



مكتبة الملك عبدالعزيز

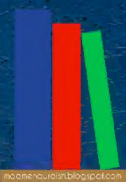
الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير: د. ممتن زليخا

مكتبة
مؤمن قريش

www.moumenqarish.com

Copyright



الموسوعة الفلسفية العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٦
حقوق الطبع محفوظة لمعهد الإنماء العمراني





معهد اللغة العربية

الموسوعة الفلسفية العربية

المجلد الأول

(الاصطلاحات والمفاهيم)

رئيس التحرير د. معن زباد

شارك في التحرير

د. محمد الزايد
د. ناصيف نصار
د. موسى وهبة

السكرتيريا

لينا هلال

البيبايوغرافيا والتصحيح

وطفي حماده

المراجعة والتصحيح

عصاء نعمة

الأساتذة المشاركون في الجزء الأول من الموسوعة الفلسفية العربية

- أو مليل ، علي .
- برقايوي ، أحد .
- بكداش ، كمال .
- بيضون ، أحد .
- التفتازاني ، أبو الوفا .
- الجابري ، محمد عابد .
- الجوهرري ، عصام .
- حاتم ، جاد .
- الحاج ، كميل .
- حرب ، علي .
- الحسيني ، عبد المطلب .
- الحكيم ، سعاد .
- حنفي ، حسن .
- خلف الله ، محمد أحد .
- خوري ، انطوان .
- دراج ، فيصل .
- الدويهي ، شوقي .
- الراوي ، عبد الستار عز الدين .
- رزق الله ، رالف .
- الزايد ، محمد .
- زيادة ، خالد .
- زيادة ، معن .
- زيدان ، محمود فهمي .
- زيعور ، علي .
- الزين ، غسان .
- زيناتي ، جورج .
- السيد ، رضوان .
- شرف الدين ، فهمية .
- شعراي ، وفاء .
- صارجي ، بشارة .
- صقر ، اصطفان .
- ضاهر ، عادل .
- العراقي ، عاطف .
- العروي ، عبد الله .
- عطية ، أحد عبد الحلیم .
- العكرة ، أدونيس .
- العلايلي ، عبد الله .
- عمارة ، محمد .
- العوا ، عادل .
- غصن ، أمينة .
- غنوم ، عبد الغني .
- فاخوري ، عادل .
- فضل الله ، مهدي .
- قدوح ، خيرية .
- قرني ، عزت .
- القش ، أدوار .
- قنصوه ، صلاح .
- كتوره ، جورج .
- كنفاني ، عابدة .
- متي ، كريم .
- مجاهد ، مجاهد عبد المنعم .
- مسعود ، رشيد .
- معاليقي ، عبد اللطيف .
- مكّي ، عباس .
- مهنّا ، توما .
- نصار ، ناصيف .
- النوري ، قيس .
- وعزيز ، الطاهر .
- وهبة ، مراد .
- وهبه ، موسى .
- يعقوب ، غسان .

مقدمة

تعود فكرة إصدار الموسوعة الفلسفية إلى ثماني سنوات خلت ، إلا أن بدء العمل الفعلي في المشروع الحالي الذي يمثل هذا المجلد الجزء الأول منه يعود إلى خمس سنوات مضت . مع بدء الفكرة تشكلت لجنة مصغرة ضمن معهد الانماء العربي ، وبعد مداولات استقرّ الرأي على الدخول في مشروع كبير رغم تواضع الامكانيات . كان الحماس لخوض تجربة العمل الموسوعي والايمان بأهمية إصدار موسوعة تمثل التفكير الفلسفي العربي والعالمي كما يتفكره المعاصرون العرب من المشتغلين بالفلسفة ، هو العامل الأقوى في الدخول في هذه التجربة والمضي فيها رغم الصعوبات الكثيرة .

تداولت على لبنان ظروف قاسية ، وتداولت على الموسوعة عدة لجان ، فقد كنا نعمل في ظل شروط أقل ما يقال فيها أنها تنسم بعدم الاستقرار ، وقد جاءت صيغة العمل في المشروع متأثرة إلى حد ما بهذه الشروط . فقد وضعنا خطة متكاملة تقضي بتقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية ، كل جزء منها مستقل عن الآخر من جهة ومتمم له من جهة أخرى : الجزء الأول للمصطلحات والمفاهيم ، والجزء الثاني للمدارس والمذاهب والتيارات الفلسفية ، والجزء الثالث للأعلام .. وكانت الحكمة وراء ذلك تتلخص في سببين أساسيين :

الأول : هو أن هذا التقسيم يجعل كل جزء من الأجزاء الثلاثة عملاً مستقلاً يحمل في نفسه قيمته المستقلة عن بقية الأجزاء ، فقد كان الخوف من عدم التمكن من إصدار أكثر من جزء واحد من الموسوعة بسبب عدم الاستقرار الذي يعيشه العرب عموماً ، والذي نعيشه في لبنان على وجه الخصوص ، هو الذي ساعد على اختيار هذا التقسيم . وقد آثرنا أن يكون الجزء الأول خاصاً بالمفاهيم والاصطلاحات لأن هذا الجزء من المشروع هو الأكثر إلحاحاً والأصعب تحقيقاً وتنفيذاً ، بحيث أننا إذا أنجزنا الجزء الأول سهلت بقية الأجزاء . فإذا حال حائل دون صدور بقية الأجزاء كان الجزء

الأول عملاً متكاملًا بسد ثغرة رئيسة في المكتبة العربية، ويلبي بعض احتياجات الباحث المتخصص في الفلسفة أولاً، والباحث في شتى الميادين الأخرى ثانياً.

الثاني: هو أن هذا التقسيم يجعل موسوعتنا منفردة ومتميزة بتقسيم أكثر تلبية لمتطلبات الباحث من الموسوعات الأجنبية التي درج معظمها على الجمع بين المفاهيم والمدارس والأعلام، فكان الجزء الواحد منها يفقد قيمته في غياب الأجزاء الأخرى. فتقسيمنا، إضافة إلى أنه يجعل من كل جزء من الأجزاء عملاً مستقلاً له قيمته شبه المتكاملة، فإنه يلبي حاجات ومتطلبات أوسع، ويوفر على الباحث بعض جهوده. وإذا كان العمل الموسوعي الفلسفي العربي يتحرك ضمن دائرة محدودة، هي دائرة الترجمة والتأليف القاموسي الضيق، فإنه يدخل بعملنا هذا الذي نضعه بين يدي القارئ دائرة أوسع. فإضافة إلى أن موسوعتنا تخدم الباحث المتخصص والمهتم بالفلسفة شأن الموسوعات المتخصصة، وإضافة إلى أنها تسد نقصاً بارزاً وواضحاً في الكتابة العربية الفلسفية والمكتبة العربية عموماً، فقد جاءت جديدة مبتكرة في شكلها على الأقل، وقد توخينا أن تكون مبتكرة في مضمونها أيضاً.

بعد اقرار خطة العمل في خطوطها العريضة التي أشرنا إليها، وضماناً لأن تخرج الموسوعة متوازنة في اهتماماتها وأحجام موادها، عقدنا جلسات نقاش مطولة ضمت أعضاء اللجنة المصغرة وبعض الأصدقاء من المشتغلين بالفلسفة، وقد قررنا على أثر هذه الاجتماعات تفحص الموسوعات الفلسفية العالمية الألمانية والإيطالية والانكليزية والروسية والفرنسية وغيرها ووضع قائمة مقارنة تشمل المواد وتوجهها وأحجامها وغير ذلك.. وقد كان الغرض من هذه المقارنات الاستئناس بالموسوعات العالمية بقصد معرفة موقع موسوعتنا بين هذه الموسوعات وتعديل خطة عملنا ومشروعنا على ضوء تجارب الأعمال الموسوعية الأخرى. وقد لاحظنا أن هذه الموسوعات تعطي حيزاً واسعاً لفلسفة العلوم في بعض الحالات، أو للتيارات الفلسفية المنطقية أو للتيارات الفلسفية الحديثة في بعض الحالات الأخرى... الخ. وقد أردنا لموسوعتنا أن لا تكون بعيدة عن توجهات الموسوعات الفلسفية العالمية، ولكننا في نفس الوقت أردناها أن لا تكون صورة عن الموسوعات الأخرى لا تتميز إلا بلغتها العربية فقط. وقد شعرنا أنه من المهم أن يكون توجه موسوعتنا متوازناً بحيث لا يغلب اتجاه فلسفي على آخر..

وإذا كنا نعرف أن العمل الفكري ليس عملاً محايداً، ولا يمكن أن يكون محايداً وخاصة إذا كان عملاً فلسفياً، فقد وقفنا طويلاً أمام مسألة الفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية، ولكن إيماناً منا بأن الحرية الفكرية هي شرط ضروري لكل إبداع ولكل ابتكار، ولأننا أردنا لهذه الموسوعة أن تكون بمثابة للفكر العربي بكل تياراته واتجاهاته، فإننا لم نشترط إلا أن تكون الموسوعة متوازنة، إضافة إلى ضرورة أن تتميز بعنايتها بالفكر العربي - الإسلامي، وقد تركنا لكل مساهم أن يضع

خطة عمله وأن يختار منهجه، ولم نتدخل في تعديل النص عند التحرير إلا في حدود ضيقة جداً، وعندما تقتضي الضرورة ذلك، وقد آثرنا أن نذيل بعض المواد بإضافات بدلاً من التدخل في النص وتعديله. وظهر لنا أثناء عملنا مشكلات كثيرة في الكتابة العربية منها قضية استخدام الفواصل والنقاط، ومنها طريقة الإشارة إلى المراجع والمصادر، ومنها مشكلة استخدام الحواشي والإحالات، وقد سعينا إلى توحيد ذلك بما لا يضيف أو ينقص من المادة المكتوبة إلا في حدود ضيقة جداً. وقد ظهر كل ذلك في النشرة التي تعرف بالموسوعة والتي أرسلت إلى جميع المساهمين، كما ظهر بشكل أو بآخر في الجزء الأول الذي نقدم له هنا.

وفي هذه الأثناء نوقشت قضية أحجام أو فئات المواد المختلفة في الموسوعة، وقد وصلنا إلى صيغة تقسم المواد إلى ثلاث فئات رئيسية، وقد جاءت أحجام هذه الفئات في الجزء الأول مغايرة للجزء الثاني وذلك بسبب اختلاف طبيعة موضوعات الجزئين. وقد جاءت فئات الجزء الأول على الشكل التالي: الفئة الأولى وهي مخصصة للمواد المهمة والأساسية وهي تتراوح بين ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة، والفئة الثانية وهي التي تأتي بعد الفئة الأولى في الأهمية وتتراوح بين الثلاثة آلاف والستة آلاف كلمة، والفئة الثالثة وهي ما دون الثلاثة آلاف كلمة. وقد قمنا بمقارنة أحجام المواد المقترحة بأحجامها في الموسوعات العالمية الأخرى، آخذين بعين الاعتبار خصوصية الفكر العربي، وأجريننا الكثير من التعديلات حتى وصلنا إلى صيغة يمكن القول فيها أنها متوازنة... إلا أنه من الضروري الإشارة هنا إلى أننا لم نستطع دائماً أن نحافظ على أحجام المواد في أشكالها المقترحة وكنا دائماً نقوم بعملية تعديل في حدود معقولة وعلى ضوء المناقشات واقتراحات المساهمين.

هذا العمل الذي نضعه بين يدي القارئ اليوم هو نتيجة جهود تراكمت على مدى سنوات هديدة لا تقف عند حدود الخمس سنوات التي انطلق منها تنفيذ المشروع، بل تعود إلى ما قبل ذلك. ولا يستطيع القارئ الكريم أن يتصور الصعوبات التي اعترضتنا والعقبات التي وقفت في وجهنا، وقد يكون من المفيد الإشارة إلى بعضها فيكون ذلك تفسيراً لوجود بعض الثغرات في هذا العمل الذي أردناه أن يكون كبيراً، ونأمل أن يأتي كذلك بعد إنجاز الجزئين الثاني والثالث من الموسوعة.

بدأ العمل بإمكانات بشرية ومادية متواضعة واستمر كذلك طيلة السنوات الماضية، ويمكن القول إن هذه الإمكانيات كانت تسبب في طريق التضاؤل لا في طريق النمو والزيادة. يضاف إلى ذلك أن حيازة ثقة الأساتذة المشاركين في الموسوعة لم تكن بالمهمة السهلة فلبعضهم تجارب غير مشجعة في ميدان العمل الموسوعي ولبعضهم تجارب غير مشجعة مع مراكز البحث والنشر العربية. وبالمقابل فإن الكثير من الباحثين العرب لم يتعودوا الالتزام بالمواعيد الدقيقة، فكنا نضطر إلى إعادة توزيع بعض

المواد لأن الكثير من المكلفين لم يلتزموا بتعهداتهم، إضافة إلى أسباب أخرى؛ فقد توفي ثلاثة من الذين كانوا في عداد المساهمين في الموسوعة قبل أن تصلنا مساهماتهم، وقد ترك عدد من المكلفين بالمشاركة في الموسوعة أماكن إقامتهم وعملهم، وكان علينا أن نتعقبهم من مكان إلى آخر لنكون على اتصال بهم بدل أن تكون المهمة أسهل من ذلك بكثير فيكونوا هم على اتصال بنا، ولا نبالغ إذ نقول إن البعض قد اعتذر عن المساهمة بعد مضي أكثر من سنتين على تكليفه الأول، وبعد مراسلات أو اتصالات متعددة. وقد يكون هؤلاء أعذارهم، أضف إلى ذلك أنه من الصعب أن يقتنع الباحث المقيم خارج لبنان بمصدقية العمل الذي نقوم به، إذ كيف يستمر العمل في مشروع من هذا النوع رغم الحرب والدمار والتقتيل والتشريد ورغم الرمال اللبنانية المتحركة التي تبتلع ما لا يُبتلع، وإذا اقتنع الباحث بمصدقية العمل وأنجز ما كلف به من بحث فكيف يرسله إلى لبنان وكيف يضمن وصوله، وإذا ضمن وصوله فكيف يتأكد من أن المشروع سينجز حقاً وسيصدر الجزء الأول، ناهيك عن الأجزاء الأخرى. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن بعض المواد قد ضاعت في البريد فطلبنا من أصحابها إرسالها مجدداً، فكان ذلك يأخذ الأشهر الطوال بين أخذ ورد ..

وقد جاء الغزو الاسرائيلي للبنان ليعطل كل شيء وليشل الحياة بجميع مرافقها فتوقف العمل بالموسوعة لمدة ستة أشهر على الأقل، وكان يعاوننا في لجنة الاشراف على الموسوعة بعض الزملاء اضطروا في فترات زمنية مختلفة إلى ترك العمل في الموسوعة، منهم الدكتور ناصيف نصار ثم الدكتور موسى وهبه ثم الدكتور غسان الزين وأخيراً الدكتور محمد الزايد إضافة إلى الأستاذ العلامة الشيخ عبدالله العلابي الذي كان يساهم في المراجعة اللغوية لمواد الموسوعة. ولولا التعاون القائم بين جميع العاملين في الموسوعة، وهم قلة قليلة، ولولا الحماس للمشروع والنظر إليه على أنه جزء من عمل قومي ومهمة ثقافية وحضارية، ولولا الصبر والمثابرة والعزيمة التي لا تكلّ لما رأى الجزء الأول النور ولما كنا قد قطعنا شوطاً طويلاً في الجزء الثاني وبدأنا الاعداد للجزء الثالث من هذا العمل الريادي الهام.

إلا أنه من المهم بمكان توضيح أن العمل في الجزء الثاني جاء أسهل من العمل في الجزء الأول وذلك لأسباب كثيرة منها:

- نتيجة الجهود المتواصلة أصبح عندنا اتصالات وعلاقات مع شبكة واسعة من المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية، بل لعلنا الجهة الأولى التي تملك قائمة شبه متكاملة لجميع المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية.
- مع اقتراب الجزء الأول من الانتهاء وعندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني أصبحت الثقة بالمشتغلين بالموسوعة أوسع منها في السابق، خاصّةً وأننا كنا ندفع المكافآت المادية بعد ورود المواد إلينا بفترة

قليلة. وهنا لا بد من الاعتذار من أولئك الذين تأخرنا في إرسال المكافآت إليهم لأسباب خارجة عن الطوق.

● عندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني اتصلنا أولاً بالباحثين الذين أسهموا معنا في الجزء الأول وتجنبنا جميع الذين خذلونا والذين تخلفوا عن المساهمة في الجزء الأول دون الاعتذار، فوفرنا جهوداً كبيرة أضعتها في تجربة الجزء الأول. ولم تتكرر تجربة عدم الوفاء بالوعد إلاّ مع قلة قليلة طلبنا إليها المساهمة في الجزء الثاني دون أن تكون لنا معها تجربة سابقة.. ولا شك أن مهمة الجزء الثالث ستكون أسهل من مهمة الجزء السابق كما كانت مهمة الجزء الثاني أسهل من مهمة الجزء الأول.

● بعد اكتمال العمل في الجزء الأول أصدرنا كراساً صغيراً يعرف بالموسوعة ويؤكد استمرار العمل فيها ويوضح أن الجزء الأول هو قيد الطبع وأنه سيصدر مع نهاية العام 1983. فكان ذلك عاملاً مساعداً وسع دائرة المشتركين وأعاد الثقة بالموسوعة بعد أن ظنّ البعض أنها ستلقى مصير غيرها من المشاريع الكبيرة، خاصة وأننا في لبنان كنا وما زلنا نعيش في ظل ظروف قاسية يصعب معها أي عمل ثقافي جدّي.

● مما لا شك فيه أن الخطوات الأولى هي الخطوات الأصعب في أكثر الأعمال، وهذا ينطبق على العمل في الموسوعة كما ينطبق على العمل في غيرها.. وقد جاءت هذه الخطوات الأولى متعثرة وانعكس ذلك على العمل ككل.. والواقع أن الجزء الأول لا يخلو من ثغرات كثيرة كانت نتيجة كل ما ذكر من تقلبات وصعوبات واجهتنا عندما انطلقنا في العمل. ومع مباشرة الجزء الثاني كنا نقف على أرضية صلبة نسبياً بالقياس بالسابق، وقد استطعنا حتى الآن تجنب الكثير من الثغرات التي وقعنا فيها في الجزء الأول.

● عندما نبدأ العمل في الجزء الثالث في مطلع العام القادم يكون الجزء الأول من الموسوعة قد صدر، ولا شك أن ذلك سيضعنا في موقف أقوى من السابق على كافة الجبهات.

ولا بد هنا من الإشارة مرة ثانية إلى وجود ثغرات كثيرة في الجزء الأول من الموسوعة، بل لعلنا نعرف هذه الثغرات أكثر مما يعرفها غيرنا، ولكننا لم نشأ أن نؤخر إصدار هذا الجزء لتلافي هذه الثغرات، ذلك أنه من المهم بمكان أن يصدر هذا الجزء فتصبح الموسوعة الفلسفية حقيقة واقعة بالفعل، وبعد ذلك نتلافى الثغرات في الطباعات اللاحقة.

ومع ذلك إذا قارنا اليوم بين هذا الجزء من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجدنا أن موسوعتنا تحتاج إلى تلافي بعض الثغرات، ولكن إذا تذكرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات، تزيد على المئة سنة في بعض الحالات، وإذا تذكرنا الامكانات الضخمة المالية والبشرية التي

تقف وراء تلك الموسوعات ، ثم إذا نظرنا مرة أخرى إلى موسوعتنا بإمكاناتها المتواضعة وظروفها الصعبة - ناهيك عن الأوضاع السياسية والأمنية في لبنان - لوجدنا أنه عمل ريادي يحاول أن يؤسس تقليداً فلسفياً عربياً هو تعبير عن جانب هام من ثقافتنا العربية الراهنة . فالجزء الأول يضم مئات المقالات التي صاغتها أقلام أساتذة وباحثين في جميع الأقطار العربية تقريباً هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة .

هذه الموسوعة - باختصار وتواضع - هي مساهمة منا في ميدان تخصصنا وفي النهضة الفكرية العربية والمشروع الحضاري العربي الجديد . وكلنا عزم وتصميم أن نتابع مسيرتنا فنصدر الأجزاء المتبقية من الموسوعة أولاً ، ثم نعود بعد ذلك لإعادة إصدار الموسوعة في طبعات لاحقة أكثر تكاملاً من الطبعة التي نضعها بين يدي القارئ اليوم .

يخرج هذا العمل من لبنان عساه يكون دليلاً على وجود بقية من عقل في قطر عربي وفي وطن عربي يكاد يخنق العقل فيه .

معن زيادة :

آخر

Autre Other Ander

إن مفهوم «الآخر»، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن «أنا» أو «كينونة»، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتمييز والتحديد الخ.... يتعارض مفهوم «الآخر» مع فكرة «المائل» أو «الماهي» إذ يتضمن معنى «المغاير» و«المختلف» و«المتباين» و«المتميز». علماً بأن فكرة «تميز» تعني، أول ما تعني، العملية الذهنية التي بواسطتها يتم التعرف على فكرة «الآخري» - لقد اعتمدنا اصطلاحاً كلمة «آخري» بدلاً من كلمة «غريبة» هنا، تضادياً للالتباس، لأن كلمة «غريبة» يلازمها معنى أخلاقي هو معنى السخاء والبدل، استتباعاً نقول إن كلمة «آخري» تقصد ما يخص «الآخر» في مقابل «الأنا». أما كلمة «متباين» فتتطبق، بالأخص، على وجود «الآخري» باعتبارها كائناً موضوعياً. فـ «الآخري» هي صفة ما هو آخر، وعكس الماهية.

بعض الفلاسفة يأخذون كلمة «آخر» بمعنى صفة كل ما هو غير «أنا»، إذ ذاك يشمل مفهومها كل ما هو غير «أنا» سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء. لكن فكرة «الآخر» بمعنى غير «الأنا» هي مقولة إبستمولوجية، ملخصها الاقرار بوجود موجودات خارج الذات العارفة، أي كينونات موضوعية. وهذا هو مدار الرد على النظرية المثالية (المثالية) في نظرية المعرفة، التي تغالي في التشديد على واحدية الذات العارفة من حيث الوجود.

تنظر بعض الفلسفات الوجودية إلى «الآخر» بمعنى الشخص الانساني الآخر على أنه الضد الذي تسبني نظرتة عالمي ويمجد حضوره حريقي ويعيني اختياره. في الواقع من الصعب نكران هذه الواقعية القائمة في مضار العلاقات الينذاتية؛ إذ أن التعامل مع الآخر، أو الآخرين، تحكمه، عادة، حاجة التملك أو الإخضاع من طرف ومن آخر. لذلك تنتصب غريزة الدفاع عن الذات رافضة عالم الآخرين، الأمر الذي يحمل بعض الاشخاص على قطع علاقاتهم الحبيبة مع الآخرين، نعيشون في عزلة فردية صميمية. وبعضهم يعتاد التعامل مع «الآخر» بشرط أن يكون هذا «الآخر» مرناً، قابلاً للاستغلال. فالمستبد يحول محيطه من الآخرين إلى مجال حيوي شخصي، فيكون تعامله معهم ونظرتة اليهم موسمين بالحذر والتحسب والاحتجاج.

يدل علم النفس ان أول سلوك يظهر فيه الانسان في طفولته المبكرة هو حركة نحو «الآخر»، إذ أن الطفل، بين عمر السنة أشهر والسنة يخرج من حياته البيولوجية الصرف ويكتشف نفسه في «الآخرين». ربما في هذا ما يفسر بدء اكتساب اللغة التي هي عملية ترتيب للأشياء وسيلة تعامل مع الآخرين، لدى الأفراد الأصحاء. أول ما يبدأ الفرد التعرف إلى نفسه في مواقف خاضعة لنظرة «الآخر» إليه. فالجسم نفسه بوابة عبور إلى «الآخر»؛ إنه أداة التواصل مع «الآخر»، شخصاً كان هذا الآخر أم شيئاً. ولي التجربة الداخلية يشعر المرء أنه حضور موجه نحو العالم ونحو سائر الآخرين بدون حدود، إذ أنه يختلط بهم في اتجاهات عالمية. فالآخرون لا يحدون الشخص، كما تظن الفردية المغالية، بل يكوّنونه ويجعلونه بنمو. فالذات لا تكون إلا بواسطة الآخرين ولا تعرف وجود نفسها إلا بالآخرين.

رشيد مسعود

Moment**Now****Moment**

هو عند بعض الفلاسفة لحظة من لحظات الزمان تطلق على الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو عند البعض الآخر قاصر على الحاضر فقط، وهو عند فريق ثالث ليس جزءاً من الزمان بل هو خارج نطاق الزمان. وعلى هذا يرى التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» أن الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً. وكان أرسطو يرى أن الآن ليس هو الزمان وإنما هو عرض، ولكنه لم يحسم المسألة فقد كان يرى أيضاً أن الزمان يستمد وجوده الحقيقي من الآن لأن الآن هو الحاضر والحاضر هو وحده الموجود. وكان أفلاطون قد ذهب قبله إلى أن الحاضر لحظة غير معقولة لأنها تفترض البقاء ولو لأقصر مدة ممكنة لما ليس بكائن إطلاقاً وأن الآن هو نقطة ابتداء تغييرين متعاكسين، وذلك لأن التغير لا يصدر عن السكون الذي لا يزال ساكناً، كما أن الثقل لا تبدأ من الحركة التي لا تزال متحركة وهي خارجة عن كل زمان فالآن عار عن الحركة وعن السكون معاً. ولهذا جاء أرسطو فقال إن الآن حد متوهم بين الماضي والمستقبل والآن هو المتقدم والمتأخر بوصفه قابلاً لأن يُعدّ، أي بحسبانه موضوعاً، وهو على هذا يظل واحداً. وقد استفاد أرسطو من فكرة انقسام العالم إلى وجود بالقوة خاص بالهيو، ووجود بالفعل خاص بالصورة فقال إن الآن يقسم الزمان بالقوة ويحد الماضي والمستقبل ويوحد بينهما بالفعل وهو غير قابل للقسم. وقد اعتبر الرواقيون الآن حداً للزمان وليس جزءاً من الزمان، وعلى هذا رفضوا الآنات ويرى أفلوطين أن الآن الحاضر غير المنقسم ينتسب إلى السكون فهو نوع من السكون والثبات، ويقس حركة دائمة وهو العلة المولدة للزمان. وقد اعتبره القديس أوغسطين لحظة تجمع الماضي والمستقبل عن طريق الذاكرة والتنبؤ.

ويعد الجرجاني الآن إسماً للوقت الذي أنت فيه ويرى أبو البقاء في كلياته أن الآن هو الزمان الحالي وكان أبو الفخر الرازي يرى أن الموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسبلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة. ويعتبر أبو البركات البغدادي في «المعتبر في الحكمة» أن الزمان يلغى

الموجود بالآن فلولا الآن ما دخل الزمان في الوجود على نحو ما يرى الوجوديون. ولقد لخص المسألة فقال: وقد سُمّي الحد المعتبر المميز له في الوجود أنا وقيل إن الآن فصل بين الزمانين إما بالطبع فبين الماضي والمستقبل وإما بالعرض فبين أي زمانين فهو امتداد الزمان كالنقطة في الخط. وقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان ولا يوجد زمان البتة؛ أي لا يقر منه شيء يتجدد بآئين بل الموجود آن على التوالي وهو ما لا ينقسم من الزمان كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم بل هي بداية ونهاية. أما الفيلسوف المعاصر هيدغر فلما كان يرى أن أهم آن من آنات الزمان هو المستقبل وكان يوحد بين الزمان والوجود فقد اعتبر أن المستقبل هو جوهر الوجود.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- مطر، أميرة، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- Campbell, Y. ed, Man and Time.
- Fraser, Y.T. ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. ed, The Nature of Time.
- Smart, Y.Y. ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.Y., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.Y., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

أبد - أزَل**Eternité****Eternity****Ewigkeit**

الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي، أي أن الأزل يعني ما لا بداية له. أما الأبد فمعناه استمرار الوجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل. ومن هنا نجد أن مصطلح الأزلي أي ما لا بداية له، يقابل مصطلح الأبدى أي ما لا نهاية له.

ويمكن القول بأن مصطلح السرمدي أو السرمدي يجمع بين فكرتي الأزلية والأبدية. إذ أن السرمدي ما لا أول له ولا آخر له. ومن هنا يعدّ السرمدي موجوداً ولكنه خارج عن مقولة

الأزلية بمعنى اللامتناهي في الماضي، وفكرة الأبدية بمعنى اللاتناهي في المستقبل، فكل ما له انقضاء فله مبدأ أي بداية، وما لا مبدأ له، لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له، لا مبدأ له، ومن هنا جاء الربط عندهم بين تصور فكرة الأزل وتصور فكرة الأبد، وخاصة حين بحثوا في الوجود أو العالم وهل يعد قديماً أم يعد حادثاً له بداية زمنية ونهاية زمنية أيضاً. وم نجد في تاريخ الفلسفة نقاشاً حاداً بين الأشاعرة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وعلى وجه الخصوص بين الغزالي كمتكلم أشعري من جهة، وبين ابن رشد كفيلسوف يعتقد بفكرة الأزل وفكرة الأبد.

عاطف العراقي

إبداع - خلق

Création
Creation
Schöpfung – Schaffen

المخلق - يعني في اللغة العربية - تقدير الشيء، ومن هنا كان قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت
وبعضُ القوم يخلق ثم لا يفري

أي أن المخلق هو التقدير النفسي أو تحديد الملامح الأساسية أو اطار الفكر أو السلوك.

أما الإبداع فهو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لا عن مثال سابق، ومن ذلك قولنا عن شخص أنه أبدع شيئاً، قولاً أو فعلاً، إذ ابتداءه لا عن سابق مثال. وبهذا المعنى نفسه يوصف الله تعالى بأنه «بديع السماوات والأرض».

ويتمثل الابتداء الإبداعي إما في تكوين أو وجود مادي جديد، أو إحداث أو وجود زمني، وكل منهما مترتب على المخلق.

ونظراً لأنه لا يتصور في قدرة الإنسان الإبداع من عدم، فقد اتفق معظم المفكرين على أن الإبداع هو انتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صباغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل، كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية.

وقد ينفرد بعض المفكرين بوجهة نظر خاصة في تعريف الإبداع فمثلاً، يرى البعض أن الشخص يصبح مبدعاً - فنانياً

الزمان نظراً لأنه ليست له بداية زمنية أو نهاية زمنية. والمصطلح الأجنبي Eternity يقال على الأزل كما يقال على الأبد أيضاً.

وقد اهتم كثير من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً بالبحث في الأزل والأبد وما يرتبط بهما من مشكلات خاصة بالوجود كالبحث في حدوث العالم وقدمه. ومن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين أفلاطون وأرسطو بالإضافة الى المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة وفلاسفة ومفكري الاسلام كابن سينا والغزالي وابن رشد وأيضاً فلاسفة المسيحية كالقديس توما الأكويني ثم بعض فلاسفة العصر الحديث وخاصة حين بحثوا في فكرة الأبد اللازماني أي المطلق والشيء الذي لا نهاية له، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكرت ومالبرانش وكانط.

البحث في الأزلية والأبدية يرتبط بالبحث في القدم إذن. ويميز أرسطو على سبيل المثال في القدم بين الأزلي A parte ante وبين الأبدى A parte poste ولكنه يبحث فيها كمسألتين متصلتين تمام الإتصال، فهو يتساءل في كتاب «الطبيعة»: هل ابتدأت الحركة في لحظة ما من اللحظات لم تكن قبلها موجودة؟ وإذا سلمنا ببديتها يوماً ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق؟ أم أنه بمجرد معنى الابتداء والإنهاء، يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولن يكون لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائماً وانها سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفتاء بالنسبة لجميع الموجودات؟

وقد ذهب أرسطو الى قدم العالم بمعنى وجود مادة أزلية وقد ربط هذا بدليل الحركة كدليل على وجود الله تعالى، أي المحرك الأول الذي لا يتحرك. فالعالم إذن لا يعد حادثاً أي موجوداً من العدم برأي أرسطو.

وإذا كان القول بأبدية العالم يرتبط بالأزلية، فإن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث، إذ أن صحة فناء العالم بعد وجوده يعد فرعاً من الحدوث. فمن قال إن العالم حادث، فقد قال بهواز فناءه، بمعنى أن العدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما، فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر، وذلك على حد تعبير عضد الدين الأبي في كتابه «المواقف».

وإذا كان نفي الأزلية والأبدية بالنسبة للعالم، نجد عند الأشاعرة وبعض مفكري الاسلام كالكندي والغزالي، فإن القول بالأزلية والأبدية، نجد عند كثير من فلاسفة الاسلام كابن سينا وابن رشد. ان موقفهم يقوم على الربط التام بين فكرة

أ - مظهر استقبالي: استقبال المنبهات المحيطة التي يتلقاها الفرد من حواسه وخبراته.

وهنا نجد القدرة على الحساسية للمشكلات التي تتمثل في أن الموقف يتضمن عدداً من المشكلات تتطلب حلاً.

ب - مظهر انتاجي: يتجلى في انتاجات ابداعية لها خصائص معينة. وهنا نجد القدرات الثلاث، الطلاقة، والمرونة، والأصالة.

ج - مظهر تقويمي: ويتمثل في:

القدرة على التقويم الذي هو عبارة عن وعي باتفاق شيء معين أو موقف أو نتيجة أو انتاج ابداعي معين مع معيار أو محك للملاءمة أو الجودة.

وقد يكون التقويم منطقياً يعتمد على ادراك العلاقات المنطقية بين مواد لفظية تصورية.

كما قد يكون تصورياً ادراكياً يتصل بمواد ادراكية، أو يتصل بالخبرة في المواقف الاجتماعية.

والقدرة على التقويم تفترض أن النشاط الابداعي المبتكر تم فعلاً ثم يتجه اليه الشخص المبدع فيعيد النظر فيه - سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر.

ويتمثل جزء مهم من نشاط الخلق والابداع لدى كل من الفنان والعالم، في إعادة النظر فيما أبدعه.

ونظراً لأهمية المظهر الانتاجي سوف نعرض لأهم القدرات التي أمكن اكتشافها في نطاقه:

1 - الطلاقة:

التي تتميز بإنتاج عدد كبير من الأفكار والتصورات في مدة زمنية محددة.

وقد تبين من الدراسات التي أجريت على « الطلاقة » وجود أربعة عوامل لها:

أ - طلاقة الكلمات: World Fluency في اللغة المنطوقة أو وحدات التعبير كاللقطات في لغة التصوير

أي سرعة انتاج كلمات (أو وحدات للتعبير) وفقاً لشروط معينة في بنائها أو تركيبها.

ب - طلاقة التداعي: Associational Fluency أي سرعة انتاج كلمات أو صور ذات خصائص محددة في المعنى.

ج - طلاقة الأفكار: Ideational Fluency أي سرعة ايراد عدد كبير من الأفكار أو الصور الفكرية في أحد المواقف، ولا يهم هنا بنوع الاستجابة وجودتها وانما يهم فقط بعدد الاستجابات.

كان أو عالماً عندما يجد الوحدة في تنوع الطبيعة، أو في أشياء لم يكن يظن من قبله ولا يتوقع أن تكون بينها وحدة، وأن « الابداع » في كل من الفن والعلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصية المبدع، وحتى ابداع النظرية العلمية يرتبط أساساً بقدرة أحد العلماء على تحليل علاقات تتجاوز الوقائع، بحيث أن هذا العالم يتوصل الى نظريته نتيجة لقدرة على الاختيار من بين البدائل المتعددة الميسرة لكل الأشخاص. ويرى أن ارتباط الابداع بشخصية المبدع يفسر ارتباط الازدهار، في كل من الفن والعلم، بالظروف المكانية والزمانية التي لا تغمر فيها شخصيات الفنانين والعلماء.

وقد ساد اعتقاد لدى ذوي النزعات الأدبية والشاعرية والفلسفية بتفرد العمل الابداعي (سواء كان عملاً فنياً فقط أو فنياً وعلمياً أيضاً) وكذلك بتفرد شخصيات المبدعين ذوي الدرجات المرتفعة جداً من القدرة الابداعية، وقد منع هذا الاعتقاد أصحابه من إدراك درجات متعددة ومظاهر مختلفة للقدرة على الابداع.

على أن انتاجات التفكير الابداعي - سواء تمثلت في أعمال فنية تثير الدهشة لما تتميز به في بنائها ومعناها وكما لها وإثارتها للانفعال، أو تمثلت في قوانين أو مبادئ علمية ذات صيغ رياضية، هذه الانتاجات الابداعية تبدو مختلفة عن انتاجات الحياة اليومية العادية وبالتالي اعتقد أنها لا بد من أن تكون ناتجة عن أنواع من التفكير لدى الفنانين أو العلماء يختلف عن تفكير بقية الناس، وصادرة عن عمليات عقلية تختلف تماماً عن العمليات العقلية التي تنتج عن الأعمال العادية.

على أن امتداد أسلوب التفكير العلمي في العلوم الطبيعية الى علم النفس، حل معه شجاعة النظر بطريقة علمية الى كل أنواع نشاط العقل الانساني وإمكان دراستها دراسة علمية مع اختبار أو ابتكار الأساليب الملائمة لهذه الدراسة. وكما أن القوانين في المجتمع الديمقراطي تطبق على جميع المواطنين بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي أو الاقتصادي، فإن قوانين التفكير يمكن أن تنطبق على كل من تفكير المبدعين وتفكير الأشخاص العاديين، لأن تفكير كل منهم لا يختلف عن الآخر إلا من حيث درجة خصائص الابداع فيه.

وقد أمكن للباحثين السيكلوجيين اكتشاف أهم القدرات الابداعية التي تتوافر لدى الأفراد بدرجات مختلفة، مما يساعد على القاء الضوء عليها والتنبؤ بها وتنميتها ورعايتها.

وتنوزع هذه القدرات على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الابداعي:

الكامل المطلق في القدرة والعلم والفعل. وقد اعتمد هذا الموقف جميع المفكرين الذين يندرجون ضمن التيار المؤمن.

- أما الخلق من مادة قديمة فيفترض قديماً مطلقاً يلزم القدم الخالق مما يؤدي الى تعارض جذري مع التوحيد والتنزيه والكمال. كما يؤدي الى القول بوحدة الوجود أي اندراج الله في العالم والانزلاق عندئذ ضمن دائرة التشبيه والمثالة.

ولعل موقف الامام الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» ثم رد الفيلسوف ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» أحد النماذج الموقفية الواضحة في الاجابة على إشكالية ابداع العالم وخلق.

على أن الإشكالية اتخذت صبغة ثانية أصبحت جزءاً من تراث التفكير العربي الوسيط هي إشكالية خلق القرآن. هل القرآن مخلوق أم قديم؟ وقد تعمدت الاجابة في مرحلة المعتزلة بدم المفكرين المعارضين. الواضح هنا أن الأسس المنطقية لإشكالية خلق العالم هي الأسس ذاتها لإشكالية خلق القرآن. أو ربما كانت إشكالية خلق القرآن هي الصيغة المتعالية لإشكالية خلق العالم لأنها ترتبط مع إمكانية التأويل وحدوده. لأن التأويل خلق دلالي يقوم به العقل استناداً الى نصّ مُعطى.

إن مشكلة خلق العالم - إبداعه - ما زالت مثارة حتى اليوم. إلا أنها اندرجت تحت علوم خاصة يشملها عنوان علم نشأة الكون. وبما أن الإجابة ما زالت مفتوحة فقد تراوحت مواقف التفكير منها بين المواقف التالية:

1 - موقف مؤمن بنظرية خلق العالم أياً كانت التحويرات العلمية الممكنة لها.

2 - موقف متشكك، نقدي، يرفض نظرية الخلق، لكنه يقيّد حدود النظرية العلمية ويتساءل عنها قبليةً وبعدياً.

3 - موقف ملحد، يفترض خلق العالم ذاته بذاته من ذاته ثم خلقه للكائنات الحية من الخلية البسيطة إلى الانسان.

وبما أننا نعش عصم اللسانات، فإن الفكّ الدلالي، نتبه السؤال التالي:

هل كان من قبيل المصادفة أن يربط الفكر العربي الاسلامي بين الإبداع والبدعة، والبدعة والضلال، والضلال والزندقة، والزندقة والإلحاد؟

لكأن المبدع يشارك الله في صفته الإبداعية عندما يخلق أو يبدع أفعاله وأقواله وتشكيلاته الفنية والعلمية والفلسفية.

محمد الزايد

د - الطلاقة التعبيرية: وهي القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلمات أو صور للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون فيها متصلة بغيرها وملائمة لها.

وهنا ينبغي أن نشير الى أن تميز عامل الطلاقة التعبيرية عن طلاقة الأفكار إنما يدل على أن القدرة على ايجاد أفكار تختلف عن القدرة على صياغة هذه الأفكار والتعبير عنها في كلمات أو صور مختلفة بأكثر من طريقة.

2 - المرونة في التفكير Flexibility in Thinking :

وتتمثل في العمليات العقلية التي من شأنها أن تميز بين الشخص الذي لديه القدرة على تغيير زاوية تفكيره عن الشخص الذي يجمد تفكيره في اتجاه معين.

3 - الأصالة Originality :

ويعد الكثيرون الأصالة مرادفة للإبداع نفسه. ويقصد بهذه القدرة تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد عندما يتنكر بالفعل انتاجاً جديداً. فالأصالة تعني الجدة أو الطرافة، ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من توفره الى جانب الجدة لكي يكون الانتاج أصيلاً، هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر. فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي الى الهدف المنشود « بمهارة » يعد بحق سلوكاً ابداعياً أصيلاً. والجدة وحدها لا يمكن أن تدل على الإبداع لأن السلوك قد يتخذ شكل العمل الإبداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف. ويتبدى هذا بوضوح في سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله ولكن غير مناسب للهدف، ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص الى خدمة الهدف المحدد.

عبدالحليم محمود السيد

إضافة

مشكلة الإبداع والخلق إحدى المشكلات الرئيسة في الفلسفة القديمة والوسيطه. وقد اتخذت في الفلسفة العربية الوسيطة صيغة سؤالية يحدد الاجابة عليها موقف الفيلسوف أو المفكر أمام السلطة - الدينية الثقافية الحاكمة. وقد تلخص الموقف في سؤال كوني تقليدي هو:

هل خلق العالم من عدم أو من مادة قديمة؟

- فالخلق من عدم شرط ضروري لمبدأ التنزيه المطلق ومبدأ

توهم بالاتحاد، وكثير من الصوفية السنيين أنفسهم، كالغزالي، يعيرون على البسطامي إساءة تعبيرة عن العلاقة بين الله والانسان، ولذلك يعد البسطامي عندهم خارجاً عن دائرة الصوفية الذين يوصفون بالرسوخ والتمكن.

أبو الوفا التفتازاني

إتصال

**Communication
Communication
Kommunikation**

١ تحديد

نقول في اللغة العربية واصل وتواصل (فاعل، تفاعل) والمصدر هو وصال ومواصلة. ويشير فعل تواصل الى حدوث المشاركة في الفعل بين شخص وآخر، ويكون نقض تواصل في تهاجر، تنافر وتقاطع. ويعني الوصال الرغبة في اقامة العلاقة مع الآخر، وعادة تكون هذه العلاقة ذات طابع جنسي أو عاطفي. إن التواصل يعني اذن حدوث العلاقة الشعورية بين الاثنين. ويحدد هانز فير في معجمه عن اللغة العربية الفروق الموجودة بين «اتصل» و«تواصل». إن اتصل يعني وصل شيئاً بشيء آخر، احتك بشيء أو بآخر To be Connected. بينما يعني تواصل العلاقة المتبادلة بين الطرفين To be Interconnected. في الاتصال، هناك رغبة من أحد الطرفين باتجاه الآخر. وهذا الآخر قد يستجيب ويتفاعل مع تلك الرغبة أو أنه قد يرفض وينغلق. أما في التواصل، فإن الرغبة تحدث من كلا الطرفين.

وإذا نحن بحثنا الموضوع من الناحية التطبيقية، فإننا نلاحظ أن حياتنا المعاصرة تكاد تقوم على الاتصال وليس على التواصل. إن وسائل الاعلام الحديثة (اذاعة، تلفزيون، لاسلكي، مجلات، صحف...) تغرقنا يومياً في خضم الإنباءات المحلية والعالمية وتغزونا من كل حذب وصوب وكأننا جهاز استقبال في معظم الاحيان. نحن على اتصال دائم بالعالم كله ولكن من طرف واحد. لذا نفضل استعمال كلمة «الاتصال» بدلاً من كلمة التواصل وذلك دفعاً لكل التباس. ان كلمة اتصال Communication تعني ان الشخص (أ) يريد أن يقيم علاقة مع الشخص (ب) وان ينقل اليه خبراً أو فكرة أو احساسات أو تصورات حول موضوع ما. ونجد في معجم «لاروس» بعض

إتحاد

**Union
Union
Vereinigung-Verbindung**

الاتحاد في اللغة أن يصبح شيان، أو أكثر، شيئاً واحداً، كما يختلط الماء بالماء، ويقال - على سبيل المجاز - إتحداً القوم إذا اتفقوا. وعند صوفية الاسلام مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحاداً حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور بالاتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يشبث إلا وجود الله، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته أو بشيء من جوارحه، وهي تجربة لها ما يماثلها عند صوفية الديانات والحضارات الأخرى كالسيحية والبرهمية. وقد يفسر الصوفي تجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق. وأول من تحدث عن الإتحاد بهذا المعنى أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة 264 هـ. وقد عبر عن حال اتحاده بعبارة شنيعة الظاهر تعرف بالسطحيات مثل قوله: «سبحاني ما أعظم شأني». وقد التمس بعض الفقهاء والصوفية لمثل هذه العبارات تأويلات حسنة قائلين إنها صدرت عنه في حال الغيبة فلا يقام عليها حكم شرعي، وأنه كان ينطق فيها بلسان الحق وليس بلسانه هو. ومن عبارات أبي يزيد التي يعبر فيها عن شعوره بالاتحاد قوله: «رفعتي الحق مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسي أنايتك (أي ذاتك) وارفعني الى أحديك، حتى إذا رأي خلقك قالوا: رأييناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك». وقد يرد لفظ الاتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كابن عربي المتوفى 638 هـ. وابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ. ويشيرون به إلى شهود الوحدة، فليس الاتحاد عند ابن الفارض مثلاً اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد في حال تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها الصوفي كل شيء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق ابن تيمية على متفلسفة الصوفية من أصحاب الوحدة اسم الاتحادية أيضاً، لأنهم في رأيه يقولون بإمكان اتحاد الخالق بالمخلوق. وقد هاجم كثير من متكلمي الاسلام وفقهائه مذهب الاتحاد إذا كان المراد به الإتحاد الحقيقي، وأثبتوا استحالة عقلاً. وكثير من المتكلمين والفقهاء يلتزمون للبسطامي وغيره تأويلاً حسناً فيما نطق به من عبارات

حدود. إذ لا تستطيع الحواس مثلاً وكذلك الدماغ أن يدرك معظم الإنبيات ويحل رموزها. إذ هناك كمية فائضة من الاحساسات الجزئية والتفرقة تسجلها الاعصاب دون أن تترافق بحل الترميز على صعيد المركز العصبي (الدماغ). لذا جرت وتجري المحاولات العلمية لسد الثغرات في المعرفة البشرية، ونشأ ما يسمى بالدماغ الالكتروني.

إن استيعاب الإنبيات (حل الترميز) لا يتوقف فقط على الطاقة العصبية. هناك الحاجات والدوافع النفسية التي تلعب دوراً ما في انتقاء الإنبيات. فالمقال العلمي (أو المحاضرة) حول الذرة مثلاً لا يثير الاستجابات نفسها عند العالم والشاعر والسياسي والرجل العادي... فالإنبياء هو شيء ما نحصل عليه عندما نقرأ أو نصفي أو نلاحظ مباشرة العالم الذي يحيط بنا، أي أننا نحصل على الإنبياء عندما لا نكون على دراية أو علم واضح حول شيء ما أو موضوع ما. ويرمي الإنبياء إلى إزالة الشك والغموض وينقل من تعدد الاحتمالات والتساؤلات. ويبدو أن الأشياء الروتينية أو المألوفة لا تشكل موضوعاً للإنبياء. (مثل شروق الشمس وغروبها) والمستفيد الأول من الإنبياء هو الإنسان.

وباختصار، يتناول الإنبياء مجموعة من المعلومات الممكنة حول شيء ما، ومدى قدرتك على اختيار كمية معينة من مجمل الإنبيات المطروحة. وعندما أتحدث اليك، يقول ويز، فإن دماغي هو مصدر الإنبيات ودماغك هو الهدف، كما أن جهازي الصوتي هو جهاز الارسال، وأذلك جهاز الإستقبال. ويلخص الانبياء بالمعادلة الرياضية التالية.

$$\text{الإنبياء} = \frac{\text{ك لوغارتم (مجموعة الإنبيات)}}{\text{الكمية المختارة}}$$

إن الاتصال يعتمد على الإنبياء ولكنه لا ينحصر ضمنه، لأنه ينشأ حضور الآخر، بينا الإنبياء لا يحتم بتأتاً هذا الحضور الحي. إن حياتنا المعاصرة تقوم على الإنبياء بنسبة كبيرة. فالاتصال شبه منعدم في حياتنا اليومية. إنني أحل هموم العالم وصغواته ولا أحد يحمل همومي. إنه كابوس العزلة والانفصال وسط هذا العالم الهائل وتحدياته. وهذا الانفصال يهدد التوازن النفسي عند الفرد ويعرضه للأخطار. ويبدو من الطبيعي أن نسلّم بأن الناس بحاجة نسبياً إلى تدفق دائم من الاتصال حتى يحافظوا على توازنهم الشخصي. إن الطب النفسي الوجودي الذي ظهر في السنوات الأخيرة (بعد الستينات) يعطي أهمية كبرى لعملية الاتصال وينظر إلى المرض النفسي على أنه نوع من الاضطراب الحاصل في علاقة الأنا مع العالم.

المعاني المرادفة لفعل إتصل ومنها: «نقل شعوراً أو خيراً أو فكرة أو رأياً إلى شخص آخر». وفي جميع الحالات، فإن الاتصال يرمي إلى نقل بعض الرموز والاشارات والأفكار والمفاهيم من الشخص (أ) إلى الشخص (ب) أو إلى الآخرين. ويمثل الأول جهاز الارسال والثاني جهاز الاستقبال. والواقع أن هناك ارسالا واستقبالا في العلاقات البشرية. إن الشخص (ب) يستقبل الإنبيات المرسلة من الشخص (أ) ويحاول أن يفكّ غموضها. وقد يرد بدوره على جهاز الإرسال ويدخل معه في حوار أو في نقاش عنيف أو أنه قد ينغلق ويرفض المشاركة. وهنا يمكن أن يتخذ الاتصال (العلاقة الانسانية) ثلاثة أشكال:

- 1 - التعاون: أ + ب.
- 2 - الرفض والصراع: أ - ب.
- 3 - اللامبالاة والانغلاق: أ صفر ب.

إن الاتصال البشري عملية معقدة الجوانب وهي تمتاز بالحرية والصبر، أي أنها تتعرض باستمرار للنجاح والخيبة، للإرتفاع والمهبط. لذا لا يمكن لهذه العملية أن تتخذ شكل الخط المستقيم، إنها حركة لولبية. وهذا يعني أن السلوك يتطور من خلال عملية الاتصال بالذات.

ويستدعي الاتصال ثلاثة عناصر: المصدر (جهاز الارسال) والوسيلة التي يتم بها والغاية. فقد يكون المصدر شخصاً يتكلم أو يكتب أو يؤشر أو مؤسسة للاتصال (اذاعة، تلفزيون، صحيفة...)، وقد تكون الوسيلة رسالة مكتوبة أو موجات صوتية أو حركات يد أو أي اشارة أخرى يمكن أن تعبر عن شيء ما. والهدف قد يكون متعلقاً بشخص ما أو بمجاعة ما. ولكي يتم فعل الاتصال، يجب أن تكون الإنبيات المرسلة قابلة لحل الترميز، أي أن يكون هناك لغة مشتركة بين الجهازين.

إن الاتصال موضوع حديث في علم النفس، لدرجة أنه لم تكن هناك قبل ثلاثين عاماً أي دراسات ومراجع عن هذا الموضوع. وتجدر الإشارة إلى أن القسم الأكبر من الأبحاث المتعلقة بالاتصال، قد جاءت من خارج علم النفس وبالأخص من جهود المهندسين والرياضيين أمثال ويز Wiener وشانون.

وفي السنوات الأخيرة، بدأ الاتصال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف الميادين. وتبرز هذه الأهمية في التربية والعلاج النفسي والصناعة وفي نشاط المجموعات الصغيرة.

II الاتصال والإنبياء

إن وجودنا غارق بالإنبيات ولا يمكننا دائماً أن نستوعب هذا السيل الإنبائي برمته. هناك طاقة نفسية وعصبية ذات

III أشكال الإتصال

إن اللغة أهم وسيلة للإتصال، وليس هناك إتصال، بالمعنى الدقيق، دون نظام من الرموز اللغوية. وتشكل المحادثة حلقة إتصال ذات طرفين. هناك أخذ ورد وفعل دوري، وهناك تفاعل أو تصادم. ولا توجد أية فصالية بشرية تكشف عن الإنسان كسلوكه اللغوي. فالكلام خبز الناس اليومي وبدونه يتعطل فعل الإتصال، واللغة ميزة الكائن البشري. والكلام ليس فقط أداة للإتصال والتفكير والتعبير، انه وسيلة أيضاً للإقناع والتأثير. التقى مرة أحد علماء النفس برجل أعمى عند مدخل المترو، فقال له :

- كم تكسب ؟

- من 6 - 12 دولاراً (أجاب الأعمى)

- هل تحب أن تكسب أكثر ؟

- بالطبع.

عندئذ تناول العالم النفسي اللوح المكتوب عليه كلمة « أعمى » وأضاف هذه العبارة « انه الربيع ولكنني لا أراه » وبعد ذلك وصل دخل الأعمى الى ثلاثة أضعاف. ويعتبر الكلام بشكله الشفهي والمكتوب الأداة الهامة في الدعاية التجارية والسياسية والايديولوجية.

إلى جانب اللغة، هناك الوجه الذي يترجم عادة عما في الداخل من مشاعر وتصورات. فالوجه نافذة الذات على العالم. فقد تدفع ابتسامة ما بالشخص الآخر الى الإتصال والكلام، وقد تشير بعض النظرات الى الغضب أو الحزن أو الاستعطاف. إن تعابير الوجه يمكن اعتبارها في بعض الأحيان لغة أو كلاماً. وهناك الايماءات وحركات اليد والأصابع التي تحمل أحياناً محل الكلام. وهناك أخيراً الزمي والمظهر الخارجي والصوت. وهذه المسائل لا تخلو من التأثير في عملية الإتصال. فقد يجذبك صوت دافئ أو شكل حسن.

IV شبكات الإتصال

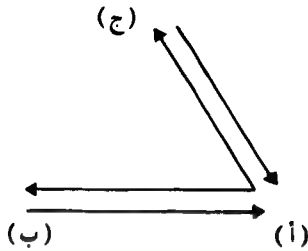
1- شبكات الإتصال : هي العلاقة بين شخصين أو أكثر وإلى مدى تطور هذه العلاقة أو اخفاؤها. هل هي علاقة متكافئة تقوم على التفاهم والتعاون، هل يسيطر أحدهما على الآخر، هل هناك عائق يفصل الآن بين الاثنين ؟

يتناول الإتصال عدة رموز ودلالات، وقد تشكل هذه الرموز مجمل الحديث (رموز لغوية قد تكون شفوية ومكتوبة) المرسل من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى مجموعة من الاشخاص. وهذه الاحاديث أو الإنباءات المرسله تعرف بوحدة

الاتصال. وهذه الوحدة قد تتناول عدة عناصر دالة أو وحدات صغيرة لها معناها ومدلولها. ومن الممكن تقسيم الحديث الى عناصر دالة (كلمات، عبارات، جمل صغيرة). والواقع أن هناك تشكيلات مختلفة من الإتصال. فقد يسيطر أحد الأجهزة على الموقف ويعطي أكبر عدد ممكن من الإرسالات. ومن الممكن تصنيف الإرسالات والاستقبالات ودراسة محتواها الذي قد يكون انفعالياً عاطفياً يعبر عن الدوافع والرغبات، أو إعلامياً ذهنيًا يعبر عن فكرة ما أو رأي ما، أو علمياً بحثاً يعبر عن حقيقة موضوعية دون الاعتماد على الذاتية. إن شبكة الإتصال تعني مجموع القنوات أو الوسائل التي تتم بها عملية الإتصال.

1 - الشبكة المركزية:

وتذكرنا بالهاتف المركزي، بحيث تتم جميع الإرسالات بواسطته. وفي هذا النوع من الشبكات، هناك شخص محوري تصدر منه الإرسالات وتعود إليه الأجهزة الأخرى. (مثلاً التلامذة والأستاذ، الحاكم المركزي، الأب المسيطر...) وهذه المحورية تنوقف على طبيعة الوظيفة أو الدور الذي يمارسه الشخص.



إن الشخص (أ) هو الشخص المحوري التي تتجه إليه الأنظار، فهو مصدر الإرسالات ومحط الاستقبالات.

2 - الشبكة المنسجمة:

في هذا النوع من الشبكات تظهر الروح الديمقراطية، لأن بناء الإتصال يقوم على أساس التعاون والمشاركة في المناقشة بحيث يعبر كل واحد عن آرائه ويشارك بدوره مع الآخر. فكل شخص يبحث عن الحلول بنفسه ويقدم الاقتراحات ويتناقش مع الآخرين. (جلسات الطاولة المستديرة مثلاً) ويمكن تطبيق هذا المبدأ في المدارس بحيث تتحول حجرة الصف الى مشغل.

3 - الشبكة المزدوجة أو الثنائية:

نجد هذه الشبكة عندما يظهر في المجموعة شخصان يمثلان

ولكن ليس باستطاعته أن يُعلم جهاز الإرسال بحالته النفسية والذهنية، كما أن جهاز الإرسال لا يمكنه أن يلاحظ أو يسجل ردات الفعل عند جهاز الاستقبال. والواقع أن الإنسان يتلقى أكثر مما يعطي دون تساؤل ومناقشة. وهنا لا يُخفي ما للإعلام والدعاية من تأثير معقد الجوانب على عقول الناس ومشاعرهم. إن حدوث التغذية الراجعة بين جهاز الإرسال وجهاز الاستقبال من شأنه أن يضاعف من الدقة في إرسال الإنباءات ويزيد من الثقة بين الجهازين. وهذا كله يتحقق إذا حدث الحوار الحر بين الجهازين، بمعنى أن جهاز الاستقبال يستطيع ساعة يشاء أن يطرح الأسئلة، ويجاور جهاز الإرسال. وهذا المبدأ مهم مثلاً في عملية التعليم وفي أمور الحياة الزوجية والمهنية. إن عدم السماح لجهاز الاستقبال بالسؤال والحوار يقضي على التغذية الراجعة ويؤدي إلى بروز مشاعر الحقد والشك والعدوان. إن الاخفاق في عملية الاتصال قد يعود إلى أسباب متعددة منها: تصارع العوالم الداخلية والدوافع النفسية. إن حوار الطرشان يعني عدم الخروج من الذات وعدم القدرة على تقبل الآخر بصره الجسدي والنفسي. وليست كثرة الكلام دليلاً كافياً على نجاح الاتصال. فقد يكون الكلام عقيم الفائدة وسلي المفعول. إن الاخفاق يعني أن الرموز والمعاني المرسله من الشخص (أ) إلى الشخص (ب) غير مفهومة أو غير مقبولة. ونعرض هنا بإيجاز أهم الحواجز التي تعرقل عملية الاتصال:

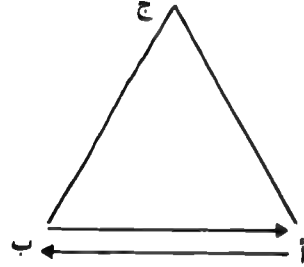
1 - الانفعالية:

وتعني أن الشخص لا يستطيع السيطرة على أعصابه وانفعالاته. فهو اندفاعي وانفعالي، يثور ويغضب في المواقف الحساسة وينفجر كالبركان. وهذه الانفعالية تضع الشخص الآخر في حالة من الارتباك. وفي الانفعالية، ينخفض التفكير المنطقي إلى درجة لا يعود معها الاتصال ممكناً. وغالباً ما تكون الانفعالية البركانية عائقاً كبيراً أمام الاتصال وسبباً إلى العراك والحقد والأذى. والانفعالية تعني أن الشخص لا يريد أن يفهم الآخر وأن يضع نفسه مكانه. والمطلوب ليس القضاء على الانفعالية، بل ضبطها والسيطرة عليها ضمن حدود العقول.

2 - انحصار الطاقة في جهاز الاستقبال:

ويعني أن جهاز الإرسال يفوق بطاقته جهاز الاستقبال، أي أن هناك عدم تكافؤ في مستوى المعرفة والإنباءات. إن جهاز الاستقبال لا يستطيع استيعاب الإنباءات ولا يتوصل إلى فك المعاني والرموز. وهذا قد يعود إلى تقصيره الذاتي بالنسبة للموضوع المطروح أو إلى قدراته المحدودة.

محور الاتصال بحيث يتفاعل مع بعضها البعض بشكل متبادل، بينما يبقى الآخرون خارج هذا التفاعل.



4 - الشبكة الوسيطة:

في بعض الإدارات والمؤسسات وفي بعض العلاقات الانسانية، يظهر شخص وسيط لتأمين الاتصال بين اثنين أو أكثر. مثلاً لا يمكن للموظف العادي في الإدارات أن يتصل مباشرة بالمدير الأعلى، إذ عليه أن يتصل به عن طريق شخص آخر قد يكون رئيسه المباشر. وهذا الأخير ينقل إلى المدير الإنباءات المرسله من الموظف المذكور. وهذه الشبكة قد تزيد من وطأة البيروقراط وتخلق مجموعتين من الناس ضمن الإدارة الواحدة: فئة الآلهة وفئة الصعاليك.

٧ التغذية الراجعة وحواجز الاتصال

إن التغذية الراجعة Feed-Back تعتبر من العمليات المهمة في الاتصال، وتعني مدى تأثير جهاز الإرسال على جهاز الاستقبال ومدى تأثير المرسل بمواقف الجهاز المستقبل. إذ على ضوء ذلك، قد يقوم جهاز الإرسال بإدخال بعض التعديلات على محتوى الرسالة المنقولة (حديث أو محاضرة مثلاً) تمشياً مع ردات الفعل الحاصلة عند جهاز الاستقبال. وعلى سبيل المثال، لنأخذ محاضرة يلقيها الأستاذ على الطلاب. فالتغذية الراجعة ترمي هنا إلى التحقق من مدى استيعاب الطلاب للأفكار الواردة في المحاضرة وردات الفعل الحاصلة لديهم. هل يندمر الطلاب من المحاضرة والاستاذ؟ هل يهزون برؤوسهم موافقين؟ هل يلتقط الأستاذ هذه الاعيانات ويعمل في أسلوبه وشرحه؟

إن هذا كله يرتبط بالتغذية الراجعة. فالتفاعل بين الجهازين مهم جداً في الاتصال الذي يفقد قيمته دون التغذية الراجعة ويتحول بالتالي إلى عملية إنباء. فالشخص الذي يستمع إلى نشرة الأخبار أو إلى التعليق السياسي (إذاعة، صحيفة) إنما يقوم بعملية إنباء، لأنه يخضع لتدفق الإنباءات (من جهاز الإرسال) دون حدوث التغذية الراجعة، أي دون تبادل التأثير. فالشخص قد يرفض بعض الأفكار والإنباءات التي يقرأها أو يسمعها،

3 - الشرود:

في الإنبيات والمواقف لا يحدث بصورة طبيعية.

مصادر ومراجع

- يعقوب، غسان، سيكولوجيا الاتصال، دار النهار، بيروت، 1979.
- Dance, Human Communication Theory, Winston, 1967.
- Stewart, The psychology of Communication, Wagnalls, N.Y. 1966.
- Wacren Hein, Communication et devenir Personnel. EPI, Paris, 1969.

غسان يعقوب

إثبات

Affirmation

Affirmation

Behauptung – Bejahung

1 - الإثبات في المنطق الشكلي، هو « الحكم بثبوت شيء آخر » أي هو تقرير محمول ما عن حامل معين في قضية. ويكتفي الجرجاني بهذا المعنى الأولي للإثبات، الذي يمكن أن تمثل عليه بالقول: الطاولة مستديرة. فنثبت صفة الاستدارة للطاولة. ويظهر هذا الإثبات في شكل الرابطة (المضمرة في العربية): الطاولة (هي) مستديرة، على حد تحليل المناطقة. ويضيف هؤلاء: إن الإثبات يقابل النفي في مثل قولنا: ليست الطاولة مربعة. ورسمها المنطقي: الطاولة (ليست هي) مربعة. فيقع التقابل في وضع الرابطة المنفية في النفي.

إلا أننا لو أمعنا النظر في المضمون بدل الشكل لتبين لنا أن التضاد الشكلي لا يغطي تضاداً مضمونياً، بل العكس هو الصحيح، فقد تنبه الفلاسفة منذ سبينوزا إلى أن الإثبات والنفي أمر واحد، أو بالأحرى أن كل إثبات هو نفي بحد ذاته. فعندما نثبت الاستدارة للطاولة فإننا في الوقت نفسه ننفي عنها جميع المحمولات الشكلية الأخرى. فكونها مستديرة يعني أنها ليست مربعة ولا مستطيلة.. الخ..

يبقى أن الإثبات يظل متميزاً في المنطق الشكلي كصفة للحكم. أو كأحد الاشكال الأساسية في أحكام مقولة الكيف، فتقسم الأحكام، وخاصة ابتداء من كانط إلى موجبة (إثبات) وسالبة (نفي) ومعدولة (إثبات ناف).

ولعل هذا الشكل الأخير يوضح كم أن التقسيم شكلي: فالحكم المعدول ومثاله: زيد (هو) لا عادل. وقع النفي فيه على المحمول، في حين أثبت المحمول المنفي على الحامل، فهو موجب من جهة الشكل، سالب من جهة المضمون.

2 - وينبغي انتظار هيفل ليتخذ « الإثبات » كل أهميته في

ويعني المبهوط في درجة الانتباه والوعي. فالشخص لا يصنفي بانتباه ولا يشعر بالرغبة في التفاعل مع الآخر. وهذا الشرود قد يعود إلى وجود الضغوط الخارجية مثل الضوضاء والحرارة... أو إلى الضغوط الداخلية مثل القلق والإرهاق، والمخدرات والكحول أو إلى اهتمام الشخص بأكثر من شيء في آن معاً.

4 - تأثير الأجهزة اللاواعية وشبه الواعية:

إن بعض الدوافع غير الواعية تحرك السلوك وتحدد في بعض الأحيان مواقف الشخص من الحب والمهنة والحياة والموت والآخرين. وقد ركز فرويد على القوى اللاواعية وعلى آليات الدفاع النفسية مثل الإسقاط والكبت...

5 - تبانٍ الخبرات والأطر الذهنية:

إن هذا التبانٍ يعتبر من العوامل المعيقة للإتصال لأنه ينطلق أساساً من الآراء والمواقف المختلفة إزاء موضوع معين. فالنفساني السلوكي يفسر اضطراب السلوك على أنه تصارع في نظام العادات المكتسبة أو في نشاط الجسم. والمحلل النفسي يرد ذلك إلى الطفولة وإلى الكبت في الليبيدو. (الطاقة الجنسية). والنفساني الوجودي يربط ذلك بالعالم المعاش وبالعلاقة الذات مع الآخر.

6 - العرض المختل:

إذا أراد جهاز الإرسال أن ينقل رسالته بوضوح إلى جهاز الاستقبال، عليه أن يعتمد على العرض المنظم. وكلما كانت الرسالة مبهمة وتحتوي على التراكيب اللغوية الطويلة والأفكار المتشابهة، فإن فهم الرسالة لن يكون سهلاً. ويبدو أن خير الكلام ما قل ودل. فالعرض المختل يخفف من فعالية الاتصال والإنباء ولكنه لا يقضي عليه تماماً.

7 - انعدام قناة الاتصال:

إن كثيراً من حالات الاخفاق في العلاقة الانسانية ينشأ عن غياب قناة الاتصال بين الجهازين. ولنضرب مثلاً على ذلك النزاعات العمالية.

إن اللجان التي تتشكل لتمثل الجماعة المنتدبة، تقوم بالحوار مع المسؤولين ولكنها لا تعرف كيف تحافظ على اتصالها الدائم بالقاعدة التي تمثلها. لذا ترى أحياناً تمرد العمال على قرار النقابة، باعتبار أن النقابة لا تمثل مصالحهم، وانها قد انحرفت عن الغاية الأساسية. ومن جهة أخرى، يتصور العمال رب العمل كعدو لهم، والسبب أن الاتصال مفقود بين الفريقين وأن فك الغموض

حكمها اجماعاً.

وقد اعترض على حصر غاية الاجتهاد بتحصيل الظن، لأن في ذلك ابتعاداً للقياس (المنطقي) إذا كانت صفراء وكبراه يقينيتين. إلا أن هذا الحصر هو الغالب. لذا غلب اعتبار الاجتهاد مرادفاً للرأي. وينحو الأصوليون نحو التمييز بين مصاديق عديدة تدخل كلها في مفهوم الرأي منها الاستحسان والاستنباط والقياس (الأصولي). وقد صرح الشافعي بأن القياس والاجتهاد « هما إسمان لمعنى واحد ». وفي « لسان العرب » أن « المراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حل على كتاب أو سنة ». على أن أهل السنة يعملون القياس رابع أدلة الأحكام الكلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس. أما الشيعة فدلّيلهم الرابع هو العقل لا القياس. ويعترف القياس بأنه إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة. كأن يرد مثلاً « حرمت الخمر لإسكارها » فيسري الحكم على كل مسكر وإن لم يكن خراً. ويأخذ أهل الشيعة بالقياس أيضاً إن رجع إلى الكتاب أو السنة أو كانت العلة المتحدة مدولة للفظ كما في المثال السابق، ولا يأخذون به أن استوجب التمثل في التماس العلة. أما العقل عندهم فمن وظائفه أن يكون آلة الاجتهاد.

وإذا صحّ القول إن السُّنة أغلقت باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري وأن أهل الشيعة أبقوه مفتوحاً إلى اليوم، فإن من الصحيح أيضاً أن السُّنة ما زالوا يأخذون بأمر لا يخلو التمييز بينها وبين الاجتهاد من صعوبة. وقد ذكرنا القياس وبعض مرادفاته من مصاديق الرأي. فينبغي أن نضيف إليها المناسب المرسل أو المصالح المرسلة أو - عند الغزالي - الاستصلاح. وقد اختلف في تحديده. فرأى فيه البعض « المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها ». وترفضه الشيعة بهذا المعنى مستندة إلى حرمة التشريع أي « إدخال ما ليس من الشرع في الشرع ». ولكن البعض الآخر يرى في الاستصلاح « نوعاً من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد العامة هي مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: « لا ضرر ولا ضرار ». ويقبله الشيعة بهذا المعنى لاعتبارهم إياه عملاً بالكتاب والسنة اللذين يؤخذ بنصهما إن في الجزئيات أو في الكليات.

التطور الديالكتيكي. وصحيح أن « الاثبات » ليس مقولة من مقولات المنطق الديالكتيكي المبغلي، إلا أنه حاضر في جميع مراحلها. ففي محاولته لتجاوز المنطق الشكلي و « تجريداته الجامدة » يتصور هيجل التطور حسب ثالوثه المشهور: إثبات - نفي - نفي النفي.

والمحطة الأولى من هذا الثالوث ليست سوى إثبات « عام، خال من التعمين » سرعان ما يولد، ما يتبين أنه، النفي المطلق الذي يولد بفعل الضرورة المنطقية والوجودية معا نفيه الخاص، أي نفي النفي الذي هو الاثبات الحق. ونجد هذه العملية أيها كان في التطور من الأدنى إلى الأعلى. وحتى نكتفي بالاطار الأعم للتطور نقول إنه يتم من الكون بالذات إلى الكون لغيره أو خارجاً إلى الكون بالذات وللذات. فيكون « الكون بالذات » اثباتاً مطلقاً خالياً من التعمين يحتاج بفعل حركته الداخلية أن يتحول إلى « الكون لغيره » أي إلى النفي المطلق ومن ثم يعود إلى ذاته ليصير « الكون بالذات وللذات »، أي اثباتاً فعلياً بعد أن اغتنى بجميع مجريات التطور.

باختصار يمكن القول إن الاثبات عند هيجل هو البداية والنهاية، بداية فارغة ونهاية ممتلئة. ويحسن ألا يفهم من ذلك أن هيجل (والديالكتيك عامة) قد تخلى عن المنطق الشكلي. لقد استوعبه فقط، وأحاله إلى تجريدات.

3 - ينبغي إذن التمييز بين الاثبات بالمعنى اللغوي الذي هو الجزم بأمر من الأمور والاثبات بالمعنى المنطقي الذي هو شكل من أشكال الحكم (بمعنى الإيجاب) في المنطق الشكلي ومرحلة من مراحل التطور في المنطق الديالكتيكي.

موسى وهبه

إجتهد

Unanimité

Unanimity

Einstimmigkeit-Einigkeit

الاجتهاد في اللغة بذل غاية الوسع في بلوغ القصد. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة. وهو في الفقه والأصول استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي. وهو لا ينقض بمثله ولا يكون مع وجود النص إلا شذوذاً. ولا مساغ أبداً للاجتهاد في ما فيه نص قطعي صريح. لا اجتهاد مثلاً في إن إقامة الصلاة من الفرائض. أما الواقعة التي دل على حكمها نص ظني الدلالة يحتتمل أن يدل على حكمين أو أكثر ففيها مجال للاجتهاد ولكن في حدود ترجيح أحد المعنيين أو المعاني. أما مجال الاجتهاد بالرأي فهو « الواقعة التي ما دل على حكمها نص ولا انعقد على

الزمان - أي الإمام الثاني عشر - لم يمت. لذا أنكروا تقليد الميت، واعتبر جمهورهم أنه إذا مات المجتهد الذي يقلّده المؤمن، فعلى هذا الأخير أن يتوقف عن تقليده، وأن يقلّد مجتهداً حياً.

وهم يقولون بأن لكل مسلم الحق في الاجتهاد شرط أن تتوفر له الدرجة العلمية المناسبة والصفات الروحية والخلقية المؤهلة. إلا أن المجتهدين، عندهم، قلة في الواقع. ولا يجوز أن يقلّد المقلّد شخص المجتهد، بل عليه أن يتوجه عبر هذا الأخير إلى الإمام نفسه.

هذا يوضح مفهوم التقليد، وهو ناتج بالضرورة عن انحصار الاجتهاد. فيكون الاجتهاد مقابلاً للنص، من حيث هو وسيلة لاستخراج الحكم الشرعي. ويكون مقابلاً للتقليد من حيث هو وظيفة عملية ينحصر القيام بها في الخاصة من علماء المذهب.

أحمد بيضون

إضافة

معالجة لا بأس بها، لولا إقرانها بزعم غلق باب الاجتهاد عند نفرٍ وفتحه عند آخر، متبعاً هذا بقوله إن القائلين بالفتح يعتبرون «المقلّد» الحقيقي هو الإمام الغائب، وينبغي عليه انه لو فرض ظهوره لكانوا استغلاقيين، فالاجتهاد عندهم إذن، لا بمعناه كشيء في ذاته بل بعارض، وما يسمى اجتهاداً في الغيبة ليس معناه. أما موضوعه: فتح أو غلق باب الاجتهاد فليست بذات موضوع، بل الموضوع في حقيقتها هي: هل التقليد منقطع بالرسول أم تمتد بالأئمة، والطرفان متفقان على الغلق مع وجود المقلّد الحق، وانما الفرق بين نفر ونفر أن التقليد عند من قال بفتح الاجتهاد لالتاس «تقليد استقراطي» يمنع حرية الرأي، وعند القائلين بالوقوف عند النبي «تقليد شعبي» يبيح حرية الرأي مشمل حنفياً وشافعياً، إلخ.

وهذا التنبيه لوضع الأمور في نصابها بدفع الالتباس ودرء الشبهات.

عبد الله العلايلي

إِحْتِمَال

Probabilité-Eventualité

Probability

Probabilität-Wahrscheinlichkeit

توجد استعمالات متعددة لمفهوم الاحتمال. من هذه الاستعمالات ما يتضمن تطبيق هذا المفهوم على الحجج ومنها ما

وقد يطلق الاجتهاد أيضاً على باب من أبواب الاستصلاح هو ما يسميه الأصوليون الحكومة في حال التزامهم. وذلك أن يلتقي حكمان عامان ولا يسع للكلف امتثالهما معاً لانتضاء الحال أن يختار أحدهما وينبذ الآخر. فيكون عليه أن يحكم عقله ليرى أيهما أقوى ملاكاً. فإن تعدّد عليه تعيين الأقوى أو تساوي تختير ما يراه. ويأخذ السنّة بهذا الاستصلاح ولا يأخذ به الشيعة إلا إذا كان تحكماً للنصوص بعضها على بعض. فشرّب النجس يحلّ مثلاً إذا لم يكن للمريض دواء سواه، كما ورد من أن «الضرورات تبيح المحظورات».. إلخ. وهم لا يقرون أن يكون الاجتهاد باباً لرفع الأحكام الأولية باسم تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، ويرون أن تمشي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعية. من هذه المقارنة - وهي لم ترم إلى الحصر - يتبين أن إغلاق باب الاجتهاد عند السنة لا يعني أنهم لا يتركون محلاً للرأي في التماس الأحكام، وذلك عن طريق القياس وما جرى مجراه. ثم انهم استبقوا «الاجتهاد بالفتوى» أيضاً، وهو ثانوي يتناول الحكم في قضايا مخصوصة تعرض على المفتي. ويتبين أيضاً أن فتح باب الاجتهاد عند الشيعة لا يحلّ المجتهد من قيود عدة تختلف باختلاف الحالات وقد تكون أثقل في بعضها مما هو معتبر عند أهل السنة. هذا إلى أن المسلمين يجمعون على أن الكتاب والسنة، ويلتحق بهما الاجماع، مقدمان على أدلة الاجتهاد الأخرى من قياس واستحسان ومصالح مرسلّة وسواها. فإذا قام النص لم يسغ الاجتهاد على خلافه.

أما مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتاس الأحكام فبرده بعض المؤرخين إلى أيام الرسول نفسه. وقد بقي مقبولاً ما لم يخالف الكتاب والسنّة، إلى أوائل القرن الرابع الهجري. ثم أخذ المسلمون، بالنظر إلى ما كان قد تجمع من أحكام في الفروع حتى ذلك الوقت، ينحون إلى نبذ الجديد منها وإلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة. فانحصر الاجتهاد بما كان قد جاء به هؤلاء الأئمة وأغلق بابُه عند أهل السنة. على أن كبيراً كان يظهر بين قرن وآخر، من إبن رشد في القرن السادس إلى إبن تيمية في الثامن إلى السيوطي بين الثامن والعاسر، فيؤكد حقه في العودة بالاجتهاد إلى ما كان عليه أيام الاسلام الأول.

وأما الشيعة فأبقوا باب الاجتهاد مفتوحاً، ضمن الأطر التي سبق ذكرها، لاعتقادهم بأن «المقلّد» في حقيقة الأمر، إنما هو الإمام الغائب، وهو عندهم حي ينتظرون ظهوره. ولما كان المنقول عن الأئمة لا يعدو أن يكون تفسيراً لباطن الكتاب، فإن المجتهد - والشيعة عامة - يبتدون بهديهم معتبرين أن سلسلتهم متصلة إلى يومنا وأن الزمن لا يخلو من إمام ما دام أن قائم

ميل في خمس دقائق. أقصى ما يمكننا قوله، إذن، هو أن الأدلة التي في حوزتنا (المقدمات) تدعم النتيجة إلى حد كبير، وأنه مهما كانت درجة هذا الدعم في هذه الحالة، فإن هناك احتمالاً ألا تصدق النتيجة حتى لو كانت المقدمات صادقة.

مفهوم الاحتمال الاستقرائي، كما هو واضح من شرحنا السابق، يجد تطبيقاً له ضمن إطار إستدلالي من نوع معين، أي ضمن إطار الحالات التي نعلم فيها إلى استنتاج قضية من قضية أو قضايا أخرى بحيث يكون دعم الأخيرة للسابقة أقل من دعم تام. كل حالة من هذه الحالات الاستدلالية تتخذ شكل حجة حيث تكون القضية المستهدفة من الدعم هي نتيجة الحجة والقضايا الداعمة لها هي مقدمات هذه الحجة. وبما أن الدعم غير تام في كل حالة من هذه الحالات، نستنتج عندها أنه بالنسبة لأي حالة من هذه الحالات، مهما كان دعم المقدمات للنتيجة قوياً، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً جداً، في أن تكون النتيجة كاذبة عندما تكون المقدمات صادقة. درجة الاحتمال هنا تتوقف على قوة الدعم. ومن الواضح أن قوة الدعم قد تختلف من حجة إلى أخرى، ولذلك فإن الاحتمال الاستقرائي ليس واحداً لكل الحجج.

يوجد أمران يبرزان من شرحنا السابق. أولاً، إن مفهوم الاحتمال الاستقرائي هو مفهوم علائقي. إنه لا يجد تطبيقه على نتيجة الحجة الاستقرائية وحدها، بل على هذه النتيجة في علاقتها مع المقدمات. فعندما أقول، مثلاً، إن الاحتمال كبير جداً أن فلاناً سيموت، لأنه تناول كمية كبيرة من السم، فإن مفهوم الاحتمال لا يطبق هنا على القضية «فلان سيموت» بما هي، بل على هذه القضية من حيث كونها ذات علاقة معينة بالقضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم». إذا أخذنا القضية السابقة وحدها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى على الإطلاق وبمعزل عن أي معلومات قد تكون لدينا، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقوله عنها هو أنها إما صادقة أو غير صادقة. ولذلك فلو طبقنا مفهوم الاحتمال عليها في هذه الحالة، لما كان بإمكاننا أن نقول سوى أن احتمال كونها صادقة (أو غير صادقة) هو $\frac{1}{2}$. ولكن إذا أخذناها الآن بالعلاقة مع القضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم»، أي كنتيجة لهذه الأخيرة، فإن احتمال كونها صادقة هو الآن أكثر من $\frac{1}{2}$ بكثير. وإن نقول هذا الأمر الأخير هو في الواقع أن نقول لأن فلاناً تناول كمية كبيرة من السم، فإن احتمال كون القضية «سيموت فلان» صادقة هو أقوى بكثير من احتمال أن تكون القضية «لن يموت فلان» صادقة. فالاحتمال هنا هو احتمال كون قضية ما صادقة

يتضمن تطبيقه على القضايا ومنها ما يتضمن تطبيقه على الصفات. فإذا قلت، مثلاً، إن الاحتمال ضئيل جداً في أن يتمكن يوسف من قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأن يوسف يتجاوز الثمانين من عمره، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على حجة إستقرائية معينة. وإذا قلت «لا يوجد أي احتمال في أن يتجاوز عمر أي إنسان المئتي عام» أو «الاحتمال كبير جداً أن توجد فنادق من الدرجة الأولى في بلد سيحي»، فإنني أطبق مفهوم الاحتمال هنا على قضايا معينة. وإذا قلت إن احتمال بلوغ إنسان سنه الخامسة والستين في هذا القرن هو $\frac{3}{5}$ ، أو قلت إن احتمال الحصول على قص من ورق اللعب هو $\frac{1}{13}$ ، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على صفات معينة. وفي الحالات التي نطبق فيها مفهوم الاحتمال على حجج إستقرائية ما، نتكلم على الإحتمال بالمعنى الاستقرائي أو على الاحتمال الاستقرائي. وفي الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على القضايا، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الاستيعمي أو المعرفي. أما في الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على الصفات، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الوصفي.

لنبدأ، أولاً، بشرح مفهوم الاحتمال الاستقرائي. يجد مفهوم الاحتمال بهذا المعنى تطبيقاً له ضمن إطار حجج من نوع معين، أي حجج من النوع الذي لا يبلغ فيه دعم المقدمات للنتائج مستوى الدعم التام. ففي حجج من هذا النوع لا نتوقع، أو بالأحرى لا يجوز أن نتوقع، أن يكون دعم المقدمات للنتائج أكثر من دعم جزئي. وما يعنيه ذلك هو أن صدق المقدمات في أي حجة من هذا النوع لا يحتم بالضرورة صدق النتيجة، أي أن العلاقة الدلالية بين المقدمات والنتيجة ليست من القوة بمكان بحيث أنه إذا صدقت المقدمات فلا يوجد أي احتمال في ألا تصدق النتيجة. فعندما أقول إن الاحتمال كبير جداً ألا يستطيع يوسف قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأنه يتجاوز الثمانين، فما أقوله هنا هو أن الحجة التي تكون مقدمتها «يوسف يتجاوز الثمانين من العمر» وتكون نتيجتها «يوسف لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق» هي حجة يبلغ فيها دعم المقدمة للنتيجة درجة عالية جداً. ولكن هذا الدعم ليس تاماً. فنحن هنا لا ننطلق من المقدمة «كل من يتجاوز عمره الثمانين لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق». ولا يمكننا أن ننفي قُبَلًا احتمال أن يقطع شخص يتجاوز عمره الثمانين مسافة ميل في خمس دقائق. إذن، عندما نفترض، كمقدمة، أن عمر يوسف يتجاوز الثمانين، لا يمكننا أن نستنتج بصورة يقينية تامة أنه غير قادر على قطع مسافة

عندما تكون قضية أخرى صادقة.

يمكننا، إذن، أن نعرّف الاحتمال الاستقرائي على الشكل التالي: الاحتمال الاستقرائي لحجة ما هو احتمال أن تكون نتيجتها صادقة على افتراض أن مقدماتها صادقة. من الواضح من هذا التعريف أن الاحتمال الاستقرائي ليس شيئاً يسند إلى النتيجة أو إلى المقدمات منفردة أو مجتمعة، بل يسند إلى علاقة الدعم بين المقدمات والنتيجة. إنه، بمعنى أكثر تحديداً، قياس لقوة الدعم الذي تقدمه المقدمات للنتيجة.

الأمر الثاني الذي يبرز من شرحنا هو أن الاحتمال الاستقرائي لأي حجة غير قابل للتغير. هذا يعني أن قوة الدعم التي تقدمها المقدمات لنتيجتها، وإن كانت تختلف من حجة إلى أخرى، كما رأينا، تظل على حالها ما دامت مقدمات الحجة هي ما هي. لنفترض أنني استنتجت أن لا أمل لإبراهيم في الحياة من المقدمات: إبراهيم مصاب بالسرطان ولم يكتشف الأطباء ذلك إلا في وقت متأخر جداً و 99,8 بالمئة من الذين يكتشف أمر إصابتهم بهذا المرض في وقت متأخر يموتون. لا شك هنا أن قوة دعم المقدمات للنتيجة عالية جداً. إن الدعم، في الواقع، يقترب من أن يكون تاماً. فهذه الحجة، إذن، قوية جداً، ولنقل إن قوتها هي ق (حيث «ق» يمثل القيمة العددية لدرجة الدعم). لا يمكن لـ ق أن تتغير من شخص لآخر أو من وضع معرفي لآخر. فما دمنا ننظر إلى النتيجة «لا أمل لإبراهيم في الحياة» من زاوية علاقتها بالمقدمات التي انطلقنا منها، فإن قيمة درجة الدعم (أي ق) تظل على حالها، بغض النظر عن وضعنا المعرفي تجاه صدق المقدمات أو صدق النتيجة. فلو افترضنا، مثلاً، أنه وصلتنا معلومات موثوق فيها تشير إلى أن علماء الطب اكتشفوا علاجاً لكل أنواع السرطان، وأنه علاج فعال في معظم الحالات وبغض النظر عن مدى تقدم المرض، فلن يغير هذا في شيء واقع كون المقدمات تدعم نتيجة الحجة المعنية إلى الدرجة المشار إليها بـ «ق».

ينقلنا هذا المثال الأخير إلى مفهوم الاحتمال الاستيممي أو المعرفي. إذا أخذنا القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم من مرض السرطان»، ليس من زاوية كونها نتيجة لمقدمات حجة معينة، بل من زاوية كونها مرتبطة بمعلومات معينة في حوزتنا أو بما نعرفه عن أشياء معينة، فإن احتمال أن تكون هذه القضية صادقة أو غير صادقة، في هذه الحالة، لا بد أن يختلف من وضع معرفي لآخر. فمن زاوية الوضع المعرفي للطبيب الذي يعالج إبراهيم، فقد يكون هناك أمل كبير في أن يشفى إبراهيم. لنفترض أن هذا الطبيب يعرف أن العلماء اكتشفوا علاجاً فعالاً لكل أنواع

السرطان، وأن هذا العلاج سيصير في متناول الأطباء في فترة وجيزة. إن معرفة من هذا النوع تحوّل الطبيب أن يعتبر أن الاحتمال كبير أن يشفى إبراهيم من مرضه. لنفترض الآن أن شخصاً آخر يعرف بإصابة إبراهيم بالسرطان، وأنه، حسب المعلومات الموجودة لديه، لا يوجد بعد، ومن غير المحتمل أن يوجد في المستقبل القريب، أي علاج فعال لهذا المرض. لا شك هنا أن احتمال أن تصدق القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم» هو احتمال ضئيل، من زاوية المعلومات المتوفرة لدى هذا الشخص.

ما توضحه لنا أمثلة من هذا النوع هو أنه عندما نطبق مفهوم الاحتمال على قضية، وليس على حجة، فإن درجة الاحتمال تتوقف على الوضع الاستيممي الذي ننظر من خلاله إلى هذه القضية. وبما أن الوضع الاستيممي ليس واحداً لجميع الأشخاص، أي بما أن المعلومات التي لدى شخص قد لا تتطابق مع معلومات شخص آخر، أو ما يعرفه شخص قد يجمله شخص آخر، فلا يمكننا أن نتوقع أن تكون درجة الاحتمال لقضية ما واحدة من زاوية كل الأوضاع الاستيممية.

من الواضح طبعاً أن أي قضية في ذاتها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى أو أي معرفة قد تكون لدينا، لا يمكن لاحتمال أن تكون صادقة أو غير صادقة أن يزيد أو ينقص عن $\frac{1}{2}$. فلو كنا، مثلاً، في حالة جهل تام لكل الحقائق الواقعية، ينتج عندها أن احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية واقعية يساوي احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية أخرى. ولكن نحن طبعاً لسنا في وضع جهل تام. فهناك أشياء كثيرة نعرفها، وما نعرفه قد يكون داعماً أو داحضاً لقضية ما إما بشكل جزئي أو بشكل تام، أو قد تكون هذه القضية مستقلة منطقياً عنه بشكل كامل. فإذا كان الأمر الأخير هو الحاصل، فعندها لا يكون لما نعرفه أي أهمية في تقرير صدق أو عدم صدق القضية المعنية وبالتالي في تقرير مدى احتمال كونها صادقة أو غير صادقة. فالقضية «توجد حياة بعد الموت»، مثلاً، هي قضية من هذا النوع. فليس بين المعلومات التي في حوزتنا أو بين الأشياء التي نعرفها الآن ما يدعم أو يدحض هذه القضية، جزئياً أو كلياً. ولذلك، فمن زاوية معرفية خالصة، إن احتمال كونها صادقة لا ينقص أو يزيد عن احتمال كونها كاذبة.

أما في الحالات التي لا تكون فيها هذه القضية مستقلة عما نعرفه، فإن ما نعرفه إما يكون داعماً (أو داحضاً) لهذه القضية بصورة جزئية أو داعماً (أو داحضاً) لها بصورة تامة. وإذا كان داعماً لها بصورة تامة، فعندها لا يوجد، من زاوية وضعنا المعرفي، أي احتمال ألا تكون القضية صادقة. ولو كان

الجامعات على اختلافها لا تقبل على العموم إلا الذين أنهموا دراستهم الثانوية بنجاح.

إذن، يوسف، الطالب الجامعي، أنهى دراسته الثانوية بنجاح. المقدمة في هذه الحجة تحتوي على المعلومات المناسبة التي في حوزتي، أي المعلومات المتعلقة بشروط القبول لدى الجامعات على اختلافها. والنتيجة هي القضية التي نقيس درجة احتمالها الابستيمي بالنسبة لهذه المعلومات.

ننتقل الآن إلى مفهوم الاحتمال الوصفي. هذا المفهوم، كما رأينا، يطبق على الصفات، وليس على الحجج أو القضايا. لنفترض أنني قلت أن احتمال الإصابة بالسرطان في المدن الصناعية هو أكبر من احتمال الإصابة به في المناطق الريفية. إذا كان كل ما أريد قوله هنا هو أن عدد الاصابات بهذا المرض في المدن الصناعية هو أكبر من عدد الاصابات به في الريف، يتضح عندها أن ما أقوله يشكل ادعاءً واقعياً بكل معنى الكلمة، وأن استعمال مفهوم الاحتمال في هذه الحالة هو استعمال وصفي، وليس استقرائياً أو ابستيمياً. بصورة أكثر تعمقاً، عندما نستعمل مفهوم الاحتمال لغرض إصدار حكم واقعي، وليس لفرض تعيين درجة الدعم الذي تقدمه مقدمات حجة لنتيجتها أو تقدمه المعلومات التي في حوزتنا لقضية ما، نكون عندها قد استعملنا مفهوم الاحتمال فقط بمعناه الوصفي. والحكم الواقعي الذي يترتب على استعمالنا المفهوم الوصفي للاحتمال يتخذ عادة الصيغة التالية: إن نسبة انتشار صفة معينة بين عناصر فئة معينة هي كذا أو كذا أو أن نسبة انتشار صفة معينة بين عناصر فئة معينة هي أكثر أو أقل من نسبة انتشارها بين عناصر فئة أخرى. ففي مثالي السابق ما أردت قوله هو أن نسبة انتشار السرطان بين سكان المدن هي أكثر من نسبة انتشاره بين سكان الريف. ولو قلت الآن «احتمال بلوغ إنسان مولود في هذا القرن سن الستين هو $\frac{7}{10}$ » فهذا أيضاً لا بد من أن يكون استعمال مفهوم الاحتمال ذا طابع وصفي فقط، هذا إذا كان كل ما أعنيه هو أن سبعين بالمئة من مواليد هذا القرن يبلغون الستين من العمر. ما أقوله، إذن، في هذه الحالة هو مجرد حكم واقعي مؤداه أن نسبة معينة من مواليد هذا القرن (70٪ على وجه التحديد) يتصفون بصفة معينة (صفة بلوغ الستين من العمر). يجب ألا يغيب عن بالنا هنا أن الحكم الواقعي الذي ينتج عن استعمالنا لمفهوم الاحتمال بمعناه الوصفي قد يكون مبنياً على معلومات معينة لدينا أو نتيجة لحجة استقرائية معينة. ولذلك إذا عملنا على تقويم هذا الحكم، فيكون للاحتمال، إما بمعناه الابستيمي أو بمعناه الاستقرائي، أهميته في عملية التقويم هذه.

الدحض، لا الدعم، تماماً، فعندها لا يوجد أي احتفال، من زاوية وضعنا المعرفي، أن تكون القضية صادقة. إذا اعتبرنا، مثلاً، القضية (د) داعمة للقضية (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتفال، مهما ضلّ ألا تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة. إذن (ق) يجب أن تكون صادقة، أي أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتفال ألا تكون (ق) صادقة. وإذا كانت (د) داحضة لـ (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتفال، مهما ضلّ، أن تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة وبالتالي أن (ق) كاذبة. وهكذا يتضح في هذه الحالة أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتفال أن تصدق (ق).

الصورة تختلف كلياً عندما يكون الدعم (أو الدحض) جزئياً. فإذا كان ما أعرفه (ولنسمّه «د») يدعم (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب، بالضرورة، صدق (ق). إذن، يوجد هنا، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال ألا تكون (ق) صادقة مهما كان دعم (د) لـ (ق) قوياً. وإذا كان ما أعرفه (ولنسمّه أيضاً «د») يدحض (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب عدم صدق (ق). إذن، يوجد في هذه الحالة، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال أن تصدق (ق)، مهما كان دحض (د) لـ (ق) قوياً.

يمكننا الآن على ضوء التحليل السابق أن نصل إلى تعريف محدد للاحتفال الابستيمي. مفهوم الاحتمال الابستيمي، كما هو واضح من تحليلنا، هو مفهوم نسبي. أن نقول أن احتمال أن تكون القضية (ق) صادقة هو كذا وكذا هو أن نقول: بالنسبة لمعرفة معينة أو لمعلومات معينة، أن احتمال أن تكون (ق) صادقة هو كذا وكذا. من الواضح، إذن، أنه بإمكاننا أن نعرف الاحتمال الابستيمي بواسطة الاحتمال الاستقرائي. ولنضع الآن هذا التعريف على النحو التالي: الاحتمال الابستيمي لقضية ما هو الاحتمال الاستقرائي لتلك الحجة التي تتكوّن من هذه القضية، كنتيجة، ومن تلك القضايا المحتوية على معرفتنا الواقعية المناسبة، كقدمات. المقصود هنا بالمعرفة الواقعية المناسبة لتلك المعلومات الصادقة التي في حوزتنا والتي لها أهمية بالنسبة لمسألة دعم القضية المعنية أو دحضها. إذا قلت، مثلاً، «يوسف، الطالب الجامعي، أنهى علومه الثانوية بنجاح»، فما أقوله على درجة عالية من الاحتمال بالنسبة لما أعرفه عن شروط القبول في الجامعات، على اختلافها. والاحتمال الابستيمي لها هو تماماً الاحتمال الاستقرائي للحجة:

حساب الاحتمال

القاعدة الثالثة: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) متكافئة منطقياً مع (م)، فإن احتمال (ق) = احتمال (م).

لنأخذ الآن القضايا الشرطية المنفصلة، أي القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق». إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فلا يمكن أن تصدقا معاً. إذن:

القاعدة الرابعة: بالنسبة لأي قضيتين (م) و (ق)، إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فإن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق).

لو أخذنا، مثلاً، القضيتين «عادل في لندن» و «عادل في باريس» فلا شك أن الواحدة تستبعد الأخرى، لأنه لا يمكن لشخص أن يكون في لندن وفي باريس في آن واحد. ولو افترضنا أن احتمال الأول يساوي $\frac{1}{4}$ والثانية $\frac{1}{8}$ ، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الرابعة أن احتمال أن يكون عادل في لندن أو أن يكون في باريس يساوي $\frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ ، أي $\frac{3}{8}$. بإمكاننا الآن، انطلاقاً من القاعدة الأولى والرابعة أن نصل إلى:

القاعدة الخامسة: احتمال (لا - ق) = 1 - احتمال (ق).
نصل إلى هذه القاعدة عن طريق الخطوات التالية:
1 - احتمال (ق أو لا - ق) = احتمال (ق) + احتمال (لا - ق) (القاعدة الرابعة).

ولكن بما أن «ق أو لا - ق» تحصيل حاصل، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الأولى أن:
2 - احتمال (ق أو لا - ق) = 1.
بإمكاننا الآن أن نستنتج من (1) و (2) أن:
3 - احتمال (ق) + احتمال (لا - ق) = 1.
ولكن هذا الاستنتاج الأخير يقودنا بالضرورة إلى:
4 - احتمال (ق) = 1 - احتمال (لا - ق).

لا يمكن تطبيق القاعدة الرابعة، كما رأينا، إلا في الحالات التي تكون فيها الأجزاء البسيطة للقضية الشرطية المنفصلة مستبعدة لبعضها ولكن نحن نعلم أن هناك قضايا شرطية منفصلة لا تكون أجزاؤها البسيطة مستبعدة لبعضها، كالقضية «إما عادل زار لندن هذا الصيف أو عادل زار باريس هذا الصيف». نحن بحاجة، إذن، إلى قاعدة أهم من القاعدة الرابعة يمكن تطبيقها على كل القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق»، وهذه القاعدة هي:

القاعدة السادسة: احتمال (م أو ق) = (احتمال م + احتمال ق) - احتمال (م و ق).

مفهوم الاحتمال، كما رأينا، إما يطبق على الحجج أو على القضايا أو على الصفات، فيكون الاحتمال إما استقرائياً أو استبصارياً أو وصفيًا. وتشترك هذه الأنواع الثلاثة من الاحتمال في شيء أساسي ألا وهو خضوعها كلها للنظرية الرياضية في الاحتمال. هذه النظرية تعرف عادة بحساب الاحتمال. لن يسمح لنا المجال هنا بتناول كل قواعد حساب الاحتمال وكيفية خضوع كل نوع من أنواع الاحتمال لها. ولذلك سنكتفي بالتركيز على القواعد الأساسية لحساب الاحتمال وكيفية تطبيقها على القضايا. توجد أمور ثلاثة تجدر ملاحظتها هنا. أولاً، إن قواعد الاحتمال تقول لنا كيف ترتبط درجة الاحتمال لقضية مركبة بدرجة الاحتمال للقضايا البسيطة التي تشكل أجزاء هذه القضية المركبة، ولكنها لا تقول لنا كيف نقرر درجة الاحتمال لأي قضية بسيطة. ثانياً، إن قيم الاحتمال تتراوح من صفر إلى واحد. ثالثاً، توجد فئتان فقط من القضايا المركبة حيث لا تتوقف درجة احتمال القضية المركبة على درجة أجزائها البسيطة، فئة القضايا التحليلية (أي فئة القضايا التي هي تحصيل حاصل) وفئة القضايا المتناقضة. فعندما تكون القضية تحصيل حاصل، كما في قولي «إما أمطرت أو لم تمطر»، فلا يمكن لها إلا أن تكون صادقة بغض النظر عن قيمة الصدق التي لأجزائها البسيطة. لا يوجد، إذن، في هذه الحالة، أي احتمال على الإطلاق ألا تكون هذه القضية صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو واحد. وإذا كانت القضية متناقضة، كما في قولي «يوسف أعمى ولكنه يبصر»، فلا يمكن لها إلا أن تكون كاذبة، وبالتالي لا يوجد أي احتمال أن تكون صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو صفر.

توجد لدينا الآن قاعدتان مهمتان من قواعد حساب الاحتمال:

القاعدة الأولى: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) تحصيل حاصل، فإن احتمال (ق) = 1.
القاعدة الثانية: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) متناقضة، فإن احتمال (ق) = صفر.

لنفترض الآن أن لدينا قضيتين متكافئتين منطقياً، ولنسمهما «م» و «ق» على التوالي. لا يمكن منطقياً أن تختلف قيمة صدق (ق) عن قيمة - صدق (م)، لأنها تحتويان على نفس المعلومات تماماً بحكم تكافؤهما المنطقي. إذن، ما يدعم (ق) يدعم (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس، وما يدحض (ق) يدحض (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس. ولذلك:

احتمال [(1 أو 3 أو 5) و (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)]

احتمال (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6).

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

$$\text{احتمال (1 أو 3 أو 5)} = \frac{1}{6} + \frac{1}{6} + \frac{1}{6} = \frac{1}{2}.$$

ولو بقينا الآن مع نفس المثال، فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم زوجي على افتراض أنني سأحصل على 3 أو 6؟ احتمال (2 أو 4 أو 6 على افتراض 3 أو 6) =

احتمال [(2 أو 4 أو 6) و (3 أو 6)]

احتمال (3 أو 6)

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

احتمال (6)

$$\frac{1}{2} = \frac{\frac{1}{6}}{\frac{2}{6}} = \frac{\text{احتمال 6}}{\text{احتمال (3 أو 6)}}$$

هنا أيضاً نجد أن نتيجة تطبيقنا لتعريف الاحتمال الشرطي تتفق كلياً مع ما نعرفه باستقلال عن هذا التعريف.

يُمكننا الآن أن نستنتج من تعريفنا للاحتمال الشرطي:

القاعدة السابعة: احتمال (ق و م) = احتمال (ق) × احتمال (م) على افتراض أن م.

لنفترض الآن أن القضية «ق» مستقلة عن «م»، أي أنه لا أهمية لـ «ق» في تقرير قيمة احتمال «م». في حالة من هذا النوع احتمال (ق على افتراض أن م) يساوي احتمال (ق). هذا يقودنا إلى القاعدة الثامنة التي تقول: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) مستقلة عن (م) والعكس بالعكس، فإن احتمال (ق و م) = احتمال (ق) × احتمال (م).

مصادر ومراجع

- Carnap, R., Logical Foundations of Probability, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962.
- Cox, R., T, The Algebra of Probable Inference, Baltimore, 1960.
- Kneale, W., Probability and Induction, London, Oxford, Univ. Press, 1952.
- Pap, A., An Introduction to the Philosophy of Science, Glencoe, Ill., The Free Press, 1962.
- Skyrms, Brian, Choice and Chance, Belmont, Calif., Dickenson Publishing Co., 1966.
- Von Wright, G. H., A Treatise on Induction and Probability, Patterson, N. J., Littlefield Adams and Co., 1960.

عادل ضاهر

الوصول إلى هذه القاعدة عملية معقدة لا مجال للخوض فيها هنا. ولكن بإمكاننا أن نختبر صحة هذه القاعدة باستعمال بعض الأمثلة. لنأخذ، مثلاً، القضية «ق أو ق». ان احتمال (ق أو ق)، حسب ما تقوله القاعدة السادسة يساوي احتمال [(ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق و ق). ولكن بما أن القضية «ق و ق» متكافئة مع «ق»، نستنتج، إذن، بواسطة القاعدة الثالثة أن احتمال (ق و ق) = احتمال (ق). انطلاقاً من هذا نصل إلى النتيجة احتمال (ق أو ق) = [احتمال (ق) + احتمال (ق)] - احتمال (ق). ولكن هذه الأخيرة تقود إلى: احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق). ونحن نعرف أن هذه النتيجة الأخيرة صحيحة، لأن «ق أو ق» متكافئة مع «ق»، إذن، احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق).

لنختبر الآن صحة القاعدة السادسة باستعمال مثال آخر. لنفترض أنه يوجد عشرة أشخاص يدرسون المنطق ومن بينهم يوسف وعلي وأن شخصاً واحداً فقط منهم لن يجتاز المادة بنجاح. لنأخذ «ق» على أنه يمثل القضية «علي لن يجتاز المادة بنجاح» و «م» على أنه يمثل القضية «يوسف لن يجتاز المادة بنجاح» ما هو في هذه الحالة احتمال (م أو ق)؟ انطلاقاً من القاعدة السادسة احتمال (م أو ق) = [احتمال (م) + احتمال (ق)] - احتمال (م و ق). ولكن احتمال (م) وكذلك احتمال (ق) هو $\frac{1}{10}$ ، واحتمال (م و ق) يساوي صفرًا، إذ لا يمكن لـ (م) و (ق) أن تصدقا معاً انطلاقاً من افتراضنا أن واحداً فقط لن يجتاز المادة بنجاح. وهكذا يتضح أن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق)، أي $\frac{1}{5}$.

لنأت الآن إلى قاعدة الاتصال، أي القاعدة المختصة بالقضايا التي لها الصورة المنطقية «م و ق». ولكن من الضروري، قبل المباشرة بمعالجة هذه القاعدة، أن نتناول موضوع الاحتمال الشرطي. يتخذ تعريف الاحتمال الشرطي الصيغة التالية:

$$\text{احتمال (ق على افتراض أن م)} = \frac{\text{احتمال (ق و م)}}{\text{احتمال م}}$$

لنختبر صحة هذا التعريف بواسطة بعض الأمثلة. لنفترض أنه توجد ست أوراق يانصيب مرقمة من 1 إلى 6. فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم فردي على افتراض أنني سأحصل على ورقة من هذه الأوراق الست؟ هنا نعرف طبعاً بدون اللجوء إلى تعريف الاحتمال الشرطي أن الجواب هو $\frac{1}{2}$. ولو طبقنا الآن هذا التعريف، فلا بد من الوصول إلى نفس النتيجة. انطلاقاً من هذا التعريف:

$$\text{احتمال (1 أو 3 أو 5 على افتراض 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)} =$$

إحراج

Aporie
Aporia
Aporia

الاحراج اصطلاح مستحدث في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. وقد خرج من دائرة الاستعمال الشائع في ميدان السلوك العام ليدخل حقل التفلسف. وبفسن الطريقة اخترق حدود دلالاته اللغوية ليتمدد في حدود الدلالة الفلسفية.

يرجع اصطلاح إحراج إلى مصدر ثلاثي هو « حرج » والحرج أصلاً يعني الإثم. لكنه يعني أيضاً الضيق أو أضييق الضيق. يقال رجل حرج أي ضيق الصدر. لكن الحرج يضيق أخلاقياً فيصبح إثمًا أو يتقلص احتماله فيتحول ضغطاً.

ولا يبعد المعنى الفلسفي عن أفق الدلالة اللغوية. لكن الاحراج حالة وقوف الفكر أمام ضغط إشكالي يربك قدرته على الفهم ويقيد قدرته على النفاذ إلى معرفة صحيحة متجاوزاً معرفة خاطئة. والفسحة متصلة بين الخطأ والخطيئة، بين المعرفة والسلوك. إلا أنها فسحة متعددة الاحراجات. مع ذلك تندد الدلالة الفلسفية عن دلالة اللغة لتلقي ضوءاً يكشف أفقاً دلالياً جديداً في اللغة. يمكن التمييز فلسفياً بين مستويين للإحراج:

(أ) الاحراج الفلسفي، وينقسم إلى:

أ/ 1 - إحراج فلسفي عام

أ/ 2 - إحراج معرفي

أ/ 3 - إحراج منطقي

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

(أ) الإحراج الفلسفي:

أ/ ١ - فالإحراج الفلسفي عموماً يرتطم الفكر بإشكالية جذرية، مثل لماذاثية المعنى أو البحث اللانهائي عن « المعنى » الحامل للوجود والفعل فردياً وجمعياً معاً حيث الوجود الاجتماعي لا يستغرق معاناة الحيرة الكينونية أو يستنفذها.

ولا ينبع هذا النوع من الاحراج من الطبيعة المتناقضة للإشكالية فقط - سواء أكانت ذاتية في مستوى تصورنا لموضوع ما أم موضوعية تتعلق بتناقضية الموضوع ذاته كظاهرة منفصلة عنا - وإنما ينتج عن الطاقة السؤالية اللامحدودة للكوجيتو أو الأنا المفكرة للانسان.

الإحراج الفلسفي هو لحظة انهيار تام في قدرة ملكة الحكم أو

هو لحظة على التساوي في حالة ما وراء المعيار.

أ/ 2 - أما الإحراج المعرفي: فهو اصطدام الفكر الفلسفي أو العلمي أو الفني أو العادي بإشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود. وهذا يستدعي فرضيات مختلفة عن الفرضيات التي تحكمت بمسار الفكر حتى لحظة المازق أو ارتطام جدارتها العقلانية - تبريرها - أو منطقيتها بصخرة الحدث أو الواقعة الجديدة.

لذلك يتلاحم الإحراج المعرفي مع الإحراج المنطقي ويتم فصل معه.

أ/ 3 - تجلّ الإحراج المنطقي في الفلسفة القديمة عند اليونان عبر حجج زينون المضادة للحركة والتي تقوم على فرضية « القسمة الثنائية ». فالحركة مستحيلة لأنها تستدعي قطع نصف المسافة الفاصلة بين حدين. ونصف المسافة يتطلب قطع نصف النصف وهكذا إلى أن يتطابق الحد الأول مع ذاته وتمتنع حركته.

وقد اتخذت مسألة الثنائية دلالة أكثر دقة في المنطق الأرسطي خلال قياس الاحراج Dilemma-Dilemme. ويقوم هذا القياس على أساس مزدوج محمول على احتمالين لا ثالث لهما. لأنه ينطلق من قضية عنادية أو تبادلية Alternative ذات حدين يفرض إنكار أحدها إثبات عكسه. ويسمى عندئذ الاحراج الدقيق أو الثنائي الاحتمال.

مثل: إما أن تكون الفلسفة ضرورية أو ليست ضرورية. ومن الممكن لقياس الاحراج العنادي أن يكون حلياً أو شرطياً. كما يمكن إطلاقه على الاستدلال في قضية تبادلين تتضمن احتمالات أكثر من ثنائية.

واذا وحدنا فلسفة المعرفة والمنطق مع المعرفة العلمية بالدلالة الكانطية يمكن الإشارة عندئذ إلى الاحراج النقدي أي نقائص العقل الخالص في الفلسفة النقدية عند كانط.

ولكن هل استطاع الاحراج النقدي الكانطي والارتكاسات الجدلية والظاهرية التالية عليه أن يلغي الاحراج الميتافيزيقي؟

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

لا ينبع الإحراج الميتافيزيقي من الوعي الوعي لذاته - الموقف المعرفي الذاتي - كما لا يتولد من طبقات نفسية سحيقة الغور - الموقف البسيكولوجي - لكنه يحضر من الخارج أي المحيط الموضوعي للانسان. بصفة ثابتة يأتي الإحراج الميتافيزيقي من ثلاثة مستويات إدراكية:

- لحظة صمت الأشياء، السابقة على الدهشة والانتباه.

- معنى الأشياء، لماذاثية المعنى، انهيار قواعد الكوجيتو

ومحولاتها.

الوجود مادياً أو كان نتيجة تترتب على معلومات سبق وجودها .

ومن أمثلة الاكتشاف، اكتشاف كل من: كريستوف كولومبوس لجزر الهند الغربية، وبول لانجر هانز لرمون الانسولين الذي تفرزه بعض أجزاء البنكرياس عام 1869، واكتشاف سير الكسندر فلمنج للبنسلين عام 1928 .

ومن أمثلة الاختراع:

اختراع غراهام بل للتليفون، واختراع أديسون للمصباح الكهربائي، واختراع جيمس وات للآلة البخارية . ولا شك في أن قدرة إبداع المخترع، يحددها كل من مستوى قدرته الإبداعية ومستوى التقدم الذي بلغه مجتمعه بوجه عام، ومقدار تمثل الفرد للإبداعات السابقة والاستفادة منها بوجه خاص .

وذلك لأن إبداع المخترع إنما يقوم على أساس من جهود السابقين عليه في مجال إبداعه وتراكم الخبرات التي تؤدي الى ظهور الاختراع في وقت بعينه، ويذكر اوغبرن Ogburn على سبيل المثال، 12 شخصاً ساهموا في تنمية الآلة البخارية وتطويرها بين عامي 1603 و 1785، عندما أعطاهما وات Watt صورتها المتميزة، مما يؤكد انه رغم انتساب الآلة البخارية الى وات، إلا أنه من غير المعقول أن نتصور عدم حدوث الثورة الصناعية التي تترتب على اختراع الآلة البخارية، لو أن وات كان قد توفي في طفولته، أو قبل إنجاز اختراعه .

ومن أبرز أمثلة تراكم الخبرات المؤدية الى الإختراعات: تزامن الإختراعات التي يتوصل اليها - في وقت واحد - باحثون مستقلون، في مناطق متباعدة من العالم . ويصل ما يُحصبه اوغبرن في هذا الصدد الى 148 حالة من حالات تزامن الاختراعات والاكتشافات .

ولا نستطيع أن نغفل في هذا الصدد ما يقدمه وجود مخترعات تساعد على تقوية قدراتنا على المعرفة أو على إجراء المشاهدات مثل الميكروسكوب والتليسكوب والسيكروسكوب (أو المرقب الطيفي) ومختلف الأدوات الكهربائية والميكانيكية، فضلاً عن أدوات التصوير وتسهيلات الطباعة والنشر وأساليب التخاطب المختلفة الشخصية والجماعية التي تساعد على سرعة الاتصال بين العلماء، وتوسع من دائرة المنتفعين بالعلم - لا نستطيع أن نغفل دور هذه المخترعات في تهيئة مناخ ملائم لظهور مزيد من المخترعات . (انظر مادة إبداع أو خلق) .

عبد الحليم محمود السيد

- القصور الذاتي كمبدأ كلي يحكم الفعل والإنفعال والأفعال والتفاعل، والقول والتقول والأقوال والتقاويل، بالتالي العقل والتعقل والعقلنة .

ولأن هذا المستوى من الإحراج موضوعي خالص من حيث النشأة فإن الانتباه إليه أو إدراكه بعد معاناته يتطلب قابلية تفلسفية متميزة من حيث المعاناة والإدراك والتعقل ثم الصياغة الفلسفية .

ويمكن التنبيه إلى أن إشكالية المعنى التي نكتسح عاصفتها الوعي وتزعزعه هي الحامل الكبير - التأسيسي للإحراج الميتافيزيقي . يقود الإحراج الميتافيزيقي بوصفه «إحراج معنى» إلى مستويات إحراجية لا محدودة من حروف اللغة إلى تلافيف الدماغ وتوترات اللسان ورسومات الكلمات الكتابية على شرائح الورق القابل للتلاشي .

فالكينونة والمعاناة والتفكير واللغة والكتابة والقراءة والاستقراء والصمت، حدود تحيل بدورها إلى آفاق تؤدي إلى مواقف متباعدة تشترك في وقوفها فوق سهل جر الإحراج الميتافيزيقي . بعض الفلاسفة أنشأ منظومات كلية في محاولة إحاطة انتهت بفاجعة، وبعضهم خرج إلى أفق اللامشروط واللامعقول، وبعضهم سكت ليقول تطابقاً مأساوياً مع الصمت، وبعضهم ركز على الإحراج الواقعي في مشروع خلاص إجتماعي، وتناقلت المحاولات بعد المحاولات، لكنه يبقى هناك خارجها متخارجاً عنها يلقي قفاز تحديه امام الانسان الذي لم يصبح إنساناً بعد فكيف يكون إنسان الانسان أو ما بعد - الانسان في الانسان ؟

على هذا النحو يعتبر الإحراج الميتافيزيقي شرط الفلسفة - وسبب التفلسف - في عظمتها ومأساتها معاً .

محمد الزايد

إختراع

Invention Invention Entdeckung

هو إنتاج ابداعي للفرد يتمثل في تأليف أو مركب جديد من الأفكار يتمثل غالباً في شيء جديد له وجود مادي، أو في إدماج جديد لوسائل، أو مبادئ أو عناصر، من أجل تحقيق غاية معينة .

وهو على عكس الإكتشاف Discovery الذي يطلق على المعرفة الجديدة بأشياء كان لها وجود من قبل، سواء كان هذا

إختيار

Choix
Choice
Wahl

إن الإختيار هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والروية. وقد ميز المفكرون منذ القدم بين الأفعال الاختيارية أو الإرادية والأفعال التي لا تدخل للإرادة فيها، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة في «تدبير المتوحد»: «والإنسان لأنه من الأسطقات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا إختيار له فيها كالهوي من فوق، والإحتراق بالنار وما جانشه... والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان بإختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل بإختيار» وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن روية».

غير أن مثل هذا التصنيف، وإن كان له ما يبرره من الناحية الفيزيولوجية المحض، لم يمنع قيام جدل لاهوتي وفلسفي وسوسيولوجي لم ينته الى أيامنا: هل يختار الإنسان فعلاً أعماله؟ هل هو فعلاً سيد مصيره؟ هل تترك المجتمعات الحديثة أي خيار للفرد أم توضبه وتكيفه حسبما تريده أن يكون؟

في مطلع القرن الخامس الميلادي نادى بيلاج بأن الإنسان سيد مصيره ويملك حرية الإختيار، وهو الصانع الوحيد لأفعاله. وقد تصدى القديس أوغسطين لليلاجية مشدداً على أن لا خلاص للإنسان بأفعاله وحدها دون موهبة إلهية مجانية هي النعمة، وبالتالي فإن الإختيار الأخير هو لله وحده. ومع نشأة الكلام في الاسلام وانتشار الفرق طرحت بعنف مشكلة الإختيار الإنساني، وقد رد المعتزلة بشدة على فكرة الجبرية التي قال بها الجهميون خصومهم، وشددوا على حرية إختيار الفرد لأفعاله، وأنه الفاعل الحقيقي للأفعال التي يعرف كيفية حدوثها، وجعلوا من الإختيار الفردي الشرط الأساسي للعدالة الإلهية

أما توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، فقد شدد على وجود القدرة على الإختيار لدى الإنسان إذ أنه يستطيع إختيار شيء أو نقيضه، وقد جاءته هذه القدرة على الإختيار بين الأمور المتناقضة من عدم تمكنه من إدراك الخير المطلق إدراكاً كاملاً وواضحاً. ومن هنا فقد كانت قدرة الإختيار هذه هي وسيلته من أجل الوصول الى خير محدود، أي أن حرية الإختيار تأتي دوماً من المسافة القائمة بين الغاية الأخيرة التي تنشدها النفس والوسائل المحدودة التي يلجأ إليها الإنسان لبلوغ

هذه الغاية، وبدون هذا التوتر الدائم بين الواقع والغاية لا توجد حرية إختيار. ويبدو أن ديكارت يرد، بعد أربعة قرون، على مثل هذا المفهوم لحرية الإختيار حين يقول في التأمل الرابع من تأملاته: «أما الإرادة أو حرية الإختيار التي أختبرها في نفسي، فهي كبيرة جداً بحيث لا أتصور غيرها، أوسع منها ولا أعظم.. حريتي ليست بأن أكون غير مبالٍ بالأمر، فيستوي الضدان لدي، بل الأولى أن يقال أن حريتي في إختياري أحد الطرفين، وإيثاري إياه على الآخر، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه، إما لأني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق، وإما لأن الله قد دبرني هكذا لأميل إليه».

أما في القرن العشرين، وبسبب طغيان المدارس الطبيعية في علم النفس كالمدسة السلوكية والتحليل النفسي فقد كان التشديد على الدوافع الخفية وأوليات الدفاع التي تكمن وراء السلوك البشري للتكيف مع المحيط الإجتماعي فققدت مشكلة الإختيار الكثير من دورها أو قلقل بأن المشكلة طرحت بإشكالية جديدة مختلفة ورغم أن الوجودية والشخصانية شددتا على أهمية دور الإختيار والإلتزام بالإختيار، إلا أن الفكر الغربي، مع البنائية، حاول التفكير في الوجه الخفي غير المفكر فيه الكامن وراء كل ما نتوهمه من إختيار.

إن مشكلة الإختيار ستظل مطروحة فهي مرتبطة بمشكلة حرية الفرد وهي تطرح بشكل ملمح في عالم يمكن أكثر فأكثر وتسيطر عليه وسائل الإعلام الموجهة، ولقد كانت هذه المشكلة محور إشكالية مدرسة فرنكفورت وبشكل خاص عند مركز وهابرمس.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، تدبير المتوحد في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1977، طبعة ثانية.

- Zima, Pierre, L'Ecole de Francfort, Editions Universitaires, Paris. 1974

جورج زيناتي

إخلاص

Loyauté
Loyalty
Treue

الإخلاص منافع للرياء والنفس، والإحتيال، والخداع،

على سبيل المجاز، حتى ولو دُعي كذلك عند العامة أو عند بعض الفلاسفة. من متطلبات جوهر الإخلاص أن لا يضع لذاته حدوداً. فالإخلاص الذي ينوي بطلان ذاته بعد مرور مرحلة من الزمن، أو بعد إنهاء عمل ما، هو باطل من أصله.

الإخلاص، تكراراً، هو انحراط الشخص الإنساني بكامل مكوناته في صيرورته، المتواصلة بالضرورة، تحقيقاً لذاته تحقيقاً منزهاً عن النش والكذب والرياء، وهادفاً إلى بلوغ أقصى الصراحة والصدق والصفاء.

أما المسائل التي يثيرها عملياً هذا المفهوم للإخلاص، والتي تبلوره وتتلور هي في نفس الوقت إذا ما طرحت ونوقشت بالقدر الكافي من الوضوح، فإنها كثيرة، نورد منها ما قل ودل.

أ) مسألة إتصال Continuité «الأنا». الصيرورة تغير وكثرة، مما يشكل خطراً على وحدة «الأنا». لذا غالباً ما يطرح هذا السؤال: إذا كانت الأنا ليست حالة جامدة، وإنما تطور دائم، هل هناك اتصال في تعاقب الأحوال الذي تفرضه الصيرورة؟ أم لكل حال، في كل برهة، «أناها» لا علاقة لها بما قبلها ولا بما بعدها؟ واستنتاجاً، فلا «أنا» الأسس مسؤولة عن «أنا» الحاضر، ولا «أنا» الحاضر مسؤولة عن «أنا» الماضي أو «أنا» المستقبل. وإذا ذلك يصبح الإخلاص، كما سبق تحدده، ضرباً من الوهم المستحيل. لا سيما وأن الإخلاص ينفذ، في هذه الحال، وعداً والتزاماً، في الحاضر، بمستقبل لا نملكه وليست لنا أية ضمانات بأنه سيتجاوب مع ما نحن له في الوقت الذي نعد ولنلتزم، بالإضافة إلى أنه كثيراً ما تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

بالطبع، التبعية المطلقة، بالنسبة إلى «الأنا»، نظرية متطرفة غير واردة فعلاً، وإن نادى بها بعض التطويرين المغالين. إن «للأنا» هوية واتصالاً، أو هوية متصلة، وهي «على الرغم من أنها في صيرورة مستمرة، وحدة تقوم على تداخل أحوالها المتعاقبة، وعلى بقاء ماضيها في حاضرها، وعلى بدء مستقبلها من حاضرها أيضاً. إنما هذه الهوية الموحدة والموحدة، أي هذه الوحدة المتطورة، ومن حيث أنها متطورة، لا تمنع تسلسل الخطر على استمرارية الإخلاص. إذ أن التطور، إن في داخل الأنا، أي التطور الذاتي، أو في الأوضاع الخارجية التي تؤثر فيها وعليها، هذا التطور، في شكله المذكورين، من شأنه أن يخلق ظروفاً جديدة يجد فيها الرجل المخلص ما يبرر إعفائه من مسؤولية التزامه السابق، أي الإلتزام الذي التزمه لدى أولى

والكذب. بينه وبين الصدق قرابة معنى، وكذلك أيضاً بينه وبين الصراحة. وقد يلتقي مفهومه، أحياناً، بمفهوم الوضوح وبمفهوم الأمانة، وبمفهوم الصفاء.

يقول الدكتور جيل صليبا (المعجم الفلسفي) «والفرق بين الإخلاص والصدق، أن الصدق أصل والإخلاص فرع، وأن الإخلاص لا يكون إلا بعد الشروع بالعمل».

أن يكون الصدق أصلاً والإخلاص فرعاً، فهذا أمر لا يصح إلا في ظروف معينة، أو في حال اعتماد مفهوم للإخلاص محدود الآفاق والمرافق. في رأينا أن الإخلاص التزام يعنى كل الطاقات الشخصية لدى الشخص الإنساني ويوجهها سلبياً وإيجابياً: سلبياً، في سبيل درء كل نزعة إحتيالية خداعة، وإيجابياً، في سبيل تحقيق الصراحة والصدق والصفاء في كافة ما يصدر عنه من أقوال وأعمال. وبتعبير آخر، الإخلاص موقف حياتي مستمر الصيرورة يلتزم به المرء، ظاهراً وباطناً، مستنفراً جميع معطيات وجوده لتحقيقه والتعبير عنه عبر مجمل سلوكه، أي في ظنونه، كما في تفكيره، كما في أقواله، كما في أفعاله. الإخلاص إذن مسار لا يكتب له النجاح إلا إذا أدخل في مسيرته وتحت سيطرته معطيات الشخص والعناصر المتكون منها بكاملها وتماها. وانطلاقاً من هذا المفهوم نجد أنه من الأصح القول: «إن الإخلاص أصل، والصدق فرع»، خلافاً لما يراه الدكتور جيل صليبا.

ورب سائل: لماذا التحفظ البادي في التعبير: «نجد أنه من الأصح القول...؟»؟ الجواب هو: إن ماهية الإخلاص هي أبعد وأعمق من أن يكون أصلاً للصدق أو فرعاً منه. وما هذه المقارنات إلا تقريبات للدنو من الحقيقة، لا لبلوغها. لذا، فمدلولها رهن مقارنة الواحدة مع الأخرى كي يصحح ويكمل بعضها بعضاً. وقد لا يسلم من الخطأ الجرم القاطع الجاعل من الصدق أصلاً للإخلاص فرع منه، أو العكس.

أما أسلم طريق لاكتناه ماهية الإخلاص فهي التفتيش عنه، على ضوء نواة المعرفة السابقة التي لنا به، متتبعين إياه في بعض من ظاهراته عبر المسائل التي يطرحها.

ولسلوك هذا الطريق ينبغي أن نخطى مفهوم الإخلاص المجزأ أو المؤقت، أي الإخلاص الذي يبدأ في وقت محدد وينتهي في وقت محدد، الذي يبدأ مع الشروع بعمل معين وينتهي بنهاية هذا العمل. إنما نجد في حياة كل أمرء كمية، تكبر وتضجر باختلاف الأشخاص، من مثل هذه «الاخلاصات» المرحلية، المتقطعة عن عمد وقصد. إنما لا يصح إطلاق لفظ الإخلاص على هذا النوع من التصرف، ولو

معظم الدوافع التي تسبّر تصرفات المرء، الأمر الذي يجعل الإنسان أكثر الأحيان يجهل تسببات وتعليلات تصرفه. فلا يدري بالضبط إذا كان يتصرف بإخلاص، أم لا. وعلى الرغم من هذا الجهل لذاته، الجهل لبناته الخفية حتى على ذاته، يجب على المخلص أن يواصل المضي قدماً، حتى النهاية، في تحقيق الإخلاص الذي أخذ على عاتقه تحقيقه، ولو اختلط عليه وجه الإخلاص، فبلغ به الشك إلى النبل من أمانته لنواياه. هذا الوضع النفسي المتميز بعدم وضوح الرؤيا من جهة، وبواجب مواصلة الالتزام من جهة أخرى، كافٍ للتأكيد مرة أخرى أن في الإخلاص مجازفة لا مفر منها.

هـ) إن ما سبق عرضه كشف لنا، عينياً ووجودياً، أن الإخلاص ليس التزاماً مرحلياً مبنياً على معرفة مسبقة واضحة لموضوع الالتزام، بل هو انضواء الشخص، بجميع مكوناته، في صيرورة وجوده المتواصلة، بلوغاً إلى أكمل درجة ممكنة من صياغة الذات وتكاملها عبر جمٍّ من المحبة الصافية، محبة الحقيقة ومحبة الآخرين. ومن حيث أنه كذلك، فالإخلاص مجازفة كيانية تتطلب المعرفة حيث الجهل أعم، تتطلب الأمانة حيث المنزلقات التي قد تطيح بها وفيرة، تتطلب الاعتراف بها من شاهد أكثر الأحيان ضنين بمثل هذا الاعتراف، تتطلب النجاح حيث الإخفاق يهدد كل خطوة من خطواتها.

وما يجعل الإخلاص أشد صعوبة هو ميلنا إلى أن نطلبه من الآخرين كاملاً وفي كل لحظة، بينما هو جهد تدريجي، يتعثر وينهض مراراً وتكراراً، عبر تاريخ وجود كل شخص، هادف إلى بلوغ مرتبة منه تبقى دون المرتجى مهما سمّت. ونلمس هذه الصعوبة، بنوع خاص، في فلسفة علم التربية الأخلاقية عندما يجبهنا السؤال: هل المربي المخلص هو ما طابقت أقواله أفعاله؟ من المستحيل أن تتم هذه المطابقة بصورة كاملة، الأمر الذي حل الفيلسوف الأخلاقي، سينيكا *Seneca*، إلى القول لحل هذه المشكلة: «أنا أنكلم عن الفضيلة وليس عن ذاتي»، قالها انقاة لاعتراض عليه بأن مسلكه لا يطبق ولا يطابق تعاليمه. أي دفعاً لاتهامه بأنه غير مخلص.

الإخلاص، كما رأينا، التزام حيائي أكثر مما هو تصور Concept نظري. لذا، لم نعوّل، في شرحنا معناه، على التحاليل النظرية إلا بقدر يسير، بل أثّرنا اقتفاءً في المجالات الحياتية حيث يمكن التقاطه، كما يلاحظ القارئ بصورة أقرب إلى مفهومه الحقيقي.

اسطفان صقر

خطواته على طريق الإخلاص. لذا، فالإخلاص مجازفة وجودية لا مفر منها، محفوفة طريقها بالشك، وبالتطير، وبمختلف إمكانات الإخفاق التي ترصدها، ولكنها مجازفة تستحق الرهان.

ب) ولو نظرنا إلى الإخلاص من منظور مشكلة المطابقة بين النية والأعمال، نجد ما يعزز كون الإخلاص صيرورة ومجازفة. من المعروف أن الأعمال تعتبر تعبيراً عن النيات. ولكن العمل، من حيث هو تعبير، هو أيضاً شرح، ومن حيث هو تعبير شارح يقتضي، لادراك ما يعني، التفسير. ولكن العمل التعبير الشارح، له، كيفما جاء، أكثر من معنى. وعندما يتدخل التفسير لدليل له أكثر من مدلول، يصبح وقوع الاختيار على مدلول غير مقصود في النية ممكناً. وإذا ذاك ينشأ الشك في إخلاص المخلص فيقبله، وأحياناً كثيرة يكبله ويقضي عليه، إلا إذا صمدت إرادة المجازفة في وجه كل ما يحمل على قطع الرجاء.

ج) ويبدو أكثر وضوحاً كون الإخلاص يتضمن عنصر المجازفة كعنصر ملازم له، إذا ما واجهناه من زاوية ضرورة الشاهد *de témoin*. إنطلاقاً من نظرية «قصديّة الوجدان» *Intentionnalité de la conscience*، مضافة إلى نظرية «تبادلية الوجدانات» *Réciprocité des consciences*، بات من المؤكد أن من مقومات الوجدان أن يكون فعل وعي لشيء سواه، وأنه يعي ذاته بطريقة أفعّل وأعمق بقدر ما يعي وجداناً آخر يعيه، وأن وجوده ينكشف بنفس القدر الذي ينكشف فيه هذا الوعي المتبادل. لذلك اقتضى للإخلاص شاهد يقرّ به اقراراً يوضحه إلى حد ما، وإلا داخله الشك بذاته وقضى عليه. ولكن الناس، عامة، أميل إلى الريبة في الإخلاص منهم إلى تصديقه، ما لم يكن هناك قرائن واضحة لا تدع للشك مجالاً. وهذا أمر نادر الحدوث. وهذه الندرة تبرز لنا عنصر المجازفة في الإخلاص الذي يستلزم من الإنسان المخلص أن يستمر في إخلاصه - لأن الإسمارية شرط أساسي للإخلاص - رغم افتقاره إلى شاهد يشهد له به، حاضراً، وأن يستمر حتى ولو كان الأمل ضعيفاً إلى حد الإنعدام بالخطوة يوماً بمثل هذا الشاهد.

د) وإذا ما واجهنا مسألة الإخلاص من زاوية التحليل النفسي *La psychanalyse* وجدنا المزيد من الإثبات أن عنصر المجازفة ملازم للإخلاص. لقد بيّن التحليل النفسي بطريقة علمية أنه من الصعب سبر أعماق منظومة اللاوعي المنطوية على

Morale - Ethique**Moral - Ethics****Moral - Ethik****التجربة الأخلاقية**

الأخلاق، في التصور الفلسفي المعاصر، تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل، لتغيير ما في آفاق قوم، أو ما في آفاق الأقوام طراً، بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العملي لتحقيق الصورة المنشودة من إنسانية الإنسان. إنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، وثورة على القيمة ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً.

التجربة الأخلاقية هي الحياة الأخلاقية، وظاهر تجليها هو السلوك أو التخلق، أي الممارسة الإرادية المادفة. وقد فطن الناس للوقائع الأخلاقية منذ أقدم العهود، ولمسوا وجودها في حياتهم اليومية، وشعروا بأن لهذا الوجود ميزات فريدة ظهرت أولاً في مستوى الواجبات، أو الفضائل، وفي ارتباط الواجب بهدف محمود هو الخير، وضرورة بجانبه إمكان ذم، هو الشر. وقد بدت التجربة الأخلاقية تجربة حوادث أول ما بدت. ولكن علاقة الحوادث بتصور الأهداف والغايات جعلها تنتقل إلى مستوى الفكر والتأمل. ولعل البحث الفلسفي في الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير، وأسس الواجب، وضروب الفضيلة، من أوثق الأبحاث الحديثة اتصالاً بالفكر البشري. وهذا النشاط الفكري يتوخى اقتناع الفاعل الأخلاقي، أو إقناعه، بيقين، أو لا يقين، القيمة التي يتطلع إليها، والغاية التي يرمى لتحقيقها.

تساءل البشر، في مطلع وعيهم الأخلاقي، عن ميدان التخلق، وتساءلوا، بدون أن يستطيعوا الجزم في الإجابة، هل تصنف المعجاوات بالواقع الأخلاقي، بالاستناد إلى ما يتجلى في سلوكها، ويسفر عن طباعها، ويظهر في سجايها، من أن بعضها وفي أمين وبعضها غادر لئيم. ويزعم فريق من علماء النفس التجريبي أن الحيوانات المتأنسة تتوصل إلى مشاركة الإنسان حياته، وتكتسب عادات مستحدثة، وكأنها « تفهم » أعماله ومشيتته، حتى قالوا: « كأن » الكلب إنسان لا ينقصه سوى الكلام... ولكن السمة الأخلاقية بوصفها وعياً هي،

بالرغم من ذلك، سمة إنسانية حصراً. ولذا أجمع الباحثون الجادون على أن الإنسان وحده حيوان خلوق، وأنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير، ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويمج الرذيلة. وأن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، هم الذين ينحرون قيمة إيمانهم الأخلاقي، ويزنون مبدأ احترامهم، ويرغبون في المثل الأخلاقي الأعلى، ويبرأون عن زخارف المنكر ومزالق الرذيلة، ويرفضون حرية مريحة للافلات من قيود الواجب وليحيا المرء حياة فردية جامحة لا يعوقه رادع، ولا تلجمه فضيلة، ولا يقهره الزام.

الوقائع الأخلاقية

التجربة الأخلاقية تتجلى في وقائع قد يشار إليها باسم الآداب العامة، أو التقاليد أو الأعراف. والآداب، بالمعنى الأخلاقي، هو مجموعة من القواعد التي يجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها في وقت معين، وعصر معين، وهي تسود علاقاتهم الاجتماعية، وترجع صعوبة تحديدها لتغيرها الدائب في الزمان والمكان وتبع المذاهب والفلسفات والأديان. أما العرف فإنه اطراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين اطراداً مصحوباً بالإعتقاد بضرورة التزام هذا السلوك، أو هو طراز العمل الذي يقرره الاستعمال لدى شعب أو جماعة اجتماعية. والعادات الأخلاقية عادات تتصل بممارسة الخير والشر، وفيها يتجلى طراز السلوك الفردي بالإضافة إلى طُرُر السلوك الأخلاقية التي يميزها مجتمع، أو يفرضها فرضاً.

الأعراف، أو الآداب العامة، مصدر قواعد أخلاقية تظهر في مفاهيم أو مقولات يستخلصها الفكر من ممارسة التخلق في ضوء المعايير العقلية القيمة. وقد بدأت هذه الممارسة، فيما يُفترض، كما تبدأ اليوم، على أنها تقيد بالأعراف واعتبرت مخالفة ما صنع الأسلاف إساءة أخلاقية، ورذيلة، وهذه هي قوة التقاليد الأخلاقية، وضغطها الاجتماعي، وهي تحول دون « التقدم » الأخلاقي إذا عاقت عمل الفكر « الانتقادي »، أي الواعي. وهذا هو عمل الوجدان أو الضمير الذي « يفضح » ما يجب فضحه من واجب الصدق إذا ما ساد الكذب، وواجب النزاهة حين تعم الرشوى، وواجب قصر المديح على من يستحقه، والشكر لمن هو أهل للشكر، رفضاً للنفاق، ومجابهة لقهر الترغيب والترهيب.

إن الأعراف لا تُعنى بالجانب الذاتي أو الفردي من السلوك أكثر ما تُعنى. بل إنها تكتفي بأن يراعي الأفراد في سلوكهم الخارجي الأوامر الخارجية، أي الاجتماعية، وبحسب الصيغ

فعل فاضل، جيد، صالح، طيب، حسن. وهذه النعوت كلها تصلح في ميدان الفضيلة بوجه عام. ولكنها قد تسمو الى ما هو أكثر «تخلقاً» حين يكون الفعل أسمى من العدالة، فيكون أفضل وأحسن وأطيب وأصلح. وقد يرى شاعر أن ترك القبيح هو أكثر الأفعال الطيبة إحساناً. ولكن أمانة الحسن الأخلاقي أو القبح ترجع الى أمانة الخير والشر، وعلامتها الاجتماعية هي الحمد أو الذم، الاستحسان أو الاستهجان. إن الفضيلة «الأكثر فضلاً» لا تكتفي بالامتناع عن الإثم، بل هي مطلب إرضاء الوجدان على نحو أعظم فأعظم بعمل يعود على فاعله بمزيد من المدح والحمد...

وهنا تبرز فكرة المسؤولية، ومفهوم التبعة الأخلاقية. إنها الزام يوجب على الفاعل أن يتحمل نتائج عمله، على أن يكون هذا الفاعل عاقلاً (لا طفلاً، ولا مجنوناً، ولا عاشقاً أحياناً) ويكون واعياً (لا غافلاً ولا جاهلاً) ويكون حراً (لا مرغماً ولا مقهوراً). والمسؤولية قد تكون خارجية، بل هي تظهر في ثوبها الخارجي أول ما تظهر، وهي المسؤولية الاجتماعية والقانونية، أي المسؤولية المدنية. وقد تكون داخلية، بل هي في الأصل داخلية، أي أخلاقية ومعنوية، تجعل صاحبها مسؤولاً عن أفعاله، بل عن أهدافه، بله عن مقاصده ونواياه، في محكمة الوجدان. ان قوامها اعتبار المرء أن لذاته (أنسا) مزدوجة يعزوها للقيمة المثلث تارة، ويعزوها تارة أخرى لذاته الفاعلة، ويلتزم بحمل مسؤولية ما يختار، وما يريد، وما ينفذ.

المسؤولية الأخلاقية لا تكتفي بترك القبيح، بل تطلب صنع الحسن، كلا، بل الأحسن دوماً. إنها تحفز على التطلع الى الحد الأقصى والحد الأفضل الممكن «ويتخذ الوجدان هذا التطلع مطلباً واجباً ومعياراً يزن بميزانه استحقاق المرء المدح أو القدح، أي يحدد للفاعل منزلته على صعيد الجدارة. وهذا يعني أن الشعور بالمسؤولية الأخلاقية لباب الحركية الأخلاقية التي توجب على صاحب الوجدان الحي السليم مزيداً من الإلتزام في طلب المثل الأخلاقي الأعلى، لتحقيق مزيد من الخير ومن المدنية. ومن السانية الإنسان.

فلا غرابة أن تتصف التجربة الأخلاقية بأنها مستقبلية بالدرجة الأولى، وأنها إذ تجعل الإنسان، وكل الناس بدون استثناء، يحملون مسؤولية السلوك الأخلاقي، منذ أن يعي أحدهم ذاته، فتستمر الحياة الأخلاقية حركة نامية من فاعل الى فاعل، ومن جبل إلى جبل، سعياً وراء مزيد من تحديد الحياة الانسانية، وانجاز ثورة على الثورة السابقة في ميدان الأخلاق، استجابة لمقتضيات مثل أعلى متجدد على الدوام. وبذا يدرك

الذائعة. وهذه التجارب الأخلاقية المتنوعة بتنوع وقائع الحياة المشتركة لمختلف الشعوب تنتج تفاوتاً في فحوى الواجبات، ومضمون الفضائل، ولكن هذا التفاوت المتنوع لا يمنع وجود صيغة مشتركة تسمى الواجب بوجه عام، وهو، جديلاً، يتضمن ضرورة الامتناع على ما يخالفه مما يأمر به الشعور الأخلاقي أو الوجدان. وعلى هذا فإن الفضيلة تقيد بالواجب، والريضة مخالفة. للسلوك الأول مكافأة أو مثوبة هي الرضى الأخلاقي، وللسلوك الآخر عقوبة تبدأ بتأنيب الوجدان، وبالأسف والندم فالتوبة على الصعيد الأخلاقي، وتمضي على صعيد القانون من الغرامة الى السجن فالإعدام.

إن الأعراف والتقاليد، بوصفها وقائع التجربة الأخلاقية، تؤلف منهل التشريع القانوني، حين ينطلق القانون الوضعي من معطيات الأخلاق. ولكن التشريع الحقوقي يستهدف قياً أخلاقية قد لا تكون متحققة من قبل الوقائع الاجتماعية، وإنما هي قيم أخلاقية منشودة تحاول القوانين الوضعية ترجتها الى حيز الواقع واخراجها في ثنابا الحياة الاجتماعية بفرض انماط معينة من السلوك.

ومن المألوف أن يقال أن الحقوق تقابلها واجبات، وان حق زيد يقابل حق عمرو، ولكن هذا التقابل لا يعني تطابقاً آلياً، وإنما يحيط مفهوم العدل بعلاقة الحقوق بالواجبات. والعدل ضد الظلم. وان نعت «شرعي» يدل على أن أمراً من الأمور ليس ظالماً. ولكن العدل الأخلاقي أوسع مجالاً من العدل الشرعي. اننا حين نصف فعلاً بأنه ظلم ندل على أنه ينطوي على انحياز، على إثرة. السرقة أو القتل ظلم صارخ إذا عرفنا أن اللص أو القاتل انما اتبع هواه، وهو يحتقر بفعلته حقوق الآخرين. ونجد كلمة ظالم نعتاً يصم القاضي الذي يحكم بإدانة بريء لانقاذ مجرم، أو أنها تناسب رب العمل الذي يحتفظ لنفسه بالربح الذي يترتب عليه - أخلاقياً - ان يقتسمه مع عماله.

من العدل إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن وراء العدل، بل فوقه، يوجد مفهوم الإحسان، أي الايثار، وما يبطوي عليه من بذل وتضحية. وهنا تطرح اشكالات «مذهبية» منها أن الإحسان في غير موضعه اساءة، وإذا كان من العدل معاقبة شخص كان من الواجب أيضاً ايقاع العقوبة به، لأن عدم معاقبته تعدل اقتراف ظلم حيال الآخرين من غير المجرمين أولاً، وظلم حيال الآخرين من المجرمين الذين أوقعت بهم العقوبة دوغماً محاباة ولا استثناء.

حسب شيشرون إن العدالة «سيدة الفضائل وملكتها». فهي

وجدير بنا ، لنبين ذلك بإيجاز ، أن نلمع الى معنى « الأخلاق » ونعت « أخلاقي » في الثقافات الغربية . فإذا رجعنا الى الجذر اليوناني للكلمة التي تدل على معنى الأخلاق وجدناه يشير الى معنى العرف أو الاستعمال الذائع ، أي أنه يدل بصيغة الجمع على العادات الأخلاقية ، وقد أمست هذه الكلمة Morale تدل على الأعراف والعادات الأخلاقية . وإذا رجعنا الى الجذر اللاتيني المبني على الجذر اليوناني وجدنا كلمة Ethique وهي تدل على طراز من السلوك الأخلاقي المستنير وقد جعل الاستعمال هذه الكلمة تدل خاصة على ما يعرف الآن باسم الأخلاق الفلسفية أو فلسفة الأخلاق .

وقد سعى الباحثون المعاصرون الى تطوير هذه الدلالة المزدوجة بالتركيز على الجانب القيمي ، وتجاوز النظرة المدرسية التي تقول عن الأخلاق انها علم الخير ، لبلوغ نظرة جديدة ترى أن الأخلاق علم القيم Axiologie ، أو انها على الأقل جزء أساسي من هذا العلم ، بل من فلسفة القيم بالمعنى الدقيق . وهذه الفلسفة القيمة تختلف في اطار الفلسفة العامة عما يعرف بالأنطولوجيا أو فلسفة الوجود . إن قولي إن الحرب العالمية الثانية انتهت بقصف ذري حكم وجود . ولكن قولي إن التدمير الذري الذي أنهى الحرب العالمية الثانية عمل وحشي : حكم قيمة أخلاقي .

إن نعت « أخلاقي » يرادف في الاستعمال اللغوي للثقافات الغربية ، أول ما يرادف ، دلالة « المعنوي » أو « الأدبي » ، ويقابل معنى « الجسدي » أو « المادي » أو « الفيزيائي » أو « الفيزيولوجي » . إنه نعت ينطبق على الأفعال أو الأحوال التي نعزوها للفكر ، لا للجسد . وبهذا المعنى ندل على ألم معنوي ناجم عن حزن أو اخفاق فميزر له عن ألم متصل بسحق إصبع أو نحر ضرر . وكثيراً ما يقال عن مريض يظل مرحاً بأن حاله الجسدية سيئة ، ولكن « معنوياته » جيدة ، أو يقال عن شعب نزلت به هزيمة أو كارثة ، إن « روحه الأخلاقية » سليمة ، وشعوره القيمي « متين » . وهذا التمييز أصل ما يعرف اليوم بالعلوم المعنوية ، أو الإنسانية ، وفيها علم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد الخ ، بمقابل علوم المادة أو العلوم التجريبية أو الفيزيائية ، وهذه العلوم الإنسانية تتضمن الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، وتشتمل في جملة ما تشتمل عليه على الدراسات الأخلاقية .

تعريف الأخلاق

بيد أن اسم الأخلاق ، ونعت الأخلاقي ، لا يغنيان عن

كل انسان عاقل فطن ، من مشارف وعيه الأول حتى اللاحد ، ان الأخلاق واقع لازب في الأنفس والأفاق ، وأنه حافظ قيمي ينبع من صميم الوجدان انبثاق قوة فعالة تسعى لتهديب الغرائز ، وضبط الأهواء ، وتوجيه الأعمال ، ليضيف الإنسان الى الطبيعة طبيعة ثانية من صنعه ، على أن تكون جديرة بالتقدير .

دراسة الأخلاق

سأل أفلاطون : هل يستطيع الانسان أن يبحث عما مجهل ؟ وحسب أن الجواب في قوله إن المعرفة تذكر تُرجع الى الشعور فيه ذكريات حياة سابقة في صحبة الآلهة . ولكن دراسة الأخلاق تريد الافلات ، وقد أفلتت ، من ربة الأسطورية ، والغبية ، وحتى الميتافيزياء ، وهي تكتفي بالإنطلاق من أن كل إنسان اجتماعي سالك بلا ريب سلوكاً يهدف الى غاية ، وأن دراسة الأخلاق معرفة من النوع « اليقيني » ، أو من النمط « الثابت علمياً » ، على الأقل ، إن لم نقل من النوع العقلي الفلسفي المرتكز الى معطيات العلم من جهة ، والمشرَّب الى قيم يتوخى تحقيقها معرباً عن تطلعه بضرب من أحكام تسمى أحكام الوجود .

إن الإنسان ، بما يبذُّ به العجاوات ، لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي ، ووجوده الحيوي ، وبأن يسهر على حسن سير وظائفه الجسدية . ذلك أن الغريزة تنهض بهذا العبء في سائر الأنواع الحيوانية ، وتكاد أن تنجح نجاحها ذاته في واقع البشر لولا نزوع الإنسان الى عدم الإقتصار على السلوك الغريزي واصرارها في كثير جداً من الأحيان على رفض نداء الغريزة ، أو رفض تلبية أغراضها إلا بعد إرضائها للجريان في أقيسة يفرضها عليه بائس الأخلاق . ومن المتفق عقلياً عليه أن الطبيعة البشرية لا تستطيع أن تنشأ سعادة من طراز سعادة العجاوات بدون أن تتنكر لذاتها . بل إن العقل يستهدف غرضاً آخر ، هو بلوغ حياة إنسانية صحيحة ، أو ما كان القدماء يعتبرونه الخير الأسمى . وقد حسب أرسطو ان هذا الخير يتحقق بتحقيق البشر طبيعتهم الخاصة ، الطبيعة العاقلة أو الباطنة ، ولذا كانت الحكمة رأس الفضائل ، وعنوان الخير ، والحكمة تأمل فلسفي وتمثل يعقل ذاته بحسب نموذج الإله الأرسطي العاقل الحبيب . الأمر الأساسي في الوجود الأخلاقي هو اذن تجاوز الانسان طبيعته الغاذية وطبيعته الشهوية لتحقيق طبيعته العاقلة أو الإنسانية . وهنا يطرح الفكر سؤاله المزدوج : ما هو الخير والشر ؟ ويجب عنه أجوبة يؤلف مجموعها المعرفة الأخلاقية ، وهي معرفة غنية نامية معقدة .

والأبيقورية.

عرفوا الأخلاق تارة على أنها علم الخير، أو العلم بالخير والشر. ولكن هل كلمة الخير، ومن ثم، الشر، من الكلمات الوحيدة الدلالة؟ ألا يبدو الخير تارة هو اللذة في نظر فريق، ويبدو السعادة أو المنفعة أو الكمال الخ في نظر آخرين؟ إن تعريف الأخلاق بالخير هو أذن أقرب إلى الإبهام لشدة تنوع احتمالات دلالة الخير، ومن ثم، الشر. وقد يكون هذا التعريف أشبه بدور منطقي ما دام يؤكد أن الاخلاق هي العلم بالخير، أي العلم بما هو أخلاقي.

وقد شاء باحثون تعريف الأخلاق تعريفاً «تجريبياً» أو «وضعياً» فقالوا: إنها علم العادات الأخلاقية، وحسبوا أن هذا العلم الوضعي يمكن أن يكون أخلاقياً بالرغم من اقتصره على دراسة ما هو، دون ما يجب أن يكون. ولذا حاول بعضهم (مثل ليفي - برول) أن يلحق به صناعة أخلاقية، أو فناً أخلاقياً يطبق القوانين الأخلاقية تطبيقاً عقلياً. وأراد آخرون تمييز «وصف العادات الأخلاقية» Ethographie عن «علم السجاي» Ethologie سعياً لتفسير العادات الجمعية الأخلاقية تفسيراً تاريخياً ونفسياً. وحاول باحثون تعريف الأخلاق بقولهم: إنها علم معياري بالعادات الأخلاقية، ولكن الأخلاق تعنى، كما أوضحنا، بالجانب الداخلي من السلوك، أي بالمقاصد والنوايا، وبالتطلع القيمي بأكثر من عنايتها بالظواهر السلوكية الفردية والإجماعية، أي أن منطلق المعرفة الأخلاقية هو ما يتألق من بوتقة الوجدان.

وقد أجل معجم «لاند» تعريفات الأخلاق في دلالات أربع: الأولى هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك المقبولة في عصر أو لدى جماعة من الناس. وبهذا المعنى يقال: أخلاق قاسية، أخلاق سيئة، أخلاق منحلة. والثانية هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة صلاحاً لا شرطياً. والثالثة هي أن الأخلاق نظرية عقلية عن الخير أو الشر، وهذه هي الأخلاق الفلسفية. والدلالة الرابعة أخيراً هي أن الأخلاق جملة ما يتحقق في العلاقات الإجتماعية من أهداف حياة ذات صبغة إنسانية أعظم.

وبقول أبسط: الأخلاق منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء اتباعها ليحيا وفق طبيعته الحقيقية، أو المرموقة. وإن الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح وحسب، بل إنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي يشمل أولاً على تصور نظري عن الإنسان والعالم، وثانياً على مبدأ أساسي يحكم بموجبه على مختلف طرز سلوكه في شتى ظروف الحياة، وكل فيلسوف

مسعى تعريف الأخلاق تعريفاً تاماً من الناحية المنطقية، وصحياً من الناحية الواقعية؛ وهذا مطلب عسير بلا ريب، لأن واقع التجربة الأخلاقية واقع صيرورة موصولة، ولذا بات تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً، أي ثابتاً واحداً شاملاً، أشبه بالمحال.

إن الأخلاق، إذا نظرنا إليها ضمن هذا المسعى، وجدناها جلاً متنوعة من التصورات التي صنعها الناس عن المثل الأعلى للحياة الإنسانية كما تراءت لهم هنا وهناك، وكما حسبوا صوابها في عصر دون عصر. إنها، بعبارة أخرى، منظومات أخلاقية تنشأ تلقائياً من جراء الممارسة الأخلاقية الراهنة. وهي عندما تسود التجربة الأخلاقية المشتركة تصبح مقبولة في عصر من العصور، لدى جماعة من الناس، فنسب إلى أصحابها ونحن نقول مثلاً: الأخلاق الابتدائية، أو الأخلاق الصينية، أو الرومانية أو العربية... وقد قيل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته». بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية: الأخلاق الريفية، الأخلاق الشعبية، الأخلاق البرجوازية، أو تختلف باختلاف المهن أحياناً، أو باختلاف الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة، وأخلاق النساء...

ثم إن هذه الحوادث الأخلاقية تنتظم في مجموعات يستطيع الباحث أن يمين النظر فيها ليكشف عن مبدأ «إنساني» شامل يحسب أنه هو مبدأ الأخلاق في مختلف الجماعات، وعلى مرّ الدهور، وهذا المبدأ أساس نظرية ينهض بها الباحث الأخلاقي أو الفيلسوف، وربما العالم، فتعرف بأنها نظريته، أو مذهبه. والحق أن المعرفة الأخلاقية قد تنهج أحد سبيلين: سبيل الاعتقاد الوثوقي حين يُمنح الأطفال معرفتهم بالترويض والتدريب والتلقين وحين يصغي التلاميذ إلى دروس في الأخلاق، ويتلقف الشعب المواعظ الأخلاقية، وهؤلاء جميعاً يعتقدون أخلاقاً يمكن أن ندعوها بالأخلاق الإعتقادية أو الاتباعية. أما الباحث الناقد، والمفكر المدقق، والفاعل الأخلاقي الداع، فإن أحدهم يعتبر الأخلاق موضوع تعريف وتمعق وتدقيق، ولذا ندعو معرفته باسم الأخلاق النظرية، بل هي من نوع النظريات العملية (كما يقول ريمون بولان)، وحيث تتميز نظرية المفكر أو الفيلسوف بالوحدة والإنسجام وتجاوب مع الأسس الفلسفية العامة المتصلة بها تعرف باسم المذهب الأخلاقي، كما يقال عن تعاقب عدد كبير أو صغير من المفكرين على اعتناق مذهب أخلاقي معين، بالرغم من تطويره إلى حد كبير أو صغير، مدرسة فلسفية أخلاقية، مثل الرواقية

طيب السمعة وتقدير الأقران بالتقيد بما يروونه شرفاً وفضيلة، ولا يفلت من ذلك إلا الأقلون، وهم ندرة الأفاضل المبدعون في الأخلاق، وطباقتهم من ندرة الأفاضل في الشذوذ والإجرام.

إن المشكلة الأخلاقية، المشكلة الفلسفية للمعرفة الأخلاقية، تطرح طائفة لا تحصى من الأسئلة التي تتناول ما يتصل بها من مفاهيم ومبادئ. وقم. مثال ذلك: ما أصل مفاهيم الخير والعدالة والشرف والكرامة؟... هل هي وليدة التجربة أم أنها فطرية - كالكال في نظر ديكاوت؟ هل ندرتها في عالم متعال أم في واقع محاث؟ ما طبيعتها الذاتية والموضوعية؟ ما شأوها وقيمتها؟ هل يوجد معيار لتمييز بعضها عن بعض؟ ما معيار الخير والعدل والإحسان؟ وهل هو معيار وحيد أم متعدد؟ موضوعي كلي أم ذاتي استثنائي؟ هل المبادئ الأخلاقية مما يكتسب بالتربية، بالتلقين، بالاتباع؟ وإذا كانت فطرية فلم لا تظهر إلا بعد مضي فترة من العمر، وبعد الاضطلاع بتجربة الحياة عبر سنوات طوال يعجز المرء قبلها عن فهم التخلق، ووعي صوت الوجدان؟

إن المشكلة الأخلاقية مشكلة قيمية بالدرجة الأولى. والقيمة بطبيعتها جاذبة الزام، ولكنها جاذبية لا تمنع الحرية، بل توجهها. فلم كانت القيمة الأخلاقية الزاماً؟ هل تنبع من عادات الفكر والشعور المستقاة من وسط معطى؟ وإذا ذاك تنبع قيمتها قيمة ما تنبع منه، أم أنها تتجاوز منطلقها وتكسر قيود معطياتها في الزمان والمكان وفي الأنفس والأفاق، حتى تبلغ دوماً مزيداً من الانفتاح على إنسانية الإنسان؟ ألا يعني ربط المطلب الأخلاقي بالمعطيات الحضارية نسبية ذلك المطلب؟ ألا نستطيع، ألا يجب، أن نميز قيمة أخلاقية عليا تهدف إليها الحضارات، والحضارات هي التقدم العلمي والتقني، ألا وهي قيمة المدنية الشاملة التي تجعل ذاك التقدم يستهدف الحياة والإزدهار، لا الموت ولا الإبادة والدمار، حتى لا يكون التقدم الحضاري علمياً وعملياً وحشياً وهمجية لنسوه عن الأخلاق؟ (جورج باستيد).

إن القيمة الأخلاقية، شأنها شأن سائر القيم، هي دائماً في الأفق، وهي مطلب قريب وبعيد، نحب ونسعى إليه ونحقق منه ما نحقق، ولكننا لا نبغله بأسره أبداً، (رويه، لالو)، وهو متجدد على الدوام. إن المطلب الأخلاقي يحثنا على ترجيح جانب ما نستحسن أخلاقياً، ولو كلفنا ذلك التضحية حتى بوجودنا. ولكن أترى هذا الحض الزاماً بريئاً من الأثرة؟ إن الابتدائي الذي عانى عفوية ميوله وإسجاب لها ولا سماً عندما تستثير أثره الشرسة حوافز ثار أقرانه منه وانتقامهم، قد فهم

أخلاقي يمتنع عن تكوين فكرة نظرية عن الإنسان والعالم إنما يعتنق في الواقع، وبصورة لا شعورية، مثل هذه الفكرة، وكثيراً ما تكون عين الفكرة السائدة في الحضارة التي ينتمي إليها.

الأخلاق منظومة قواعد السلوك، وهذا يعني أنها «علم عملي ومعيارى» (فولكيه). إنه عملي لأن هدف الأخلاق لا يقتصر على المعرفة والإفهام بل يتناول توجيه العمل وتحقيق نتيجة. وهو معيارى لأنه يحدد الهدف المراد بلوغه، ويحدد في الوقت ذاته الوسائل المؤدية إليه. أما القول بأن الأخلاق تقوم على أن يحيا المرء وفق طبيعته فهو قول يحظى بتأييد الفلاسفة كافة (لوسين)، ولكن الفلاسفة ينقطعون عن التفاهم حول تحديد الطبيعة الإنسانية. ومن هنا ندرك العلاقة الوثيقة التي تربط الأخلاق بالفلسفة، بالميتافيزياء، الرامية إلى البحث عن طبيعة الأشياء. بيد أن من الجائز أن نستشف ضرباً من اتفاق كلمة الفلاسفة على ضرورة تحقيق الأخلاق الطبيعة الإنسانية الحقيقية، أي إنسانية الإنسان، أي أخلاقيته. يقول لوسين: «الأخلاق جملة منهجية إلى حد كبير أو صغير تضم التحديدات المثالية والقواعد والغايات التي ينبغي على (الإنسان)، بوصفها ينبوعاً مطلقاً، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل، أن تنجزها بعملها في الوجود حتى تبلغ مزيداً من القيمة».

المشكلة الأخلاقية

ثمّة إذن مشكلة أخلاقية وراء علم الأخلاق، بل في هذا العلم ذاته، وهي مشكلة فلسفية تتناول التحديدات المثالية والقواعد والغايات الإنسانية. وهذه المشكلة ليست من صنع عقول تتكلف ابتكار المتاعب للتدرب على حلها أو الجري وراء هذا الحل. وإنما هي معطى تطرحه التجربة الأخلاقية التي تمر من مرحلة التخلق التقليدي أو الاتباعي إلى وعي التخلق بالفكر، وإرضاخه للمطلب الإرادي. ومثلما يخضع نشاط المعرفة الإنسانية على صعيد الذهن لمبادئ عقلية من طراز مبدأ الهوية ومبدأ السببية، فإن النشاط العملي يخضع لقواعد يحددها الوجدان إذ يستحسن أمراً، ويستقبح ضده، ويضفي أمانة الخير على ما يستحسن، والشر على ما يبائنه، ويلقى الوجدان الفردي المبدع من الوجدان الإجتماعي الذي يكتنفه وينفذ إلى صميمه معطيات تربية ودعم. وفي مكنة الوجدان المشترك التصرف دوماً بوسائل جد قوية لدمج الوجدان الفردي في عالمه، وصبغه بألوان حضارته، وإرضاخه لقيم الثقافة الدائمة وأعرافها المميزة فيبدو الوجدان الاتباعي حريصاً على أن ينال

والفهم الأخلاقي، وإن ذلك كله يتبع النظرة الى مصدر الأخلاق، وقد كان هذا المصدر أسطوري الصبغة في سالف العصور، ثم تطورت الثقافة الإنسانية وظهر الشعور الديني مصحوباً بالإهتمام الأخلاقي، واتفقت كلمة الديانات، والساوية منها ثلاث، على بناء الأخلاق على مبدأ إرادة الله وواجب إطاعة تعاليم الرب والخضوع على نحو ثابت خضوعاً كاملاً كلياً لأوامره ومشيئته.

الأخلاق اليهودية تمتع من تعاليم الرب الذي يخاطب شعبه «المختار» قائلًا: «الآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة». (خروج 19/5). وقد تكلم هذا الرب أيضاً فقال: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إهلك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك». (خروج 20/12 - 18). وقرر أن «العين بالعين، والسن بالسن» فإذا أطاعوه فازوا، وإذ ذاك «يثمر الشجر، وينضج العنب» فيأكلون ويتمتعون بالشبع والري... ويكون هو إلههم، ويكونون هم شعبه.

لم تكن اليهودية الأولى بالحياة الآخرة عنايتها بالحياة الدنيا، وهي تقدم العاجلة على الآجلة، على نقبض المسيحية التي جاءت بشارة بالملكوت السماوي، تدعو الى العزوف عن الدنيا، والتهيز بالأخلاق الوديعه، وبمحبة السلام، للحياة الأبدية: «طوبى للمسكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاشى إلى البر لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى لآتقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون... سمعتم أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر... بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً... وسمعت أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، احسنوا الى مبغضيك». (متى 3/4 وما بعد).

أما الاسلام فإنه يتوخى «تحصيل السعادتين» (بحسب عبارة الراغب الاصفهاني). شعاره: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». خلق الله الانسان، وهداه كما هدى كل شيء. «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى». وجعل للإنسان سعادات لا تحصى هي النعم الإلهية. «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها»، وهذه النعم دنيوية وأخروية معاً، الأولى

أخيراً نداء الحس السليم الذي ينصحه، لخيرته ومنفعته، بالإقلاع عن لذات تنتج نتائج مؤلمة ابتغاء خير من طراز آخر، فعرف في نهاية المطاف أن رضوخه لآلام كبت يعود عليه بمنافع أوسع وأكبر. أترانا نفسر مطلب التنظيم الأخلاقي بمثل هذه النفعة المضمرة، أم ننكر الإيثار حيث كان، ولو كان في الأمومة، لنعود به إلى الأثرة؟ (لاروشفوكولد).

هذه الأسئلة، وأضرابها كثير، تطالع الباحث الأخلاقي وتود أن تجسد المشكلة الأخلاقية على صعيد النظر التأملية المنهجية لتحظى بأجوبة في شتى جوانب البحث الأخلاقي، والدراسات الأخلاقية.

أقسام الأخلاق

من الذائع اليوم تقسيم دراسة الأخلاق الى مجالين: أحدهما يتناول مجال الأخلاق العامة، والآخر مجال الأخلاق الخاصة أو الجزئية. الأول يعنى بتبيان المبدأ العام والأساسي الذي تصدر عنه الالتزامات أو الواجبات الجزئية أو الخاصة. والآخر يتوخى تحديد الواجبات المعنية في ميدان من ميادين السلوك الفردي، السلوك الأسري، الاقتصادي، السياسي، الانساني....، بينما تستهدف الأخلاق العامة تحديد الواجب بوجه عام.

إن هذه الأخلاق العامة قد تسمى الأخلاق النظرية، وهي دراسة تفسيرية منهجية تحاول إيضاح أسباب صدور مختلف الواجبات ومردّ نضدها في منظومة أو مذهب متسق تصدر فيه الواجبات الخاصة أو الجزئية عن مبدأ عام يكون هو أساس الصرح الأخلاقي كله.

أما الأخلاق الجزئية، بل الخاصة، فإنها قد تسمى الأخلاق العملية أو التطبيقية، وهي تستهدف تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة التي تحددها الأخلاق العامة، فتوضح الواجبات المعنية أو الجزئية، وهي تطبيقات مبدأ عام هو مبدأ «الواجب الأساسي المترتب على الإنسان. كل إنسان. إن الأخلاق الخاصة تعالج مسائل معينة مثل مسألة الصدق أو الكذب، مسألة السامح، محبات النساء تجاه الله والدين، وواجبات المواطن حيال الدولة... وعندما تتناول الأخلاق الخاصة تطبيقات في مجال الأفراد تسمى الأخلاق الفردية، وهي نهاية الدرب الذي يبدأ بالأخلاق العامة أو الأخلاق الشاملة الكلية.

الأخلاق الدينية

رأينا أن التجربة الأخلاقية، والواقع الأخلاقي، والمشكلة الأخلاقية تم كلها عن وجود الأخلاق، والممارسة الأخلاقية،

وتطهير الاعراق » واتخذ المارودي عنوان كتابه الشهير في الأخلاق « أدب الدنيا والدين » وقدم لها ببحث عن أدب العلم والعلماء والمتعلمين وذهب إلى أن الله سبحانه كلف الخلق متعبداته وشرع لهم دينه... قصد نفعهم... وجمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نفعاً وأكثر تفضلاً. ومن تأليف الغزالي الأخلاقية: « ميزان العمل » و« إحياء علوم الدين » وهو يبحث، في جملة ما يبحث، في المهلكات والمنجيات، كما كتب « كيمياء السعادة » وكان الغزالي من قبل قد وضع « آراء أهل المدينة الفاضلة » و« تحصيل السعادة » و« التنبيه على السعادة » ووضع ابن حزم « رسالة الأخلاق »، وكتب الراغب الاصفهاني « الذريعة إلى مكارم الشريعة » و« تحصيل السعادتین وتفصيل الشائین »، ووضع الطبرسي كتاب « مكارم الأخلاق » وعني ابن خلدون في مقدمته بالجانب الأخلاقي لدى الأفراد والجماعات وفي ظروف حياة الأمم والشعوب، و... فضلاً عن الكتب الباحثة في الدلائل والشبائل والمواعظ والأدعية والخطب والنصائح والحكم وسائر ضروب « الآداب »...

ربط العرب الأقدمون الأخلاق بالطبع، ووجدوا أن كل امرئ راجع يوماً لشيئته وإن تخلق أخلاقاً إلى حين. وتصور المعتزلة، في ذروة المتكلمين العقلين، الخير والشر على أنها حسن وقبح، وأعلنوا أن للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وهذه الصفات يدركها العقل، وجعلوا العدل من أهم مبادئهم المذهبية، وأقروا مبدأ آخر هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واثبتوا حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله وعما يتولد منها.. وتوزعت الفرق الكلامية في نظراتها الأخلاقية - السياسية على سلم موصول من الاعتبارات و« التسويغات » الفكرية والتأويلية، ولم يقتصر على مجال الأخلاق النظرية، بل بحثوا في « الأخلاق التطبيقية » كما فعل بوجه خاص الفقهاء وعلماء الشريعة في دراساتهم التفصيلية وحتى في فتاواهم الممتدة من ميدان العبادات وأركانها إلى حياة الزواج والطلاق والإرث والاقتصاد «سائر شؤون المعاملات الإجتماعية والسياسية والعسكرية والدولية...»

وقد حسب بعض المستشرقين أن أول باحث أخلاقي في البلاد العربية هو ابن المقفع ويلي بوجه خاص اخوان الصفا ومسكويه والغزالي ونصر الدين الطوسي. ولكن هذا الرأي خاطئ لأنه لا يلم بالمجال الواسع للنشاط الفكري الأخلاقي من خطرات الأدباء والمفكرين إلى مناظرات الفقهاء والمتكلمين ودقائق النظر الصوفي الرهيف... فضلاً عن الفلاسفة. «الرسميين»، وفي ضوء ما ألمعنا إليه من نشاط هو في الوقت ذاته

إنما تكون نعمة وسعادة متى تُتولت على ما يجب، وكما يجب ويُجرى بها على الوجه الذي لأجله خلق، ولكن النعم الدنيوية في الوقت نفسه وسيلة إلى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية الدائمة « مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ». أما بصدد العلاقات الاجتماعية بين الناس فـ « إن الله يأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء، والمنكر والبغى » يعظكم لعلكم تذكرون (النحل ٩٠). « وإن عاقبتُم فعاقبوا بمثل ما عوقبتُم، ولئن صبرتم فهو خير الصابرين » (النحل ١٢٦). « وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (يونس ٢٦).

الأخلاق العربية

وفي مجال الثقافة العربية، خاصة، يحتل الاهتمام بالأخلاق منزلة رئيسية، وقد قال الرسول العربي (ﷺ) : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ». ويُسمى البحث في الأخلاق علم الأخلاق، أو علم السلوك، وهو من أنواع الحكمة العملية، ويسمى كذلك تهذيب الأخلاق، أو الحكمة الخلقية، وربما قصد به أحياناً علم التصوف وموضوعه أخلاق النفس إذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية، ومثلاً حب الدنيا في قولهم: حب الدنيا رأس كل خطيئة. أما الخلق، بوجه عام، فإنه في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة (ج أخلاق). وفي عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الخلم لا يكون خلقاً. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالخبيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة.

إن الخلق ينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، وإلى رذيلة وهي مبدأ لما هو نقصان. وأما الخلق العظيم، وقد وصف به القرآن الرسول (ﷺ)، فإنه يصح عند السالكين هو الإعراض عن الكونية، والإقبال على الله تعالى بالكلية. وقيل هو ما أشار إليه النبي (ﷺ) بقوله: « صِلْ مَنْ قَطَعَا »، واعفَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، واحسن إلى من أساء اليك. والأصح أنه هو السلوك إلى ما يرضى الله عنه والخلق جميعاً. (التهانوي).

وقد يدل في العربية على الأخلاق بالأدب. والأدب « عبارة عن معرفة يجترز به من جميع أنواع الخطأ ». (الجرجاني). أو أنه « كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل » (أبو البقاء). أو هو « ملكة تعصم من قامت به عما يشينه ». والتأديب عندئذ هو « تهذيب الأخلاق، وإصلاح العادات ». وقد جعل مسكويه عنوان كتابه المعروف « تهذيب الأخلاق

وثيق الصلة بسائر وجوه التجربة الأخلاقية في التاريخ الإنساني العام.

المذاهب الأخلاقية

يتضح مما تقدم أن التجربة الأخلاقية الانسانية جزء أساسي من التجربة الثقافية المصبوغة أولاً بالصبغة الأسطورية فالصبغة الدينية. فإذا اقتصرنا الآن على الجانب الفلسفي من هذه الثقافة وجدنا البحث في الأخلاق، أي الأخلاق النظرية، هو الجزء الأكثر أهمية من أجزاء الفلسفة، بل إن بعض الفلاسفات ترجع كل فكر فلسفي إلى «الحكمة» ولا ترى من نفع سوى نفع الفكر العملي. وهذه «الأفكار» أو «المفاهيم» أو «القيم» أو «المبادئ» الفلسفية «تتلور» في نظريات أخلاقية، ومذاهب، ومدارس، تطالعنا، بادئ ذي بدء، بصعوبة تصنيفها بحسب الزمان، أي التعاقب التاريخي، أو المكان، أي الموقع الجغرافي والقومي، أو البناء المنطقي. ولكل نوع من هذه التصنيفات ميزات ومخازير، ولعل من الأنسب أن نعتمد معنى الإنطلاق من التصنيف المنطقي، ومحاولة مراعاة التسلسل التاريخي ضمن كل جملة «منطقية» من المذاهب إذ نربطها بمبدأ أساسي، أو بأحد المبادئ الأساسية الذي ترتكز إليه النظرية أو المذهب.

وبهذا الاعتبار نرى المذاهب الأخلاقية وقد نشأت على استحياء وتشتت في اليونان قبل سقراط؛ ثم ظهرت أخلاق الحكمة التي تضم مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو، والحكمة هي صدى إعمال الفكر في معطيات الواقع لاستجلاء ما ينبغي أن يكون. وقد تصور اليونان الحكمة على أنحاء شتى، ولكنهم اتفقوا على الإيمان بأهميتها ونفعها لأنها مصدر فضائل طيبة رفيعة يود كل إنسان، بزعمهم، أن يتحلل بها ويسعد بنواها.

أرادت المدرسة السقراطية أن تكون الحكمة علماً، لا جهلاً، وفضيلة لا رذيلة (سقراط) ومقاومة النفس بالتبصر لتحقيق طبيعتها لنشاط حتى يكون الإنسان إنساناً، بل حتى يحاكي الإنسان الله (أفلاطون) أو يصبح هو ذاته - بالتعقل - إلهاً صغيراً إن جاز القول (أرسطو). أما أرسطوب وأبيقور فقد ربطا الحكمة (= الفلسفة) باللذة الحسية لدى الأول، واللذة الفاضلة لدى الآخر، وقد سار في ركابه في روما بوجه خاص تلميذه لوكريتيوس شاعر الحب الباحث في دقائقه والآسي الحريص على البرء من طاعونه. وقد نشأ المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في وقت واحد تقريباً، ولكن المدرسة الرواقية امتدت في الزمان والمكان ولقيت نجاحاً عظيماً في البيئة الرومانية وفي غيرها من البيئات القديمة والوسيلة والحديثة. وبينما نادت الأبيقورية

بالهرب والفرار والخلاص الفردي في حديقة أبيقور، هدفت الرواقية إلى الغاية ذاتها ولكن بطريق الجهد والاشتداد والعمل والصبر، حتى إذا لم يكن ما يريد المرء وجب عليه أن يريد ما يكون...

تميزت الأخلاق اليونانية - الرومانية بالنظر «الحكيم» إلى الأمور الأخلاقية، وقد نضج الجانب العقلي من هذا النظر بنضج الفكر الأوروبي وانبعثت الفلسفة القديمة ثم ظهور الفلسفة الحديثة مع ديكارت، رأس المدرسة العقلية، وبدأ ما نستطيع أن نسميه أخلاق العقل حين أبان ديكارت أن اليقين في الأمور الأخلاقية ليس بديهيًا وجلياً كاليقين الرياضي، فاشتهر بنظريته في الأخلاق الموقوتة خاصة واتهم «برجعية» فكرية في ميدان الأخلاق لا تنسق مع «ثوريته» على الصعيد النظري. وظل ديكارت فيلسوفاً «فاتراً» على المستوى الأخلاقي، متأثراً بالرواقية، مردداً قوله: «إنني لا أطلب سوى المحبة والبساطة». ولكن تلميذه الأول سبينوزا نهض بجرأة مسعى بناء الأخلاق على غط اعتبره رياضياً، أي بمثل يقين الاستنتاج الرياضي المينافيزيائي، واستبدل بثنائية ديكارت مذهب وحدة الوجود، وانتقد أخلاق «الكتاب المقدس» انتقاداً مرأ سبب تعرضه لطعنة غير نجلاء من خنجر مغتال حتى كاد أن يقضي عليه، ولكنه استنتج مبدأ الحق من القوة، واعتبره مبدأ كل أخلاق. أما التلميذ الديكارتي الشهير الثاني فبانه لا يبتز وقد نادى بالمونادات أو الجواهر الروحية على أنها وحدات الوجود الحقيقي، واستطاع ببراعة أثارت تهكم فولتير التوفيق بين الأضداد كافة، فكان متفانلاً، وضع شعار المتفائلين بقوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وألف بين الغريزة والعقل، وبنى الأخلاق على فكرة الكمال، جامعاً السعادة والفضيلة، والفكر والمحبة.

سيطرت فلسفة لا يبتز على التفكير الألماني حتى جاء كانط، صاحب المذهب الانتقادي، وشاغل الناس وماليء دنيا الأخلاق بآراء أصبحت منطلق من اتبعه، ومرجع من خالفه، على قدر سواء. وقد بلغت أخلاق العقل أوجها لدى كانط وهو القائل بوحدة العقل النظري والعمل، وأن العقل العملي المحض يصدر أوامر مطلقة هي قوام الوجدان الأخلاقي، وتتميز بأنها قطعية ترفض المحاباة، وتوجب القيام بالواجب فعل الجندي الذي ينفذ ما به يؤمر أولاً...

لقد أراد المفكرون دوماً ربط الأخلاق بالطبيعة البشرية، وقام فلاسفة يرون أن هذه الطبيعة تنوس بين العاطفة والمنفعة (هوبز، الموسوعيون، هيوم، فونتنيل، فوفتارك، فولتير)

غلبة الإيثار على الأثرة. ووجد غويو ونسيبه فويه أن الحياة بذل بالدرجة الأولى، وأنها تضحية وعطاء، ودعا إلى أخلاق حياة خلو من الإلزام ومن الجزاء. وجاء من ثم الفيلسوف المعضلة نيتشه ورفض الأخلاق قائلاً بالأخلاق أخلاقاً، كاسراً لائحة القيم التقليدية، مبشراً بأخلاق السيد الأعلى «سوبرمان»...

تلغعت المادية الجدلية بكساء علمي طلاء آخرون بألوان طريفة هي أيضاً ألوان علمية ووضعية، وبنوا في هذا الحقل مذاهب تعرف بأخلاق العلم، منها أن رونفیه يعلن بناء الأخلاق علمياً مثلما تبنى الرياضيات، وعلى أساس موضوعة مزدوجة هي أن الإنسان عاقل وحر. وقال إن علم الأخلاق علم استنتاجي ذو شعبتين إحداها الأخلاق المحضة، وهي أخلاق السلام، أو التصور النظري، والأخرى الأخلاق التطبيقية وهي أخلاق الحرب أو الواقع. أما أوغست كونت فإن الأخلاق لديه علم يهدف أول ما يهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شرطاً من علم الاجتماع، وإما أن يهدف علم الأخلاق إلى تحديد غاية الإنسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث وهذا هو الفن الأخلاقي أو صناعة توجيه السلوك. وقد سار في هذا الطريق دور كهام وليفي برونل وسائر علماء المدرسة الإجتماعية الفرنسية، ودرس آخر كبارهم البير بايه ما أسماه «علم الحوادث الأخلاقية» كما درس ما يسميه «أخلاق العلم»، وما لبث أن انتقده أمثال كورفيتش ولافيل ولوسين وجانكلفتش من المعاصرين.

إن التضييق الذي فرضه العلم على رحاب الفكر الفلسفي ما عم أن أثار ردود فعل مذهبية نجمت عنها، خاصة، أخلاق التجربة والأخلاق القيمة؛ وقد تزعم روه مذهب التجربة الأخلاقية التي تبحث عن الأخلاق في غير ذرى المثل الأعلى الفاتنة المغرية الكلية. وما التجربة الأخلاقية سوى تجربة بالمشخص، وبالمحدود، وبالمعاش بالفعل. ولكن برغسون يعود إلى التجربة المعاشة ليستخلص منها ازدواج منبعي الأخلاق والدين، داعياً بالإستناد إلى التطور الأخلاقي في التاريخ، إلى مزيد من انفتاح الأخلاق السكونية لتغدو أخلاقاً حركية بالمعنى الصحيح.

تضاءلت فكرة المذاهب الأخلاقية عندما تضاءلت الفكرة المذهبية في الفلسفة عامة بعد انحسار الإعجاب بالمعارية الهيغلية والماركسية والصوفية البرغسونية وفي اثر انتشار النزعات الأخلاقية الذرائعية، (وليم جيمس، ديوي)، والتحليلية النفسية (فرويد، يونغ، آدلر) والوجودية (كيركغارد، مارسيل،

وأكد روسو على جانب العاطفة واعتبر الوجدان غريزة إلهية معصومة، وأراد أن يساوي كل إنسان كل إنسان، وأن يظل الناس أحراراً كما ولدوا، وأن يتحاشوا مساوىء الاجتماع الذي أفسد الإنسان الطيب بفطرته. واعتبر آدم سميث العاطفة تعاطفاً، والتعاطف منطلق الأخلاق، وهو مشاركة الآخرين السراء والضراء، ولكن شوبنهاور، سيد المتشائمين، يرى أن الوجود شر، وأن الإرادة الكونية مطلق أعمى، يسبق العقل، ويجعل الحياة ألماً، والألم العظيم يصيب أذكىء البشر أكثر ما يصيب. وما الخلاص إلا بالفن، ولا سيما بالموسيقى، وآخر ما في الأخلاق أن تستغيث بمبدأ الرحمة، والرحمة هي العاطفة الأخلاقية الأولى. وإلى جانب هذه المذاهب الأخلاقية العاطفية، سعى باحثون لبناء الأخلاق على عاطفة جمالية فعل رينان الفرنسي وروسكين النقادة الانكليزي.

العاطفة وجه أول من الطبيعة الأخلاقية لدى الفلاسفة المحدثين، ولكن وجهها الآخر هو الوجه «الانكليزي» النفعي الذي يبدو في أخلاق المنفعة كما جاءت في مذهب النفعية الكمية وحدها، أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، (بنتام) وفي مذهب النفعية الكمية والكيفية معاً (جون ستينورات مل). الأول يعتمد نظرة علمية في بناء «حساب الأخلاق»، والآخر ينظر نظرة علمية مغلفة برداء عاطفي يرمي النوع مع الكم، ويرى أن «سقراط البائس خير من خنزير مرج».

رفض كانط العاطفة أساساً للأخلاق، وأقرها غيره، ولا سيما في الثقافة الانكليزية - الفرنسية؛ ولكن الثقافة الألمانية حفلت بآراء فخته وشلنغ وهيغل ومحاولاتهم بناء الأخلاق على نحو من الجدل الثلاثي (ديالكتيك) وقد أوصل الأول إلى المثالية الذاتية والثاني إلى المثالية الموضوعية والثالث إلى المثالية المطلقة، ودمج كل صاحب مذهب من هذه المذاهب نظريته الأخلاقية في «معارية» مذهب المثالي العام. وبإزاء هذه الحركة «المتافيزيائية» قامت فلسفة أولى تريد ألا تكون ميتافيزيائية بل «علمية»، وأعلن ماركس وانجلز عن «فلسفة علمية تقوم على مبدأ المادية التاريخية المتطورة تبع حتمية جدلية صارمة هي حتمية الضرورة والغائية، كما قام كيركغارد بارتكاسة شاملة ضد «المذهبية الفلسفية» فكان رائد الوجودية يعارض الموضوعية بالذاتية، والضرورة الخارجية بجدل داخلي طريف...

الضرورة المثالية، والضرورة المادية، منطلق عدد وفير من المذاهب والتيارات والمدارس، ولكن الحياة ذاتها ضرورة أيضاً نظر إليها سبنسر نظرة تطورية في أثر معلمه داروين ورأى أن الأخلاق حلقة في سلسلة التطور الكوني الآيل في آخر الأمر إلى

والارادة تفاعلاً بحركات براونية تنتهي بأن يختار الفاعل الأخلاقي دربه، بل ويبتكره ابتكاراً، حاملاً مسؤولية اختياره من مرحلة النية والقصد حتى مرحلة التقرير والإختيار الحر والتنفيذ. وهذا النشاط الأخلاقي المعقد الذاتي والفردى يلتزم في الوقت نفسه بمطلب مثل أعلى يريد أن يكون إجتماعياً، ومشاركاً و كلياً، وبهذا الالتزام المزدوج الذاتي والموضوعي يسعى البشر إلى تحقيق مصيرهم الأخلاقي بوصفهم حلة مشعل الفضيلة والخير.

عادل العوا

إدراك - حسي

Perception

Perception

Empfindung-Wahrnehmung

1 الاحساس

يرتكز الاحساس على حاسة تحسّس. حواسنا ملامس معارفنا. تمتد ملامسات الاحساس بين الذات - الموضوع والعقل - الأشياء حيث تنشأ المعرفة في الفسحة الفاصلة الواصلة بينهما. الاحساس جسر المعرفة الحسية. تبدأ معرفتنا الحسية بإحساس محدد تلمسه الحاسة شيئاً - موضوعاً متعبناً مثل: طاولة، قلم، يمنح الإحساس الحاسة شعوراً لمسياً بـ «تواجد» شيء ما، تموضع شيء ما. وبما أن «الشيء» محدد كموضوع لمس فهو داخل قوسي التحديد الجزئي، لأن الاحساس جزئي بحكم محدودية إمكانه الحسي ومن غير الممكن له أن يحس جميع الأشياء في وقت واحد. الاحساس فعل عزلي تحديدي تحويلي معاً. فهو فعل عزلي لأنه يفصل «الشيء» عن بقية الأشياء بحكم نسبة قدرته الحسية. لكن الاحساس لا يقف أمام حدود تلمس الشيء وتحديده بعد عزله بل يتحول من حافة التلمس الى توتر الشعور الواعي بما هو عليه الشيء أو التساؤل عن ما هو عليه الشيء. أما السؤال كيف تنتقل إحساسية التلمس المادية الى شعور يتحول الى وعي داخل الجملة العصبية الانسانية فما زال سؤالاً منفتحاً. إلا أن عملية التحول من الاحساس إلى الشعور الحسي ثم الوعي سطرت فاصلاً نوعياً بين الانسان وبقية الكائنات الحاسة الأخرى.

نستنتج إذن بأن الإحساس هو عتبة الإدراك أو أول درجات المعرفة التي يمكن أن نقرأها يومياً من الطفولة الى

سارتر، كامو، دي بوفوار)، وفي أثر ازدهار الفلسفة القيمية وفلسفة الأخلاق القيمية بوجه خاص، وهنسا تبرز أسماؤه المعاصرين من الباحثين في مختلف الأصقاع، وفي طلبيتها في فرنسا مثلاً لافيل، ولوسين، وجانكلفتش وجورج باستيد وجورج كوسدورف وريمون رويه وريمون بولان...

خاتمة

هل الأخلاق علم؟ ان الجواب جوابان: الأخلاق علم في نظر كثير من المفكرين، ولكن للعلم دلالات كثيرة تتفاوت بتفاوت مفهومه لدى كل باحث. فالعلم معرفة ضد الجهل، ولذا فإن الفضيلة علم (سقراط) (أفلاطون). والعلم طريقة ميتافيزيائية تحكي الاستنتاج الرياضي (سبينوزا)، والعلم علم رياضي يتيح لـ رنوفيه وضع كتابه الشهير بعنوان «علم الأخلاق»، وبناءه على الطريقة الرياضية بدءاً من موضوعية مزدوجة لا يمكن البرهان عليها، ولكن لا مناص من قبولها، على غرار موضوعات إقليدس في هندسته.. وقد ذهب آخرون إلى اعتبار العلم علم الحياة العام (لوب) فتكون غرائزنا جذور أخلاقنا، أو اعتباره سلوكاً موضوعياً (غيوم) فتكون الأخلاق علاقات تضخم عضوي أو اعتباره فناً طبياً علاجياً (لومونيه) فتكون الشراهة مرض شرايين وفرط إفراز المعدة مما يعالجه الطب، وذهب باحثون «علماء» إلى ربط الأخلاق مباشرة بعلم الإجتماع الوضعي (كونت) وسعى دوركهام إلى تمييز صفات نوعية خاصة بالحوادث الأخلاقية بما يزيد على صفات الحادث الاجتماعي، ووجد ليفي برون أن الأخلاق صناعة أو فن تطبيقي إجتماعي عقلي، وتطلع البر بابه إلى تحقيق استقلال علم الأخلاق فكتب «علم الحوادث الأخلاقية»...

ولكن الأخلاق ليست حصراً بالعلم الذي يقرره كل معنى من معاني العلم الملمع اليها. الأخلاق جزء عضوي من الفلسفة، بل هي فلسفة عملية، ونظرية عملية (ريمون بولان). إنها، على صعيد الواقع، الجانب العملي من سلوك الإنسان منظوراً إليه بوصفه تصرفاً فردياً واجتماعياً، بل تفاعلاً فردياً اجتماعياً يتبع جدلاً ثلاثياً يبحث يكون لهذا السلوك العملي منطلق وثيق الإتصال بالمعطيات الطبيعية والإجتماعية الواقعية الراهنة في وقت معطى، وظروف معينة. ويكون له من جهة أخرى هدف متصل أوثق الإتصال بالثقافة الدائمة في البيئة الإجتماعية واللحظة التاريخية، وفي وسط ذاك المنطلق من جهة. وهذا العرف التصوري المشترك من جهة أخرى، ينهض جدل السلوك الأخلاقي من قلب الوجدان بتفاعل عوامل الفكر والعاطفة

يشكلان مصدر فكراتنا وهما الاحساس والتأمل أو الاستبطان النفسي. وقد اختلفت مواقف الاتجاه التجريبي في تحديد خصوصية انعكاس الاثر الحسي وانعطافه النوعي نحو الادراك هل هو حضور مباشر Immediacy كما يقول ج. لوك أو لا مباشر كما يقول د. هيوم؟

(أ) افترض جون لوك مؤسس التجربة المعرفية بأن أفكارنا تنتج عن مصدرين مباشر ولا مباشر. أما المباشر فهو الأساسي الذي يأتي من الحضور الحسي المباشر للأشياء على الاحساس الذي يولد أفكار الاحساس أو معاني التجربة الحسية. أما اللامباشر فيرجع الى عملية التفكير أو النشاط الباطني للنفس. فالادراك - والمعرفة - يرتكزان على علم النفس الحسي التجريبي. ولكن لأن الادراك الحسي هو إدراك لـ معان حسية فهو بالنتيجة إدراك حسي للأشياء ينتج أفكار كيفية على نوعين:

- أفكار كيفية أولية وهي نسخ Coples موضوعية واقعية لاحساساتنا (صلابة - حرارة - برودة).

- أفكار كيفية ثانوية وهي انفعالاتنا الذاتية الواقعية غير الموضوعية المتعلقة بأعراض الأشياء (طعم، رائحة).

يعتبر الادراك الحسي بعناصره المشار اليها مادة تكوينية للمعرفة لا المعرفة بذاتها أو هو الأفكار البسيطة. ولكي تصح هاته الأفكار البسيطة مركبة فترتفع الى مستوى المعرفة يجب أن تخضع لتحولات منهجية مثلثة ترتبط بقدرات النفس الثلاث: المقارنة - التركيب - التجريد. ثم يدخل لوك بتحليل مستويات المعرفة اليقينية والظنية وارتباطها بنظرية الاحكام ونظرية اللغة. لكنها تترد جميعاً الى قاعدة الادراك الحسي التجريبي بوصفه أساس فهمنا ومصدر فكراتنا.

لم تقدم فرضية الانعكاس المباشر أو الحضور الحسي جواباً على كيفية تحول الواقعة الى فكرة بقدر ما سلمت بمقدمتها ودخلت الى دهايز انعطافاتها. لقد فتح لوك باباً لم تغلقه أبحاث نظريات المعرفة برؤية موحدة حتى الآن. لذلك انعكست بصمات تحليلاته على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

(ب) الموقف الاساسي الثاني للتجربة أبدعته محاولة هيوم Hume اختراق الطريق المسدود الذي وصل اليه التعارض بين فكري الحضور المباشر لموضوعات الاحساس والادراك الحسي عند لوك.

حدد هيوم الطبيعة الانسانية بملكة الفهم. والفهم قوام العقل. والعقل ادراكات حسية لا مباشرة تنشأ من انطباعاتنا

الشيخوخة. لذلك يتمتع الاحساس بقيمة اعتبارية عامة بين الناس بحيث تعتبر جملة «أنت دون احساس» بمثابة اهانة جارحة. كما تعتبر جملة «انسان ذو حساسية» مدحاً وتميزاً. لأن الحساسية - صفة الاحساس - متصلة بالادراك والفهم والتعقل. على هذا النحو يبدو أمراً متعذراً التحدث عن احساس بحت منفصل تماماً عن الشعور الواعي. الاحساس البحث معادل تام للشئبية، الشئبية مرتبة دون الحيوانية؛ لأن الحيوانية لها مستوى معين من الحساسية. أما الانسانية فتتمتع بالحساسية الواعية المرتبطة بالمخيلة والادراك.

II الادراك - الحسي

الادراك لغة من المصدر دَرَكَ أي لحق. فالادراك هو اللحاق مثل: مشيت حتى أدركته. يقال، رجل درّاك: مدرك كثير الإدراك أو حساس درّاك. والمداركة هي اتباع الشيء بعضه على بعض الأشياء كلها، والمداركة هو المتتابع لا المتواتر. لكن الادراك يأتي في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الاحساس وصولها ذروتها حيث يتحول الشيء الى شعور واع أو إدراك. فالادراك نقطة وصول الاحساس الى آخر محطة حسية. بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد أو صورية الشيء.

لم تكن لحظة انعطاف الاحساس نوعياً الى ادراك أمراً بديهياً مسلماً به في تحليلات علم المعرفة. بل كانت مصدراً مستمراً للنزاعات بين نظريات الفلسفة. هل الادراك قبلي أم بعدي؟ فطري - متعال أم تجريبي؟

يمكن تصنيف تنوعات أجوبة الفلسفات الى ثلاثة اتجاهات مع التحفظ الدائم على نسبة التعسف التي يتضمنها كل تصنيف لنظريات الفلسفة.

1 - الاتجاه التجريبي - البعدي:

إن تاريخ الفكر سوف يبقى مديناً بدين خاص للتجربة البريطانية الكلاسيكية الاولى من يكون الى هيوم (تميزاً لها عن التجربة البريطانية المحدث أو الثانية من بنتم الى ج. مل). لقد غاصت تحليلات التجربة داخل عوالم الاحساس - الادراك وتحولاته ومستوياته واستقطاباته ومفاصله.

يفترض الاتجاه التجريبي أن الحواس نوافذ الفكر. فالعقل صفحة بيضاء يتلقى مدركاته من احساساته التجريبية. فالانعكاسات الحسية للأشياء المحيطة بنا على احساساتنا هي التي تحفر معانيها أو أفكار التجربة الحسية. فالادراك الحسي ليس سوى تركيب قطبي للمصدرين الاختباريين Empiric اللذين

التجارب خواءه من عالم الحس. وبما أن معرفتنا حسية فهي ظاهرة مرهونة بما يتبدى أمامنا كما يؤكد الحس السليم المشترك Common Sens وكما يبرهن القانون العلمي.

ولكن اذا كانت أفكارنا صحيحة يقينية دقيقة واضحة حقيقية كيف يمكن أن تكون ظاهرة تجريبية متغيرة شكية غير جلية كما تبرهن حواسنا؟

كان أفلاطون قد دشّن طريق الموقف القبلي برفضه أولية الادراك الحسي عندما افترض ترفع «المثل» وثباتها المعياري الدائم لأنها فكراً قبلية متعالية ليست مستمدة من التجربة بل كامنة في النفس كما تبرهن نظرية «التذكر» في التعلم. فالادراك ليس حسياً أصلاً، بالتالي لا تصلح التجربة الحسية مصدرراً للمعرفة الحقة. تابع ديكارت بعد أفلاطون تطوير الموقف القبلي بثنائية متوازية نوعياً الكوجيتو - المادة.

في الكوجيتو Cogito فكرات فطرية غير مستمدة من التجربة هي أكثر الفكر وضوحاً وتميزاً. ولأنها فطرية قبلية لا يمكن أن تستمد يقينها من ادراكات حسية متغيرة خادعة. كما أنها لا يمكن من جهة ثانية أن تستحضر يقينها من ذاتها نظراً لقلقها وشكها وإمكانية ضعفها ووهنها. لذلك تستدعي قاعدة علوية تتجاوزها نوعياً هي الضمان الإلهي لأن الأنا المفكرة ليست سوى الروح في نهاية التحليل.

دفع باركلي - بعد ديكارت - الموقف القبلي إلى أبعاده القصوى عندما توصل إلى موقف «اللامادية» منطلقاً من قاعدة الادراك الحسي ذاته. فالعالم ادراكات حسية. ولكن بما أنه «إدراك» فهو فكر يكشف عن علاقاته التجريدية ويصوغها بقوانين «معقولة» تقول ماهيته وتعتبر عن حقيقته. لذا القانون هو حقيقة المادة. والقانون تجريد، إذن حقيقة المادة ليست مادية. بالنتيجة وجود المادة يرجع إلى ادراكها. والادراك هو اللامادة أو اللاشيء. والعكس المدرك = الشيء = الفكر. وبما أن الفكر لا يملك يقينه الذاتي نظراً لتضمناته السلبية لذلك يجب أن يعتمد على قاعدة يقينية أعلى منه ومفارقة نوعية له هي اليقين الإلهي أو عقل الله. فالادراك الإلهي يحتوي جميع الكليات بالقوة. أما الادراك الانساني فهو جوهر فعال يتلقى فكراته من عقل الله. بذلك تنتقل فكرات الله من القوة إلى الفعل إلى الوجود المدرك. فالمادة ليست سوى ذرة روحية لا مادية أصلاً. لقد تحول الادراك الحسي مع باركلي إلى ادراك متعال عال معاً Transcendent - Transcendental ، معقول لا معقول معاً. لكن باركلي أراد هدم الادراك الحسي من الداخل بإثبات تهاوته مخترقاً سقف التجريبية المعرفية وقاعدتها.

الحسية وصورها الذهنية أو خواطرنّا عنها. وخواطرنّا هي نسخ باهتة ميتة عن الانطباعات الحية النابضة التي تتركز على حزمة الاحاسيس. بذلك يعتبر الانطباع الحسي أول مراحل الادراك الحسي. ولا فرق أو تمايز بين انطباعات أولية وثانوية كما افترض لوك. ولكن لكي يقدم هيوم تفسيراً لعملية التحول من انطباع إلى فكرات بسيطة ثم مركبة تجريدية منفصلة عن حسيّتها وضع قانوني الترابط والتداعي. وتجري عمليات التداعي والترابط داخل ملكة المخيلة بوصفها ملعباً حراً للفكرات بعد تمثيلها. ويعتمد جهاز التمثيلات هذا على الحركة الحرة اللامشروطة للفكرات التي تقاطع صدفة في أثناء هيامها لترسم ثلاثة احداثيات علائقية ترابطية فيما بينها هي:

أ - علاقة التشابه.

ب - علاقة التجاوز زمانياً، مكانياً.

ج - علاقة السببية أو العلّة.

وتعتبر هاته الاحداثيات العلائقية الثلاث العلاقات الوحيدة الممكنة في مجال الواقع أو مجال الادراك فهي «ملاط الكون». على هذا النحو تتبلور عملية الانعطاف النوعي من الواقعة إلى الفكرة بانتقالها اللامباشر عبر جهاز التمثيلات النفسي وقانونيه وعلائقياته.

أما التساؤل عن كيفية ادراك الذات المفكرة لذاتها فيقول هيوم انه سؤال شكي لا يقبل الاجابة لأن «أنا لست سوى حزمة أحاسيس».

لقد قادت التجريبية المعرفية إلى تأسيس علم النفس التجريبي كما رسخت الموقف الشكي الظاهري «لا نعرف إلا ما يظهر لحواسنا». لذلك يمكن القول بأن التجريبية التقليدية من بيبكون إلى هيوم وضعت أسس المادية المعرفية التي بلورت تركيزها حول نظرية الانعكاس الحسي في عملية ادراكنا الجدلي للظاهري للعالم. كما تمحورت أبحاثها وارتبطت بعلم النفس الشرطي التي خط بأفلوف حروفها الاساسية.

2 - الاتجاه الفطري - القبلي:

«رفض الادراك - الحسي»:

كما أن تاريخ الفكر يحمل ديناً خاصاً بين صفحاته للتجريبية البريطانية التقليدية فإنه يحمل ديناً خاصاً ثانياً لا يقل ثقلاً لفلسفات العقل وتنقيبات الاتجاه القبلي المتعالي داخل مجاهيل الأنا المفكرة التي بصعب ردها إلى الادراك الحسي كقاعدة نهائية.

انطلق الموقف التجريبي من فرضية العقل وعاء فارغاً تملأ

- راندل، ج. هـ، تكوين العقل الحديث، جـ 1، فصل 3، دار الثقافة، بيروت.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة.
- كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي، دار عويدات، بيروت.
- Berkeley, Principles of Human Knowledge, ed. C. Simon, Routledge, London, 1907.
- Hoffding, H., History of Modern Philosophy, Tr. B. Meyer, Macmillan, London, reprinted, 1956, Dover, New York, 1956.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human Understanding, ed. L. Selby-Bigge, Oxford, 1902.
- Hume, D. Treatise of Human Nature, Dent, London and Dutton, New York, 1956.

محمد الزايد

إرادة

Volonté
Will
Wille-Willenskraft

تمهيد

إذا كانت الإرادة هي كل عمل يقوم به الإنسان عن روية أي عن سابق تصور وتصميم، فهذا يعني أن الإرادة هي كل نشاط واع يهدف الفرد من ورائه إلى تحقيق غاية معينة. وبعبارة أخرى، فإنه لا يمكننا فصل الفعل الإرادي عن البواعث والخوافز التي تكمن وراءه. والبحث عن البواعث يقودنا إلى سلم القيم الأخلاقية، فترتبط قضية الإرادة بأشكالية مفهوم الحرية. والواقع أن الصعوبة الأولى التي تواجه أي بحث عن الإرادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والإرادة، إذ أن هناك تاريخاً طويلاً من الخلط بين المفهومين، وهذا الخلط يصل أحياناً إلى حد التطابق. مثل هذا الخلط نجده، على سبيل المثال، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: «وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية»، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والإرادة إذ يجعل الإرادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون إرادة ولا إرادة بدون حرية.

كيف يمكننا إذن الفصل بين الحرية والإرادة والتمييز بينهما؟ الواقع أن الالتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تمييزاً فاصلاً، إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة. غير أننا نستطيع القول بإيجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الإرادة ينفصل عن

نتيجة ما سبق يمكن القول بأن جميع نظريات الاتجاه القبلي تنتهي إلى إيمان ديني ضمني أو صريح كما أن جميع نظريات الاتجاه التجريبي تنتهي إلى الحاد مقيد أو مطلق.

3 - الاتجاه النقدي:

يحاول الاتجاه النقدي أن يشق طريقاً ثالثاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، لأنه نشأ مع كانط كجواب على مأزق الاتجاهين في مسألة الإدراك الحسي.

ينطلق هذا الاتجاه من صيغة كانط «الحدس - التجريبي». فالإدراك - نصف المعادلة - هو حدس صوري متعال جميع محتوياته الإدراكية مستمدة من التجربة بعدياً ما خلا صورتها الزمان والمكان الفطريتين بداخله قبلياً. ولكن بما أن حدوس الإدراك متعالية - صورية لذلك هي جوفاء إذا لم تكتمل بنصف المعادلة الثاني أي التجربة. كذا التجربة عمية معتمة دون حدس الإدراك. فالعقل ليس صفحة بيضاء تماماً لأنه يحتوي قبلياً صورتها الزمان والمكان فقط. فهو لا يتضمن كل ادراكاتنا قبلياً لأن للتجربة الحسية دورها الذي تحضر بواسطته مدرجاتها فوق صفحته. إن مصداقية حدوس الإدراك مشروطة بحدود التجربة حيث تنشأ المعرفة العلمية الفيزيائية الرياضية بالدلالة النيوتونية للعلم. وكما أن الوجود ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) كذلك المعرفة إدراك ولا إدراك. ما يدرك - الظاهرة يدخل ضمن دائرة علم الطبيعة والرياضيات وعلم النفس المتعالي حيث تتمايز ثلاثة مستويات إدراكية (الإدراك، الفهم، التمثل). أما ما لا يُدرك - الوجود في ذاته - فيدخل ضمن دائرة اللامعقول واللامعقول (الروح، الضمير، الله).

هل اخترق الاتجاه النقدي جدار ثنائية الاتجاه التجريبي البُعدي والاتجاه المتعالي القبلي؟

كيف يمكن للإدراك أن يكون ادراكاً حسيّاً - متعالياً معاً؟ بالتالي هل القضايا القبليّة - البعدية ممكنة؟ ما زال السؤال مفتوحاً مما يمنحه قوته وضعفه معاً رغم محاولات الفلسفات الجدلية والظاهرانية والبراغماتية تجاوزه بطرائق مختلفة وباستجابات متنوعة للإثارة الكامنة في: كيف يكون الإدراك ادراكاً وحسيّاً في آن معاً؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب.
- بيرين، إيسايا، عصر التنوير، وزارة الثقافة، دمشق، 1980.

وعينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضمنياً، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل. إن هذا القول يعني إن اتخاذ أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف إلى تحقيق مشروع معين أي إن كل قرار له دلالة ويعني شيئاً، إذ أنه يشير إلى عمل مستقبلي يتوقف عليّ وهو في مقدوري. والقرار هو بمثابة حكم عملي أصدره على الأشياء والمواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلية أمامي، وبصدور القرار احسم الموقف، أي أنني أتخذ موقفاً قاطعاً ينهي التردد والتمني الغامض من جهة، واحتمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأنني اتصورني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع، وبهذا المعنى يمكن اعتبار القرار كأمر أصدره لذاتي حين لا أعود اعتبر جسدي كقوة مبهم غريبة، ولكن كشخص مستقل له أهدافه ويملك زمام المبادرة أحاوره بصيغة المخاطب، وبهذا المعنى تصبح الإرادة إصدار المرء الأوامر لنفسه. إلا أن أهم ما يميز المشروع صفته المستقبلية، إذ أن كل قرار هو استباق للأحداث، والمشروع هو تعيين عملي لما سيكون. غير أن المستقبل لا يتوقف على ارادتي وحدها فكل ما أتمناه وأرغبه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي، لذا فإنني لا أخطط المستقبل بل أخطط في المستقبل، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعجل بقدمه، وما لا أستطيع تأخير، إنه العالم المفتوح أمام عملي « الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صناعي، أي أنه يدل على امكانية العمل، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي. إن حضور الانسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق، وهكذا فإن قسماً من الواقع هو تحقيق ارادي للامكانات التي استبقها المشروع.

بما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الأنا بمعنى أن القرار يشير مشكلة علاقة الأنا بالعالم الموضوعي، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأنني أنا الذي قمت بالعمل وبمسؤوليتي الكاملة عنه. لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تجربة القلق الوجودي والخوف من تحمل تجربة الحرية التي تفتح هوة ساحقة أمام الفرد. والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تُعمل وتحقق في ممارستي، عملي يؤكد ويثبتها، حريتي توجد في القرار نفسه الذي تتخذه وهي تتخذه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها.

إذا كان المشروع هو انفتاح على الامكانات القائمة في العالم، وتأكيد على الأنا كمعينة لذاتها، فهذا لا يعني بأن الإرادة هي مرسوم اعتباطي، ذلك أنه ليس من قرار دون

مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً. علم النفس حاول أن يدرس الإرادة من شتى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة، وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضار البواعث *Motifs* على التصرف إذ أن العمل الارادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد، ويقف الانسان مفكراً في الخواطر والبواعث فتبدأ مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي ينهي اتخاذ القرار المناسب. غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلت إذ لا بد أن يليه التنفيذ. كل مرحلة تحتاج إلى دراسة مفصلة يهتم بها علم النفس ويدرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تقف في طريق تحقيق إرادة الفرد.

الإرادة إذن مفهوم نفساني ينتمي إلى السلوك الانساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس، غير أن الإرادة التي لا يمكن فصلها عن البواعث الأخلاقية وعن الغاية التي يسعى الفرد إلى تحقيقها تقيم علاقة مهمة مع الدوافع *Pulsions-Drives* أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي. هذا يعني بأن الإرادة لا تقيم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية، أي مع الأنا الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهو وكل الأفعال اللاإرادية، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الارادي وكل القوى اللاإرادية. لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الإرادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كي تستطيع الاطاحة بالموضوع إحاطة تامة. ولقد قام بمثل هذا العمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول « فلسفة الإرادة » والذي دعاه « الارادي واللاإرادي ». وسيكون هذا الكتاب مرشداً رئيسي في بحثنا عن إوالبات الفعل الارادي.

مكونات الفعل الارادي

إن اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الارادي هي: اتخاذ القرار، وتنفيذ القرار، أي العمل والرضاء أي قبول العمل، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك عدة عوامل ارادية ولا ارادية تتداخل، وسنحاول أن نتبع تحليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل:

1 - اتخاذ القرار: إن هناك أعمالاً كثيرة نقوم بها ونعترف بأنها أفلتت منا، لذا فإن العمل الارادي لا يبدأ الا حين يقرُّ

للكوجيتو، غير أن سر اغوار الحاجة يستعصي على الجلاء الفكري؛ لذا فإننا نضطر أن نعالج الحاجات في موضوعيتها. أي في الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإبهام الجوهرى الذي يحيط بجسدنا: العاطفة تدججه بالذاتية غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمية المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء، ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين، النظر إليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكوجيتو، أو النظر إليه كجسد - موضوع، أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية.

بعد دخول اللاإرادي المتمثل بالجسد وحاجاته إلى حقل الارادي تأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مرحلة الاختيار، والخيار ليس التردد، إذ أنه بدوره مرتبط بالدوافع، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتعين بالضرورة باتجاه واحد لا تحيد عنه.

2 - مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل: يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول واتخاذ القرار ثم تنفيذه، غير أن مثل هذا التمييز اعتباطي ذلك أنه إذا كانت الإرادة هي المقدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدرة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك، فالإرادة التي تقيم المشاريع فحسب إرادة ناقصة، لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل. إن المشروع يسبق العمل غير أن العمل يمتحن المشروع وهذا يعني بأن الإرادة لا تقرر بالفعل إلا حين تغير جسدها ومن خلاله العالم، فما دمت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً، ومن العبث أن نخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مرارة خيبة أملنا من الناس بسبب شروهم؛ مثل هذا الموقف لا يقود إلا إلى التهكم أو المثالية الخيالية، أي إلى المواقف العقيمة، في حين أن القوة الم جمعة في جدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي، هذه المقدرة التي نعيشها داخل الإرادة تعني أن مشاريعنا نفسها هي في العالم الخارجي، إذ أن مثل هذه المقدرة تحثنا، كي نتحقق، إلى هذا العالم الواقع أمامنا، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تقودنا إلى فكرة الجهد، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسَّلت أمامه الطريق، ثم يصطدم بجسد هذه الانفعالات، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعبه الانفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك

باعث أو دافع، فإن أعظم إرادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبادرة الأنا وعلامة شرعيتها. هنا تبرز مشكلة أولى: فالمدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحنمية لكل عمل الإنسان، فاعتبرت كل أعمال الإرادة معلولات الدوافع والبواعث عللها. مثل هذا التفسير خاطيء لأنه يتجاهل بأن المعنى الأخير للبواعث مرتبط بعمل الذات على الذات أي بالقرار، والباعث في الواقع لا يؤسس القرار إلا إذا قبلت الإرادة أن تتأسس عليه، أنه لا يعين الإرادة إلا بقدر ما تعين الإرادة ذاتها. إن تعيين الإرادة بالبواعث يعني أن الباعث يقيم، أي أن الإرادة تعطي قيمة الباعث، وهذا يقودنا حتماً إلى فلسفة للقيم، أي إلى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل ارادي وفي هذا الصدد يتحول كل وعي إلى ضمير أخلاقي حين يصبح تقييماً للأمر، وتفكيراً في القيم يفاضل بين الأمور ويضع موضع التساؤل الأسباب الأولى، لبحث عن أسباب أبعد وأعمق، ويعيش قلق الغايات الأخيرة للتصرف. مثل هذا القلق يتأني من التفكير ولكن ليس من الأكيد أن التفكير يستطيع أن يضع حداً له، ذلك أنه ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة وكذلك ليس هناك ادراك صافٍ تتجلى من خلاله القيم الأفضل، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء، إني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها.

إن مشكلة البواعث والدوافع التي قادتنا إلى مشكلة القيم تقودنا مباشرة إلى مشكلة اللاإرادي داخل الارادي؛ ذلك أن أهم مصدر للدوافع هو الجسد، والجسد هو أول موجود ليس لإرادي ولا لتفكير أي دخل في إيجاد، وجوده يسبق كل كوجيتو، كل تفكير، وهذا اللاإرادي موجود من أجل الإرادة كما أن الإرادة موجودة بسبب اللاإرادي، والجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع وهي القيم الحياتية، هل أفضل حياتي على كل قيمة أخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها اسمى؟ أمام مثل هذا التساؤل تكتسب مشكلة القيم طابعاً دراماتيكياً، ثم أن الجسد يحتوي أولاً الحاجات الأساسية التي لا غنى عنها للحياة كالأكل والمشرّب، وتقيم هذه الحاجات التي لا تتوقف على إرادتنا علاقة وطيدة مع البواعث والدوافع، الحاجات تشكل مادة الدوافع، غير أنها تنمرد على التفكير المنطقي التام، ذلك أنها تنتمي إلى عالم العاطفة والمشاعر، عالم البحث عن اللذة واجتناب الألم، والعاطفة تشكل الناحية غير الشفافة للكوجيتو، فالدخول إلى أعماقها يظل عملية غير مضمونة، الشعور يجعل الحياة العاطفية تنتمي إلى الناحية الذاتية

تقف عندها كل قيمة فإنها تصبح الينبوع الذي لا ينضب للقيم.
(انظر مادة حرية).

مصادر ومراجع

- ديكرات، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
- كانط، إيمانويل، اسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيجل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, éd. Gallimard, Paris, 1968.
- Nietzsche, La Volonté de puissance, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.
- Ricoeur, Paul, Philosophie de la volonté, Tome 1, Le volontaire et l'involontaire, éd. Aubier, Paris, 1949.

جورج زيناتي

إرهاب

Terrorisme Terrorism Terrorismus

تمر المجتمعات المدنية اليوم في مرحلة تحول فيها العنف السياسي إلى إرهاب سياسي. ولقد أصبح هذا الوجه الجديد للعنف رائجاً في مختلف أنحاء العالم، تنبت جذوره في البنية الحاضرة للمدنية التقنية: في كيفية الانتاج وتوزيع الثروة، في مختلف الطرق التي تتبعها العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية، وبالتالي في نظام القيم الذي يدير اللعبة السياسية ويوجه الرهان السياسي بين الأمم، وحتى أيضاً في علاقة الترابط بين هذا النظام وبين المفهوم الأخلاقي للانسان ولمصيره.

ليس الإرهاب السياسي ظاهرة عرضية أو وليدة الصدفة، وليس حادثاً غريباً ودخيلاً على المجتمعات المدنية المعاصرة - بالرغم من كونه مزعجاً وغير مرغوب فيه - وإنما هو صنيعها. إن المجتمعات المدنية المعاصرة لا توفر للإرهاب السياسي دوافعه الأساسية فحسب، وإنما لها علاقة مباشرة في تفشيه وانتشاره، وهي ملازمة لتبعاته: ثمة حلقة جهنمية تغيب مخارجها في تقلبات مستقبل مظلم ينطوي على خطر يترص بالمجتمعات والدول وهي تبدو متالة للوقوع فيه، ألا وهو الانقياد إلى تكريس الإرهاب كعنصر عادي في اللعبة السياسية وذلك باعتباره واقعاً لا يمكن تلافيه بقدر ما يجدر التكيف معه والاعتقاد عليه. إن فداحة هذا

جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعالات. الجهد أو المقدرة الإرادية تصبح إذن قدرة السيطرة على الجسد، قدرة حمايته من الانفعالات كي يصبح خادماً للارادة لا ضحية للإرادي، ذلك أن الجسد لا يدفع الارادة إلا اذا كانت الارادة تمتلك الجسد، والمرء لا يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد ان يحققها بعمله، إلا إذا سيطر على حركة الجسد.

إن الجهد المطلوب متاً بذله، والذي هو في مقدورنا، يؤكد حقيقة العلاقة القائمة بين الارادة والواقع أو العالم الخارجي، هذه العلاقة هي علاقة فعل، أي أن الارادة ليست قائمة كتجريد منطوق على الذات، بل هي عمل مهياً للتأثير على الواقع وتغييره.

3 - مرحلة الرضاء أو القبول: في هذه المرحلة ينهي القبول الفعل الإرادي بمعنى أنه يتممه، أي أن المشروع والجهد يتوَّجان في الرضاء، وهذا الرضاء هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبع والحياة واللاوعي. فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي، إنه ما لا أستطيع تغييره، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد إلى تحقيقها، بل إن الطبع هو الزاوية التي تنعكس عليها كل القيم أمام الوعي.

وكذلك فإن الحياة تبدو أيضاً أمام الارادة كضرورة، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم إذ أن تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي الى كل قيمة، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق يقف حائلاً دون الجهد بل قد يكون واسطة انشاله. ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة الإرادية ذلك أن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضبوطة في بحر عاصف من الظلمات، إن الدوافع الغريزية اللاواعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل كل مشروع أخطأ له محاطاً بغيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية.

إن الطبع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات الإرادية التي تواجه الإرادة في مرحلتها الأخيرة، مرحلة القبول، غير أننا هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سابقاً وهي مشكلة استناد الإرادي الى الإرادي وطابع التبادل القائم بينهما، فما هو ضروري، أي يخرج عن حكم الارادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الارادة، ذلك أن الطبع يصبح طريقي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب، أي أنه يصبح جزءاً لا ينفصل عن الجهد، وكذلك فإن القوى اللاواعية تصبح العفوية الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغريب، أما الحياة التي كانت

فوق جمع المجرمين». هذا يعني أن الارهاب أصبح في هذه الفترة وسيلة للدفاع الوطني يستعملها الثوار ضد العصاة والخونة. وبذلك أصبح الإرهاب يعني نظام حكم اعتمدته الحكومة الثورية باعتباره الوسيلة الأكثر ملائمة لبقاء الجمهورية. قال روبسبير بهذا الصدد: «ليس إلى قلوب المواطنين والتعساء يجب توجيه الارهاب بل إلى ملاجئ المجرمين الأغراب حيث يقتسمون الأسلاب ويشربون دم الشعب الفرنسي».

يتضح مما قدمته الثورة الفرنسية أن كلمة ارهاب تدل على نظام حكم أو على وسيلة سياسية يلجأ اليها الحكام أو أصحاب السلطة السياسية في المجتمع المدني. غير أن معناها الحديث لا يقتصر على الحكام فقط بل يشمل الأفراد والمجموعات التي ليست في السلطة أو التي تطمح إلى تسلمها. وبهذا المعنى يعرف «المنجد» الارهابي بأنه «من يلجأ إلى الارهاب لإقامة سلطته»، والحكم الارهابي هو «نوع من الحكم تمهد إليه حكومات أو جماعات ثورية. إن هذا الانتقال بالارهاب من مستوى الحكام إلى مستوى المحكومين لما تعينه اللغة العربية ولا التاريخ السياسي للشعوب العربية بقدر ما عاينه الغرب مع الحركة (الفوضوية) والعدمية الروسية.

كان تأثير الأنارشية والعدمية على مجرى الارهاب وأوضاعه السياسية واحداً ومشاركاً، نظراً لارتباطها بمصدر ايدولوجي واحد، من جهة، وللتأثير المتبادل الذي كان لكل واحد منهما على الآخر في مجال الأعمال والوقائع، من جهة أخرى. فالفوضوية تقوم في أساسها على رفض جميع أشكال السلطان المتمثل بالأشخاص والمؤسسات والمعتقدات الدينية. فكل ما هو تنظيم مقنون يحد من حرية الفرد، وكل ما هو سلطة تقوم على الاكراه يجب محاربه والغاؤه. وهذا ما جعل الأنارشية في مواجهة عنيفة مع الله والدولة مفهوماً وواقعاً لأنها يمثلان السلطة، يعني الحكم والسيطرة والاكراه. وكان من نتيجة ذلك أن دعا الأنارشية إلى ممارسة الأعمال الارهابية بشكل مرتبط الارهاب بالأنارشية ارتباطاً أشرف على الترادف، بحيث كثرت الأعمال الارهابية الأنارشية في أوروبا، وليس أدل على ذلك من أعمال رافاشول واميل هنري وفايان في فرنسا، وكافييرو ومالانيسا وستشاريلي في إيطاليا، وأعمال الثوريين الروس من أمثال جيلبايوف وستينيك وكالبايف.

يقودنا هذا الوضع الارهابي الى ملاحظة عنصر أساسي جديد. فإبان الثورة الفرنسية كان الارهاب نظاماً في الحكم ووسيلة يقتصر استعمالها على من بأيديهم زمام السلطة، يعني ان استعمالها كان قانونياً. أما مع الفوضيين فقد أصبح الارهاب

الخطر هي نسبة ما يرفض المسؤولون السياسيون والحكومات في العالم أجمع الاعتراف بأن أسباب هذه الظاهرة ودوافعها إنما هي نتيجة للوسائل والطرق التي يتبعونها في ممارسة السياسة، وبقدر ما يرفضون تحمل مسؤولية استئصاله من المجتمع باعتبارهم قوى فاعلة وليس مفعولاً فيها.

لغوياً، تشتق كلمة ارهاب من الفعل الثلاثي «رَهَبَ» أي خاف. والرهبة هي الخوف والفزع. وأرهبه ورهبه أي أخافه وفزعه. والراهبة هي الحالة التي ترهب أي تفزع وتخوف، كما جاء في «لسان العرب» تحت مادة «رهب». والفعل الرباعي المتعدي «أرهب» أي أفزع وأخاف أو خوف يفيد أن ثمة فاعلاً يقوم بالفعل ومفعولاً به يكون موضوعاً يحصل عليه أو عنده الفعل، يتحمل نتائج ابفعل، وذلك بغض النظر عن كون الذات الفاعلة أو الموضوع المفعول به فرداً أو جماعة. عند هذا الحد، نتبين أن «الرهبة» أو «الراهبة» لا تدل إلا على حالة نفسية تعانها أو تعبر عنها ذات معينة أو شخص معين أو جماعة معينة، أو بالتالي فهي لا تحمل أي معنى سياسي / اجتماعي يقوم على العلاقة القائمة بين نتائج الخوف وبين استغلاله بشكل هادف وواع من قبل فاعل الفعل. أما كلمة إرهاب فهي تسمح باستخراج علاقة بين نية الذات الفاعلة ونتائج الرهبة على الموضوع الذي يتحملها، ولكن المعنى السياسي / الاجتماعي القائم على طبيعة البواعث والأهداف التي من جرأتها يحصل فعل الارهاب، لم يظهر إلا مؤخراً، أي بعد أن ظهر وتبلور في استعمال تلك العبارة في اللغة الأجنبية، وذلك نتيجة لعملية تكوّن طويلة الأمد تعود جذورها إلى الثورة الفرنسية الكبرى التي بدأت عام 1789، حيث اكتسبت تلك العبارة البعد السياسي / الاجتماعي الذي نعرفه اليوم.

بعد أن عمّت الثورة جميع الأراضي الفرنسية طرأت ظروف اجتماعية وسياسية كان من شأنها أن برزت عبارة «إرهاب» في المجال السياسي كمصطلح يدل على مجموعة أعمال عنيفة ومن طبيعة سياسية / اجتماعية. فبعد أن هاجم الثوار الفرنسيون سجون باريس وضواحيها وقتلوا مجموعة كبيرة من مؤيدي الملك المحتجزين فيها (2 أيلول 1792)، عمدت «لجنة الترصد» إلى تبرير ذلك العمل في مذكرة وزعتها على جميع المقاطعات وجاء في أن تلك الأعمال «كانت إجراءات عادلة قام بها الشعب بهدف كبح جماح ألوف الخونة بواسطة الارهاب». وفي خطاب ألقاه أحد مندوبي الشعب في إحدى جلسات المجلس الثوري، جاء هذا النداء: «أيها المشرعون، ضعوا الارهاب على جدول الأعمال... وليحوّم سيف القانون

النازية في «أوشفيتز» و«بوشنفالد» مع المعسكرات السالينية في سيبيريا وكوليا، أو ترادف الغتاتو هتلري مع حركة التطهير السالينية. إن كلاً منها إرهاب سياسي صادر عن صاحب السلطة. لذلك فإن إرهاب الأقوياء وإرهاب الضعفاء هما وسيلتان تستعملان العنف الأقصى بشكل تام. ولكن ليس الأول أكثر قبلاً ولا الثاني أقل سوءاً إلاً عندما يكون الواحد منهما سبباً للآخر. وهذا ما يدعو الباحث فيها إلى وضع كلٍّ منها في المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي يحصل فيه هذا النموذج من الإرهاب أو ذاك، بهدف الكشف عن حرية الأفراد والجماعة في رصد كلٍّ منها. فالحرية هي المقياس السياسي والأخلاقي الوحيد الذي يقرّر قيمة الفعل ونتائجه.

في عالم البشر، وهو عالم سياسي بحكم الواقع، لا يمكن فهم الحرية بذاتها وعلى الإطلاق، بل من ضمن تموقعها في منتظم متوازن قد اختارته هي نفسها. إذا كانت الحرية المطلقة تنصف - كما وصفها هيجل - بـ «هيجان التدمير»، فالحرية المتوقعة ليست كذلك، لأنها موجودة بالنسبة للآخرين، وإزاء حريات أخرى تشترك معها في العملية البناءة والخلاقة. ولكن بالمقابل ليس من شأن تموقعها، وأعني المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي تمارس فيه الحرية، أن ينفي عنها صفتها الجوهرية في كونها حرة. بل جلّ ما من شأنه أنه يقبدها، أو بالأحرى أنها تقيد نفسها في استسلامها للتقيد: بالقوانين، بالدساتير والنظم، بالعادات، بالمعايير الأخلاقية وبالعلاقات الشخصية المقونة باعتبار الحقوق الشخصية والعامة، وباعتبار حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

إن المنتظم السياسي / الأخلاقي هو محصلة الاتساق والتناغم بين تلك المعطيات. ولكن عندما تفقد هذه المعادلة توازنها واتساقها بصورة تتعرض فيه الحرية للخطر، أي عندما تهدد حقوق الشخص من جراء انبهار التوازن، تنفّلت الحرية من قيودها، وتتجاوز حدودها، وتبحث في مطلقها أو، بعبارة هيجل، تبحث من خلال الملكية النفيوية التي تلازمها جوهرياً عن مخرج منقذ. وفي هذه الحالة، تجد الحرية نفسها في موقف الدفاع والمواجهة ضد حريات نفوية أخرى، وضد المنتظم الذي فقد صلاحيته بفقدان التوازن. إن الحرية المهددة تقف ضد المنتظم - إذا جاز أن ندعوه منتظماً بعد الآن - لأنه لا يعود يعنيها، ولا يعود يعني لها سوى مصدر الخطر المبيت. أما إذا بقي منتظماً فبالنسبة للآخرين وليس بالنسبة لها، وعندما تجد هذه الحرية نفسها مستعبدة منه، تمنح نفسها الحق الحيوي في أن تستعبده وتنفيه من أجل حياة نفسها ومن أجل بقائها. إن بقاء حرية الأشخاص يستمد استمراره من توازن المنتظم

وسيلة تستعمل ضد الحكومات والسلطات، يعني بصورة غير قانونية «بل خارجة على القانون». وهذا ما كان يريده الأنارشيون ويعملون من أجله عن سابق تصور وتصميم، وذلك لأن القانون بنظرهم هو ثمرة من ثمار السلطة القائمة ونتيجة لها ووسيلة لدعمها. وطالما أنهم يرفضون السلطة فإنهم يرفضون بالنتيجة كل ما يصدر وينشأ عنها.

ولقد كان للحركة العدمية الروسية تأثير مباشر على تبلور مفهوم الإرهاب بمعناه الجديد، وذلك لأن أعمال العنف التي قام بها العدميون تحت الحكم القيصري والمفاهيم والمبادئ التي انطلقوا منها، حددت المعنى السياسي للإرهاب ووضعت له أطرها الاجتماعية ومبرراته الأيديولوجية. ففي برنامج المنظمة الإرهابية العدمية التي أطلقت على نفسها اسم «نارودنايا فوليا» أو إرادة الشعب، يمكننا الاطلاع على دور الإرهاب في عملها السياسي: «يقوم العمل الإرهابي على تصفية رجال الحكم الأكثر ضرراً منهم، وعلى دفاع الحزب ضد الجاسوسية، وعلى معاقبة الأعمال العنيفة والكيفية التي يقوم بها الحكم والادارة الحاكمة. إن هدف الإرهاب هو النيل من مكانة القوة الحكومية وإعطاء البرهان الثابت على إمكانية النضال ضد السلطة، ثم إثارة الروح الثورية في الشعب وتقوية إيمانه بانتصار القضية. وهدف الإرهاب، أخيراً، هو تشكيل كوادرات قادرة ومدرّبة على النضال».

يتضح مما تقدم أننا أمام نوع جديد من الإرهاب السياسي لم نعهده منذ الثورة الفرنسية. إنه الإرهاب الطالع من بين صفوف الشعب نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة، في موازاة مع الإرهاب النازل من رأس الهرم نحو القاعدة الشعبية. إنها النموذجان الرئيسيان لظاهرة الإرهاب السياسي التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في جدلية العلاقة بين الدولة والشعب. فمن جهة، هناك إرهاب الدولة أو إرهاب الأقوياء من حيث أنهم في السلطة، ومن جهة أخرى إرهاب الجماعات والأفراد أو إرهاب الضعفاء من حيث أنهم ليسوا في السلطة، أو أنهم يطمحون إليها. وبين هذين النموذجين تتراوح مختلف أشكال الإرهاب التي نعانيها في التاريخ السياسي والاجتماعي لشعوب العالم.

مهما يكن من أمر، فإن بين هذا الإرهاب وذاك فارقاً سوسيولوجياً أساسياً ترتبط به الأيديولوجيات التي تحرك كلاً منهما. أما الفوارق الأخرى التي تحاول تلك الأيديولوجيات إبرازها فإن قيمتها تخرج عن المجال العلمي والموضوعي للتحليل السياسي، وتنحصر ضمن إطار تلك الأيديولوجيات في نظرياتها وتطبيقاتها. وليس أدلّ على ذلك من نشابه معسكرات الاعتقال

إضافة

لمّا كان الارهاب مرتبطاً بالعنف في الفكر السياسي فيجب التمييز هنا بين نوعين من العنف السياسي: العنف الرجعي، والعنف الثوري. ولكلا النوعين محتوى طبقي يميّز بالتالي الوظيفة الاجتماعية - السياسية لكليهما، ولذلك فإن ظهورهما تاريخياً - حسب وجهة نظر الاشتراكية العلمية - بدأ مع بداية التقسيم الطبقي للمجتمعات ونشوء الصراع الطبقي اللذين يشكلان عنصراً من عناصر تجلّيه. فالطبقات الرجعية المستغلّة تستخدم وسيلة العنف السياسي - الارهاب - ضد تطلعات الطبقات المستغلّة - وذلك وفقاً للتشكيلات الاجتماعية المحددة - ونضالها في سبيل إزالة أو تحقيق ظروف استغلالها، لذلك فهو صفة ملازمة لسياسة الطبقات الرجعية منذ أول مجتمع طبقي، أي مجتمع العبودية. إن العنف الثوري هو إحدى الوسائل التي تستخدمها الطبقات المستغلّة لتحقيق مصالحها الطبقيّة العادلة والمحقة، وذلك لا يمنع سواء استخدامه من قبل فئات اجتماعية أو ممثلين عنها، خارج القوانين الختمية للصراع الطبقي - الذي يستوعب الظروف الذاتية والموضوعية للمرحلة التاريخية المحددة وبالتالي الشكل المناسب للنضال - مما يؤدي إلى تكريس أشكال مختلفة ومغايرة للعنف الثوري منها التطرف والإرهاب.

غان الزين

إِسْتِبْدَاد

Despotisme
Tyranny
Despotismus

الاستبداد ظاهرة قديمة ومستمرة في التاريخ، وله أشكال وأنواع عديدة. ويمكن تعريفه، بصورة عامة، بأنه الانفراد بالأمر والأنفة عن طلب المشورة أو عن قبول النصيحة حيث ينبغي الطلب أو القبول. فإذا كان الأمر متعلقاً بمصلحة الفرد نفسه، فإن الاستبداد يأتي على الأغلب تعبيراً عن غرور المراهقة، أو عن عدم قدرته على الانفتاح والتبادل، أو عن إرادته كتم حقيقته عن غيره. وإذا كان الأمر متعلقاً بتدبير مصلحة جماعة معينة، فإن الاستبداد يعني التصرف المطلق في شؤون تلك الجماعة بمقتضى المشيئة الخاصة والهوى. وفي هذه الحالة، لا يبعد

السياسي / الأخلاقي السائد. أما في حال غياب هذا المنتظم، أو في حال تعطلّ صلاحيته، تصبح الأخلاق معلقة، وتغدو السياسة تقنية آلية، يعني الإرهاب ارهاب بين حريات طليقة ومتواجهة.

إن هذه الطريقة في طرح مسألة الارهاب، هي في أساس المباحثات البراكسيولوجية والفلسفية بين المفكرين وعلماء الأخلاق والسياسة. فالأرهاب السياسي، باعتباره ظاهرة اجتماعية، إنما يتعلّق بمجال الوجود والوقائع والنشاط العملي عند البشر. وهذا هو شأن مكوناته أيضاً: الحرية، الحق، بقاء الحرية، الحرية المتوقعة والمهددة، المحافظة على الحقوق وحمايتها، بالإضافة إلى فقدان التوازن في المنتظم السياسي / الأخلاقي. يتيسّر إذاً، أننا أزاء مفاهيم تطبيقية لا يكفي التحليل الذهني المجرد لاستيعاب مضمونها الوجودي والمعاش بتمامه. ولكن بالمقابل، لا تستقيم هذه المعطيات التطبيقية ولا تتخذ لها معنى إلا بالنسبة لمنتظم هادف تحدده معايير وقم مثالية تلعب دور الوازع للسعي الدائم إلى الاقتراب من تحقيقها. وبالتالي فإن هذا المنتظم هو اكتمال دائم للمفاهيم التطبيقية، اكتمال يتخذ شكله على مستوى البشر. انطلاقاً من هنا، لا يمكن أن نفهم الإرهاب السياسي في مكوناته ما لم نضعه في سياق المنطق التطبيقي للوضع المعين الذي نشأ فيه، وفي دينامية المنتظم المعياري، كما يجب أن نضعه ضمن الكلية التاريخية التي ينتمي إليها. وهذا يعني أنه لا يمكن فهم هذا الفعل وتحليله باقتران مكوناته من محيطها الدينامي، وبتربتها منه بتراً بهدف إبرازها، كل منها على حدة، بل يجب أن تعتبر بكتلتها كقوى محرّكة وملازمة للفعل نفسه، ومتشابكة مع الوضعية السياسية التي لزم عنها الارهاب. لذلك يقود هذا الموقف إلى التساؤل عن عناصر هذه الوضعية التي جعلت الفعل ينساق في طريق مسدود، وقادت الارهاب، بالتالي، إلى مفارقة لا يمكن تجاوزها منطقياً، وإنما تعود مهمة تجاوزها، في نهاية الأمر، إلى الحرية والإرادة عن طريق الفعل. وبعبارة أخرى، إذا كان من شأن الارهاب أن يظهر الحرية في حالة تفلّت كامل من قيودها ضمن منتظم قد فقد توازنه، فهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن العوامل التي عطلت، في المجال التطبيقي، هذا التوازن. كما يدعونا بالتالي إلى التساؤل: من يمثل الحرية المهددة ومن يمثل الحرية المهددة؟ من يهدّد من؟ وأخيراً، لم الارهاب وليس شيء آخر؟

أدونيس العكرة

معنى الاستبداد عن معاني الاعتساف والتحكم والاستبعاد والسيطرة التامة.

من هذا المعنى العام، تنفرع معان كثيرة دقيقة، بحسب نوع الجماعة وطبيعة العلاقات الأساسية القائمة بين أعضائها. ونظراً للأهمية البالغة للجماعة السياسية في حياة الانسان، فقد تركّز انتباه المفكرين والباحثين على الاستبداد السياسي أكثر مما تركّز على سائر أنواع الاستبداد.

في التراث العربي الاسلامي، يبرز معنيان للاستبداد السياسي. الأول يجعله مقابلاً للشورى، وهي استطلاع رأي ذوي التجربة والبصيرة في شؤون الحكم. والثاني يجعله مقابلاً للمشاركة في الحكم من جهة ذوي العصية الواحدة الغالبة، وهو ما قصده ابن خلدون حيث تحدث عن أطوار الدولة وحدد الطور الثاني منها بأنه طور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالملك. الاستبداد بالمعنى الأول مذموم، إذ أن المشورة تخلص من الهوى وتفضي إلى القرار السديد، وهو بالمعنى الثاني أمر واقع بمقتضى طبيعة الحكم القائم على تغلب عصية قَبَلِيَّة معينة.

في الفكر السياسي الغربي الحديث، يتحدد الاستبداد بدقة، بالنسبة إلى القانون. فالحاكم المستبد هو الحاكم الذي لا يتقيد بقانون أو بقاعدة ثابتة ويفرض إرادته على المحكومين بدون خشية حساب أو تبعه. لكن هذا ليس مانعاً كافياً من الاختلاف بحسب وجهة النظر. فعند مونتسكيو، مثلاً، الاستبداد هو نوع من أنواع الحكم، أو نظام من الأنظمة السياسية، يتميز عن سائر الأنظمة بكونه يجعل السلطة كاملة بين يدي حاكم واحد، يحكم بدون قانون أو قاعدة، بموجب إرادته وأهوائه، وبكونه يقوم تبعاً لذلك، على مبدأ الخوف. أما عند روسو، فالاستبداد ليس نظاماً سياسياً، وإنما هو اغتصاب السلطة التشريعية واعتبار الحاكم نفسه فوق القانون، مهما يكن شكل الحكومة وعدد أعضائها. وجهة نظر مونتسكيو وضعية سوسيولوجية، بينما وجهة نظر روسو معيارية مبنية على مسألة شرعية السلطة والحكومة. وقد كان تصوّر الكواكبي، وهو أشهر محارب للاستبداد في الفكر العربي الحديث، متأثراً بالتراث العربي الاسلامي والتراث الغربي الليبرالي، فلم يحدّد الاستبداد في شكل واحد من أشكال الحكومة. ووسّع مفهوم الشورى، فجعل نقبض الاستبداد في نظام الحكم الذي تراقب فيه السلطة التشريعية الحكومة وتحاسبها، وتراقب الأمة السلطة التشريعية وتحاسبها.

ويختلط مفهوم الاستبداد مع مفهوم الطغيان في كثير من الأذهان والنصوص. ولكن في الحقيقة، يشتمل مفهوم الطغيان،

بمعناه العام، على عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد، وهما القهر والجور. فالاستبداد، من حيث هو تصرف غير مقيد وتحكّمي في شؤون الجماعة السياسية، يُبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل والانصاف. هذا مع العلم أن الطاغية يعني في بعض النظريات الحاكم الذي يستولي على الحكم بصورة غير شرعية، ولكنه يحكم بموجب القوانين النافذة. ومن هنا، نشأت فكرة الحاكم المستبد العادل، وفكرة المستبد المتنور، بحسب التعبير المشهور في القرن الثامن عشر. فالاستبداد لا يتنافى في ذاته مع العدل والنور، ولكن تحكّم الهوى في التصرف التفرّدي يبعد الحاكم عن التبصر العقلي في الأمور، وفي النتيجة عن مسلك النور والعدل.

ناصر نصار

إِسْتِبْطَان

Introspection

Introspection

Selbstbeobachtung

الاستبطان طريقة استخدمها علم النفس الكلاسيكي. وهي تهدف أن يكشف الفرد بذاته عن حياته الداخلية. وفكرة الاستبطان قديمة، نجد صداها في بعض الأديان. هذا ما تعبر عنه الديانة المسيحية مثلاً بعملية «فحص الضمير» قبل التقدم لسر الاعتراف. ولا ننسى ما للتأمل من قيمة في المذاهب البوذية مثلاً. وفكرة الاستبطان ليست غريبة على التفكير الفلسفي. فقد أثر عن سقراط دعوته لمعرفة الذات انطلاقاً من الذات. كما أن دعوة النساك والمتصوفة إنما تقوم على التأمل في الذات بهدف السيطرة على الأهواء والشهوات وإماتة الأخلاق المذمومة والحفاظ على النفس منزهة عن كل دنس لتكون مستعدة في كل وقت كي تفنى في الذات الأولى، ذات الخالق.

في علم النفس الكلاسيكي، الذي يعتبر موضوعه فهم الأنا، أي معرفة الذات الداخلية لشخص المتكلم، يعتبر الاستبطان الطريقة الوحيدة تقريباً القادرة على سبر أغوار الوعي والتعرف على الأنا. فالمحلل النفسي هنا هو بالذات الشخص الذي يُجرى عليه التحليل. فبواسطة الاستبطان يتعكس الشعور على نفسه ويصبح موضوعه تحليل الاحساس الداخلي أو ما يدور في الداخل

ثمة صعوبة أخرى يطرحها الاستبطن. وهذه الصعوبة تتمثل في الظرف الاصطناعي الذي يضع الفرد فيه ذاته ساعة قيامه بهذه العملية، كتخليه المباشر عن اللحظة التي يحياها، ليجي بالتأمل، أو بالتذكر لحظات سبقت. والانسان في هذه الحالة أميل لتصور ما هو سهل بسيط ما هو معقد. ثم أنه أميل كذلك للتساهل مع نفسه مما يجعل نظريته أقل شمولية ورؤياه أقل وضوحاً. وقد يجد أيضاً حرجاً في التكلم عن حياته العاطفية أو قد لا يعي هذه الحالة أو يعتبرها من خصوصياته الحميمة فلا يظهرها أو قد لا يكون أخيراً واعياً تمام الوعي أبعاد عاطفته. والصعوبة الأخيرة تتمثل في كون المحلل والموضوع المزمع درسه شيئاً واحداً. وهذا يقضي على الموضوعية التي تفرض أن يكون بين الذات والموضوع فاصل ما حتى تتمكن الذات من الإحاطة بالموضوع باعتباره موضوعاً لا جزءاً من الذات.

لهذا لا يميل علم النفس المعاصر لاعتبار الاستبطن طريقة علمية ناجعة في الكشف عن الذات بما فيها من نزعات وميول وما تحمل من كبت ومن سلوك غير سوي ومن عقد نفسية.

الاستبطن ومدارس علم النفس الحديثة

لم ينته الاستبطن كطريقة رغم التطور الذي طرأ على علم النفس. فما زال التحليل النفسي يلجأ إليه وإن بشكل منظم، فالمحلل يوجه المريض في عملية الاستبطن ويراقب النتائج ويبني على أساسها حلولاً، أو يعرض حلولاً. من هنا يعتبر الاستبطن في التحليل النفسي طريقة علاجية. في هذه الطريقة يطلب إلى المريض بعد وضعه في موقع مريح أن يسرد ما توحى إليه بعض الكلمات بغفوية وبصدق. والمريض، عملاً بما يعرف في التحليل النفسي بالتداعيات الحرة، يقدم للمحلل سيلاً من الكلمات أو العبارات المرتبطة بذكرى ما، لها علاقة لاواعية بالمشكلة التي يعاني منها. وبمساعدة المحلل الذي يلتقط من هذا الاستبطن اللاإرادي بعض التشابهات أو العبارات التي تتكرر ويكون لها دلالة ما، يتعمق وعي المريض لذاته ولأبعاد حالته النفسية المرضية. وبذلك يتحول الاستبطن غير المنظم اللاوعي الى نوع من الوعي يسمح للمريض أن يتأمل بذاته مشكلته وأن يشارك في إيجاد حل لها.

في علم النفس الحديث، أو ما يطلق عليه اسم علم النفس التجريبي تحول الاستبطن تحولاً جديداً. ولم يعد وصفاً أو تأملاً في الذات، بل طريقة في فهمها خاضعة للقياس والمقارنة. وبذلك خضع الاستبطن لمقاييس العلم الحقيقية. وقد تم هذا التحول في

من شعور وعواطف وخيالات. بتعبير آخر، الاستبطن عبارة عن وعي الحالات الداخلية، إنه الإحساس بالإحساس. بل إن الاستبطن لا يعني مجرد وعي إحساس أو شعور ما بل أيضاً وصف الظاهرة النفسية وتحليلها. إلا أن الاستبطن كطريقة لمعرفة الذات تعتبر من أقل الطرق العلمية وموضوعية، لانعدام الملاحظة العلمية كما هو الحال في مجالات العلوم. وسنعود لذلك.

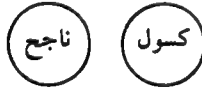
خصائص الاستبطن. إيجابياته وسلبياته

يقوم الاستبطن، كما نرى، على تذكر الماضي. وعملية التذكر هذه لا تعني إعادة تركيب الماضي بكل جزئياته، فضلاً عن استحالة ذلك. بل إن التأمل لا بد أن يفضي لإعادة تشكيل مجرى الحياة بشكل ميز الشكل الأصلي. ولا شك أن محاولة كل فرد تختلف عن محاولة الأفراد الآخرين. بل أمام الحالة الشعورية الواحدة غالباً ما يُعطى أكثر من رأي. يبقى علينا أن نشير إلى أن الوعي ليس حيزاً ما أو إنتاجاً عيانياً محدداً كي تمكن مراقبته بدقة. وفي نفس الوقت علينا أن نعتبر الاستبطن طريقة تطل ما هو واضح في عمليات الوعي. فهي لا تدرك بالتالي كنه التصرفات اللاواعية، الناتجة عن تصرف لا إرادي أو عن كبت ما. علماً أن كلمة لا إرادي ملغاة من قاموس علم النفس، فلعل فعل سبب، وإن بدا هذا السبب مجهولاً للحظة ما أو ظل مجهولاً على الدوام.

مع ذلك، يظل الاستبطن طريقة مختصرة واضحة وقبل كل ذلك بسيطة، فهي لا تتطلب معرفة مسبقة بتاريخ النظريات النفسية كي تمارس بصحة. وفي هذا المجال ينصح مثلاً أن يمارس الاستبطن كل يوم، في فترة راحة تامة، قبل النوم مثلاً، إذ يصر الى تذكر ما جرى للفرد وما تعرض لمشاكل، كيف حلها وكيف يقوم ذلك، بهدف صحة نفسية واجتماعية أسلم. ورغم أن الاستبطن طريقة فردية فبالإمكان أحياناً تعميم قسم من النتائج التي ينتهي اليها التحليل، إذ قد نصل الى ادراكات أو تحليلات متشابهة، أمام حالات متشابهة كالغضب أو الخجل أو الفرح مثلاً.

من عيوب الاستبطن أنها طريقة لا تستطيع أن تحيط بالحالة النفسية المتغيرة. لا شك أن كل معرفة تهدف في نهاية الأمر إلى تأبيد الموضوع الذي تتناول وإلا لما أمكن الإلمام به. وهذا ما لا يتم بسهولة، خاصة في الحالات التي يعالجها علم النفس، والتي يصر الى معرفتها بواسطة الاستبطن. فالحياة النفسية حياة متغيرة على الدوام وتخضع لأكثر من مؤثر، كالتربية والوسط وهذه مؤثرات تخرج فيه قسم منها عن إدراك الذات لذاتها.

استخراج قضية جديدة من قضية واحدة فقط. فبالنسبة الى القضايا الحملية، نستطيع بواسطة تغيير الأسوار التي تحصر كمية القضية مثل «كل» و«بعض»، أو بإدخال السلب على الرابطة أو على أحد الحدين، أو أيضاً بتبديل الموضوع والمحمول أن نستخرج قضية جديدة من قضية حاصلة. فهكذا مثلاً، نستطيع أن نستدل من فرضنا أن «كل طالب ناجح» على أن «بعض الطلاب ناجحون»، بتقليل من كمية السور، إذ ما يصدق على الكل يصدق بالأحرى على البعض. وكذلك إذا انطلقنا من القول «لا كسول ناجح» نستنتج انه «لا ناجح كسول»، إذ أن العلاقة القائمة بين كسول وناجح هي التباين، أي أنه لا شيء مشترك بين الكسالى والناجحين:



وهذه العلاقة، كما يتضح من التمثيل، تبقى هي ذاتها إذا عكسنا المقارنة، أي بدلنا المحمول بالموضوع في القضية الكلية السالبة. كذلك هو الحال مع القضايا الشرطية، أي القضايا المركبة بواسطة الأدوات «إما... أو» و«إذا... فـ» وما شابهها، والتي تسمى في المنطق الحديث بالروابط المنطقية. فعن وضعنا مثلاً:

إذا كان الطقس جيلاً يخرج عادل الى الصيد
نستنتج مباشرة أنه:

إذا لم يخرج عادل الى الصيد فالطقس لم يكن جيلاً

وكذلك نستطيع ان نستخرج منها هذه النتيجة الأخرى وهي:

إما لا يكون الطقس جيلاً أو يخرج عادل الى الصيد

أما في القياس، فيتم الاستدلال من قضيتين أو أكثر. مثال القياس الحلمي هذا الضرب:

كل انسان فان

كل عربي انسان

كل عربي فان

ومثال القياس الشرطي المركب من عدة قضايا هذا الدليل:
إما أن ترتفع الضريبة أو الحكومة تقع في عجز

المختبرات التي انشئت مع مطلع هذا القرن وكانت نقطة البداية قياس الاحساس. والاستبطان الذي يستعمل هنا عبارة عن الطلب إلى العميل أن يصف إحساسه وشعوره بعد وضعه أمام مثير معين، بعدها يعتمد الدارس الى تغيير المثيرات، ويطلب الى العميل وصف إحساسه الجديد ومقارنته بالإحساس السابق كأن يقول، إن هذا الإحساس الجديد أكبر أو أصغر أو أدق أو ألد الخ... بذلك يكون الدارس فكرة عن تطور الاحساس أو الادراك الحسي أو الشعور عن طريق مقارنة الأوصاف التي يقدمها العميل بالمثيرات الخاضعة للقياس عملياً وعلمياً. وبذلك قد يصل الى نتائج قابلة للتعميم مبنية اساساً على ما أسرَّ به العميل من معلومات ومن تقديرات وصفية.

مصادر ومراجع

- زيمور، علي، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، 1971.
- فلوغل، ج. ل.، علم النفس في مائة عام، بيروت، 1973.
- المليجي، حلمي، علم النفس المعاصر، النهضة المصرية، 1970.
- Freud, Anna, Le moi et le mécanisme de défense, P.U.F., 1972.
- Freud, Sigmund, Introduction à la psychanalyse, Payot, 1966.
- Henri, Ey, La conscience. P.U.F. 1968.

جورج كثرورة

إِسْتِدْلَال

Raisonnement Reasoning Vernunftschluss

الاستدلال مفهوم عام جداً يشمل كل عمليات البرهان على قضية ما انطلاقاً من قضايا أخرى، بما في ذلك: الاستقراء والقياس التمثيلي (انظر القياس). فانتقالنا مثلاً من كون النحاس والحديد والقصدير اجساماً موصلة للحرارة إلى أن كل معدن موصل للحرارة، يعتبر استدلالاً بالاستقراء.

أما في المنطق الصوري، فيفهم بالاستدلال، استخراج قضية من قضية أو أكثر بسبب معنى القضايا أو مبنائها.

يقسم المنطق التقليدي الاستدلال الصوري الى استدلال مباشر واستدلال قياسي أي قياس. في الاستدلال المباشر يجري

من الروابط المهمة أيضاً ، رابط الشرط « إذا ... ف » ورمزه « \rightarrow » . هذا الرابط يكذب فقط عند صدق المقدم وكذب التالي :

ب	جـ	ب \rightarrow جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ك

(انظر : المنطق الحديث) . على هذا الأساس ، يمكن الآن أن نعرف اللزوم المنطقي Logical Implication « \models » ، أعني الاستدلال على قضية من قضايا أخرى ، من وجهة نظر المعاني على النحو الآتي :

يكون لزوم بين القضايا ϕ_1 ، ϕ_2 ، ... ، ϕ_n والقضية ψ ، أي بلغة الرموز : ϕ_1 ، ϕ_2 ، ... ، $\phi_n \models \psi$ إن فقط كلما صدقت كل المقدمات معاً صدقت ψ أيضاً .
لنحاول أن نتحقق من ذلك في المثل الأخير . فإذا أخذنا صورته العامة أي :

ب \vee جـ
ب \rightarrow د
جـ \rightarrow د

د

وقيمنا المقدمات والنتيجة هكذا :

ب \vee جـ	ب \rightarrow د	جـ \rightarrow د	د
ص ص	ص ص	ك ك	ص
ص ص	ص ك	ك ك	ص
ص ك	ص ص	ص ك	ص
ص ك	ص ك	ص ك	ص
ك ص	ك ص	ك ك	ص
ك ص	ك ك	ك ك	ص
ك ك	ك ص	ك ك	ك
ك ك	ك ك	ك ك	ك

تحققنا أنه في الحالة التي تصدق فيها المقدمات معاً ، وهنا السطر الثالث ، تصدق كذلك النتيجة ، وبالتالي فالقضية « د » تلزم عن المقدمات ، أي أن :

ب \vee جـ ، ب \rightarrow د ، جـ \rightarrow د

إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتدمر
لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتدمر

في المنطق الرياضي ، يؤخذ « الاستدلال » بأكثر من استعمال ، بحسب اعتبار الجانب الذي يعالج منه المنطق . فعلم المعاني Semantics يتطرق الى الاستدلال من جهة المعاني التي يمكن إسنادها الى القضايا . بالنسبة الى منطق القضايا ، أي المنطق الذي يبحث في تركيب القضايا غير المحللة ، يتحدد معنى القضايا استناداً الى القيمتين « ص » و « ك » أي صادق وكاذب . إن اعتبرنا قضية « ب » ، فإنه من حيث مطابقتها للواقع ، إما أن تكون صادقة أو كاذبة . وبالتالي ، فسلم هذه القضية أي « ب » ، حيث « \rightarrow » هو رمز السلب ، يأخذ عكس قيمها كما في الجدول الآتي :

ب	ب \rightarrow ب
ص	ك
ك	ص

أما تحديد معاني القضايا المتضمنة لأكثر من قضية ، فيجري وفقاً لجداول الصدق التالية . فيما يخص رابط الوصل « \wedge » تصدق القضية المركبة عند صدق الطرفين فقط :

ب	جـ	ب \wedge جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ك

كما في قولنا :

عادل مجتهد وعادل يجب السباحة .

ويقابل ذلك رابط الفصل « \vee » الذي يعبر عنه بالأدوات « إما ... أو » ، إذ أن هذا الرابط يكذب فقط عند كذب الطرفين :

ب	جـ	ب \vee جـ
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

وعليه، فمفهوم الاستدلال من وجهة المعاني يعود الى اللزوم المنطقي.

الى جانب علم المعاني، يبحث المنطق في الاستدلال على مستوى آخر، لا يلتفت الى مدلولات القضايا، بل يراعي فقط شكلها وطريق تفكيكها وتركيبها. هذا المستوى يعرف بعلم المبني Syntax. ينطلق الاستدلال في هذا العلم من قضايا أولية مسلم بها، وتسمى لذلك المسلمات Axiom. فمثلاً يعتمد نسق المنطقي لوقازيفتش على المسلمات الثلاثة الآتية:

مسلمة 1: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi$

مسلمة 2: $((\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi) \leftarrow (\psi \leftarrow \phi)$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow (\psi \leftarrow \phi)$

وبواسطة القاعدة:

من ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخراج ψ

يستدل منها على مسائل جديدة. فلاستدلال بهذا المفهوم، أي استخراج قضايا من المسلمات يسمى هنا بالبرهان Proof. ونرمز الى ذلك بـ :- لنقول أن ψ قابلة للبرهان. إذا اعتمدنا بالإضافة الى المسلمات على فرضيات أخرى مثل ϕ_1, ϕ_2, \dots ، ψ نستخرج القضية ψ فإننا نكتب بطريقة مساوقة للزوم:

$\phi_1, \phi_2, \dots, \phi, \psi \vdash \psi$

ونسمي عندها الاستدلال على القضية ψ من الفرضيات $\phi_1, \phi_2, \dots, \phi$ الاستنباط Deduction.

جدير بالملاحظة أن القاعدة السابقة أي:

من ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخراج ψ

هي التي تتيح عملية استخراج القضايا الجديدة؛ لذلك تسمى هذه القاعدة وأمثالها من القواعد «قواعد الاستدلال» rules. أيضاً.

ثمة طريقة استدلالية، على مستوى المبني، لا تعتمد سوى على قواعد الاستدلال، دون اللجوء الى المسلمات. هذه الطريقة التي تعرف باسم «حساب الاستنباط الطبيعي»، تنطلق من فرضيات لتوصل منها بالحذف أو التركيب الى قضايا جديدة. إليك هذا الحساب المقتبس عن واضع «الاستنباط الطبيعي» المنطقي جنتسن Gentzen حيث السهم المزدوج « \Leftarrow » يشير الى الانتقال من... إلى...:

إدخال Δ : $\psi, \phi \Leftarrow \psi \wedge \phi$

أي أنه إذا افترضنا حصول ϕ و ψ فإننا نستطيع أن نستخرج القضية المتصلة $\psi \wedge \phi$.

حذف Δ : $\psi \wedge \phi \Leftarrow \psi, \phi$

حذف Δ : $\psi \wedge \phi \Leftarrow \psi, \phi$

أي انه اذا ثبتت لدينا القضية المتصلة $\psi \wedge \phi$ فإنه يمكن أن نثبت أحد الطرفين.

إدخال \vee : $\phi \Leftarrow \psi, \phi \vee \psi$

إدخال \vee : $\psi \Leftarrow \psi, \phi \vee \psi$

حذف \vee : $\psi \vee \psi, \psi \Leftarrow \psi, X \Leftarrow X \vee \psi, X \Leftarrow X, \psi$

أي أنه اذا كان لدينا قضية منفصلة ψ, ϕ وكان ينجم عن كل واحد من طرفيها قضية ثالثة X ، فإنه بالإمكان إثبات X .

إدخال \leftarrow : $\psi \leftarrow \phi, \psi \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$

حذف \leftarrow : $\psi \Leftarrow \psi \leftarrow \phi, \phi \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$

إدخال \neg : $\neg \phi \Leftarrow \neg \psi, \psi \Leftarrow \neg \phi \Leftarrow \neg \psi$

أي أنه اذا نجم عن ϕ قضية ونقيضها، فعندها يلزم إثبات $\neg \phi$.

حذف \neg : $\neg \phi \Leftarrow \neg \psi, \psi \Leftarrow \neg \phi \Leftarrow \neg \psi$

حذف \neg : $\neg \phi \Leftarrow \neg \psi, \psi \Leftarrow \neg \phi \Leftarrow \neg \psi$

في مسار عملية البرهان، كلها وضعنا فرضية ما نترك هامشاً أو فسخة، ونرتب تحتها على نفس العمود كل القضايا المتعلقة بها. فإذا ما توصلنا إلى قضية غير مرتبطة بالفرضية نهمل الهامش. إليك مثلاً البرهان على المسألة: $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$.

1 - $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$ فرضية

2 - ϕ فرضية أخرى

3 - $\psi \leftarrow \phi$ قاعدة حذف \wedge

4 - $\psi \leftarrow \psi$ مطابقة على السطر 1

5 - ψ التطبيق السابق

6 - $\psi \leftarrow \psi$ حذف \leftarrow مطبق

7 - $\psi \leftarrow \psi$ على السطرين 2 و 3

8 - $\psi \leftarrow \psi$ حذف \leftarrow مطبق

9 - $\psi \leftarrow \psi$ على السطرين 2 و 4

10 - $\psi \leftarrow \psi$ إدخال \leftarrow مطابقة

11 - $\psi \leftarrow \psi$ على استنباط 5 من

2 و 6 من 2،

وبالتالي وضع \leftarrow

مستقلة عن الفرضية ϕ

8 - $(\psi \leftarrow \phi) \wedge (\phi \leftarrow \psi) \Leftarrow \psi \leftarrow \phi$ إدخال \leftarrow مطبق على

استنباط 7 من 1

الى جانب الامكانيات الواسعة في تطبيق هذا الحساب على

الجرجاني والمناطق الاسلاميين القدماء في أن الاستقراء لا يفيد اليقين.

وليس الاستقراء نوعاً واحداً وإنما عدة نماذج، أشهرها أربعة: الاستقراء التام Perfect والاستقراء الحدسي Intuitive والاستقراء الناقص أو العلمي، والاستقراء الرياضي. أما النوعان الأول والثاني فأرسطو أول من صاغهما في وضوح وتفصيل. وأما الثالث فلم يتحدث عنه أرسطو إلا بالعرض لكن المناطق العرب بدأوا البحث فيه ببعض التفصيل كما استخدمه بالفعل بعض العلماء العرب. لكن علماء الغرب ومناطقهم في العصر الحديث هم الذين توسعوا فيه واهتموا به اهتماماً خاصاً. وأما الاستقراء الرياضي فهو نوع لم يبدأ البحث فيه الا عند المناطق المعاصرين وفلاسفة الرياضة كما سنرى.

الاستقراء التام عند أرسطو استدلال يتألف من مقدمتين ونتيجة، وبالمقدمتين احصاء لكل الأمثلة الجزئية التي تتضمنها النتيجة، ونلاحظ أن أرسطو يعطي في المقدمتين الأمثلة الجزئية أنواعاً لا أفراداً. ومثال أرسطو الينم للاستقراء التام هو: «الانسان والحصان والبغل طويلة العمر، لكن الانسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها، إذن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر». نلاحظ على الاستقراء التام أن مقدماته كلية ونتيجته كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات أي انها نتيجة يقينية لاإحتمالية. وقد تعرض هذا النوع من الاستقراء لانتقادات لازمة من جانب المناطق الغربية المحدثين. وإن دافع بعض هؤلاء المناطق عن وجهته. أما الاستقراء الحدسي فقد قصد به أرسطو عملية عقلية ندرك بواسطتها أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما، أو أنه استدلال ندرك بفضل ما يسميه أرسطو المقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بطريق أمثلة جزئية. والحقائق الضرورية هي ملهمات لا نشك في صدقها وندرك صدقها ببدهة وحس مباشر لا يبرهان. نصل إليها برؤية عقلية وإن كان ذلك مستحيلاً بدون خبرة حية. ومن أمثلة الاستقراء الحدسي اننا إذا رأينا في مثال واحد أن أ تستلزم ب يمكننا القول أن كل أ يستلزم ب مثلاً نقول عن شيء جزئي مادي أنه ممتد أمكننا القول إن كل جسم ممتد، وكذلك يمكننا القول بعد ملاحظة حية بسيطة للون الأحمر الفاقع واللون القرمزي أن كل لون أحمر فاقع أكثر دكناً أو سواداً من كل لون قرمزي. نلاحظ أن كل قضايا الرياضة من هذا النوع يكفي في صدقها المطلق ملاحظة مثال جزئي واحد مثل قولنا أن المثلث المتساوي الأضلاع متساوي الزوايا ونحو ذلك.

عمليات التفكير الطبيعية، فإنه يمتاز عن النسق الذي ينطلق من المسلمات بمنهجية واضحة. إذ كل رابط منطقي يختص بقاعدة استدلال تحدد إدخاله وقاعدة أخرى تحدد حذفه، مما يضبط ويختصر كثيراً طريقة البرهان.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- نادر، ألبير نصري، المنطق السوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik, B. G. Teubner, Stuttgart, 1969.
- Gentzen, Untersuchungen über das logische Schliessen, Math. Zeitsch. 39, 1934.

عادل فاخوري

إِسْتِقْرَاء

Induction Induction Induktion

يقول الجرجاني في كتابه «التعريفات» ان الاستقراء «هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياساً مقسماً. ويسمى هذا استقراء، لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لأن الانسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ كالتماسح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ». أما الاستقراء Induction كمصطلح منطقي عند المحدثين فتعريفه انه نوع من الاستدلال (الاستنتاج)، وهذا نوعان: استدلال مباشر، وغير مباشر. الأول هو استنتاج قضية من قضية واحدة وهذا بدوره أنواع مثل العكس المستوي ونقض المحمول وعكس النقيض وما الى ذلك. أما الاستدلال غير المباشر فهو نوعان أسبابان هما القياس والاستقراء. والقياس استنتاج قضية من قضيتين لا أكثر ولا أقل. أما الاستقراء فهو استنتاج قضية من أكثر من مقدمتين، وليس في الاستقراء يقين وإنما صدقه صدق احتمال وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال صدق نتيجته. وذلك متنسق مع تصور

يسري على الوقائع المشابهة في المستقبل ويعتمد هذا الافتراض على الاعتقاد باطراد الحوادث. وبدون هذا الاعتقاد فلا أساس لعمومية القوانين. اطراد الحوادث اعتقاد نبدأ بالتسليم به ولا يمكننا البرهان عليه.

أما مبدأ العلية فالمقصود به ان الحوادث والظواهر الطبيعية لا تحدث عبثاً ولا صدفة وإنما لكل حادثة علة سبقتها. والعلة ما يجعل شيئاً ما يحدث بعد أن لم يكن. وهذا المبدأ تصور قديم قدم الخبرة الانسانية فالرجل العادي يسلك ويفكر على هده. نقول ان فلاناً قد مات بعد أن أصيب بالسرطان، أو سقط المنزل بعد أن اشتعلت به النيران، وان الحوارة أدت الى كسر كوب الزجاج الموضوع على الموقد وما الى ذلك. ولم يكن مبدأ العلية تصوراً عاماً لدى الرجل العادي في حياته اليومية فقط وإنما أخذ به كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً وسلموا به دون أدنى شك. نلاحظ أن الفلاسفة والمحدثين والعلماء القدماء والمحدثين وكثيراً من الفلاسفة المحدثين اعتبروا مبدأ العلية صادقاً صدقاً كلياً بطريق قبلي حتى دون أن نلجأ إلى التجربة - مثله في ذلك كمثل مبادئ المنطق وقضايا الرياضيات حتى جاء هيوم الذي لم ينكر مبدأ العلية ولكنه أنكر فقط أننا نعتقد به على أساس قبلي. ويقوم الاعتقاد عنده على أساس تجريبي أو نشاهد في الواقع بالإدراك الحسي تتابع حادثتين وتلازمهما في التسابع فنسمي السابق علة واللاحق معلولاً. وهنا نلاحظ نقطتين: الأولى أن ضرورة العلاقة العلية قبل هيوم كانت ضرورة منطقية يترتب على إنكارها تناقض، بينما منذ هيوم أصبحت نعتقد أن ضرورة العلاقة العلية ضرورة نفسية أو تجريبية. النقطة الثانية هي أن الاعتقاد بالعلية كأساس للاستقراء يقوم على افتراض أن كل القوانين العلمية إنما هي قوانين عليّة أي أن القانون العلمي إنما يقدم تفسيراً عليّاً للحوادث. لكن تطور البحث المعاصر في القوانين العلمية ينادي أن ليست كل القوانين تقدم تفسيراً عليّاً، فبعضها يقدم تفسيرات عليّة وبعضها قوانين وصفية يصف الظواهر والوقائع مثل قولنا أن الضوء يسير بسرعة 186,000 ميل في الثانية أو أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقيرة ونحو ذلك. وبعض القوانين ليست وصفية ولا عليّة وإنما قوانين احصائية.

وللإستقراء مراحل ثلاث هي مرحلة الملاحظة والتجربة ومرحلة تكوين الفروض العلمية ومرحلة تحقيقها. من المعروف أن العلوم الطبيعية تهدف الى كشف قوانين وصياغة نظريات تفسر ما حولنا من ظواهر الطبيعة وحوادثها. فإذا أراد عالم اكتشاف القانون الذي تخضع له ظاهرة معينة فيجب أن يبدأ

أما الاستقراء الرياضي فهو تصور غربي معاصر يرجع الفضل في تحديده وتوضيحه إلى بيانو الذي يعتبر من أكبر علماء الرياضيات البحتة وأحد مؤسسي المنطق الرمزي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ويستمد الاستقراء الرياضي معناه من المصادرة الخامسة من مصادرات علم الحساب ومنطوقها اذا كان للصفّر - باعتباره عدداً - خاصّة ما واذا كانت هذه الخاصّة تنتمي الى عدد معطى فإن هذه الخاصّة تُستد الى كل عدد.

ننتقل الآن الى أهم أنواع الإستقراء في العصر الحديث وأكثرها اهتماماً وعناية من جانب المناطقة والعلماء، وهو الإستقراء الناقص أو العلمي. وقد سُمي هذا الإستقراء ناقصاً لا لأنه قليل الأهمية وإنما تمييزاً له من الإستقراء التام الأرسطي، إذ أن هذا يحوي في مقدماته احصاء كاملاً لكل الأمثلة التي تشهد على صدق النتيجة بينما الإستقراء الناقص يحوي في مقدماته عدداً كبيراً من الأمثلة الجزئية ولا يحصيها جميعاً.

وقد سُمي الإستقراء الناقص بالعلمي لأنه يعتبر منهج البحث في العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء كما تستخدمه بعض العلوم الانسانية كالتاريخ والنفس والاجتماع. وهدف الإستقراء كمنهج هو كشف القوانين العلمية. والنتيجة الإستقرائية هي صيغة القانون العلمي، والإستقراء كما قلنا استدلال، ونضيف أنه يتركب من مقدمات ونتيجة ويجب أن تزداد المقدمات على اثنتين وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال النتيجة. ويجب أن تكون المقدمات والنتيجة في الإستقراء مطابقة للواقع صادقة على العالم الذي نعيش فيه، ولكي يتضح معنى المنهج الإستقرائي يلزم أن نعرف أسسه ومراحله.

ويقوم الإستقراء الناقص أو العلمي على أساسين أو مبدئين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة ومبدأ العلية. والمقصود باطراد الحوادث في الطبيعة أن نفترض ابتداءً أن الوقائع والظواهر في المستقبل إنما تحدث بنفس الطريقة التي حدثت بها أمثال تلك الوقائع والظواهر في الماضي والحاضر. حيث نقول ان الماء يغلي الآن في 100 درجة مئوية فوق سطح البحر إنما نقول ذلك لأنه كان يغلي في تلك الدرجة في الماضي باطراد وانتظام ودون استثناء ونفترض انه سيغلي في المستقبل في نفس الدرجة، وكذا في أي ظاهرة أو واقعة طبيعية أخرى. نلاحظ أن أي قانون علمي سمته العمومية، أي ان أي قانون نكتشفه اليوم قياساً على سلوك الظواهر في الماضي والحاضر نفترض أنه

مشكلة الاستقراء

ولموضوع الاستقراء مشكلة تسمى «مشكلة الاستقراء»، وتتعلق بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي سبقت الإشارة إليه. وهو افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي اذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي. وتقوم مشكلة الاستقراء في أننا في الاستقراء ننقل من قضايا جزئية تشير الى وقائع أو ظواهر أو حوادث موضوع ملاحظتنا وتجاربنا ونعتبرها مقدمات إلى قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظواهر أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة. ننقل في الاستقراء باختصار من مقدمات جزئية الى نتيجة عامة كلية، وعمومية النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث أي نفترض حكماً منا على حوادث المستقبل ما لم يقع تحت ملاحظتنا في الماضي والحاضر. وتكمن المشكلة هنا في أن المنطق لا يسمح لنا بصدق قضية كلية اعتماداً على صدق قضية أو قضايا جزئية. وإذا فإذا صدقت قضايا جزئية فليس من الضروري أن تصدق القضية الكلية المتداخلة مع تلك القضايا الجزئية. لسا على يقين - من الناحية الصورية - من أن المستقبل سوف يأتي على غرار الماضي والحاضر. كنا نعتقد مثلاً حتى أوائل القرن الحالي أن نظرية الجاذبية بالصورة التي نادى بها إسحق نيوتن صادقة على كل ما يجري في الكون ولكن أجريت تجارب فيما بعد أسفرت عن نتائج كان نيوتن يجهلها أدت الى تعديل هذه الصورة مما تعتبر جزءاً من نظرية النسبية: ترى هذه النظرية الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية لكنها لا تصدق على ما يجري خارج المجموعة الشمسية. أساس مشكلة الاستقراء إذن التشكك في الصدق المطلق أو اليقين في النتيجة الاستقرائية على أساس امكان تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا الاستقرائية العامة التي وصلنا اليها في الوقت الحاضر. إن أول من أثار هذه المشكلة في وضوح وجلاء ووضعها بلغة منطقية صارمة في العصر الحديث هو دافيد هيوم. لم يكن ينكر هيوم اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث ولم ينكر عمومية النتيجة الاستقرائية أو عمومية القوانين العلمية وإنما كان يقصد التنبيه على نقطة منطقية هي أن لا أساس للصدق الكلي أو اليقين التام لنتيجة الاستقراء. لم ينكر هيوم الاعتقاد بالاطراد وإنما كان ينكر فقط الصدق المطلق للنتيجة الاستقرائية أو للقانون العلمي. ومن ثم فهذه النتيجة احتمالية الصدق. لكن نلاحظ أن هذه النقطة كان قد أدركها أرسطو

بملاحظة أمثلة جزئية لتلك الظاهرة وإجراء عدد من التجارب عليها ومن ثم فمرحلة الملاحظة والتجربة أولى خطوات البحث للوصول الى هذا القانون أو ذاك. وملاحظة الظواهر بالحواس الظاهرة لا يكفي لاكتشاف خصائصها وإنما لا بد من الاستعانة بالآلات العلمية والمقاييس المناسبة. وقد لا تكفي ملاحظة الظواهر على ما هي عليها في العالم الطبيعي وإنما نجد من الضروري أحياناً أن نحدث الظاهرة بطريقة مقصودة تتضمن تغيير بعض الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة رغبة في الوصول الى صفاتها أو خصائصها التي لا يكون في استطاعتنا الوصول اليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية.

نلاحظ ثانياً أن العلم ليس مجرد تكديس ملاحظات أو تجارب وإنما يقوم العلم بتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ونصل الى هذا التفسير باصطناع فروض علمية والفرض العلمي إنما هو اقتراح يضعه العالم بقصد تفسير تلك الملاحظات والتجارب. وهذا الاقتراح موضوع البحث والتمحيص. فلنطبق هذا الاقتراح أو الفرض على وقائع جزئية جديدة ماثلة لما أوردناه في ملاحظتنا وتجاربنا فإذا وجدنا الفرض متسقاً مع تلك الوقائع نقول أننا حققنا الفرض تحقيقاً تجريبياً وحينئذ نسمي الفرض قانوناً، وإذا جاءت الوقائع بسلوك ينافر الفرض أو الاقتراح الذي قدمناه، حكمنا على الفرض بالكذب ونحاول وضع فرض آخر يتسق مع الوقائع والحوادث القائمة في الواقع.

نلاحظ أن الاستقراء بأسسه ومراحله كما قدمنا كان مفهوم الاستقراء عند بعض مناطقة العصر الحديث وعلمائه مثل فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل.

لكن لهذا المفهوم بوارده عند الاغريق القدماء والعلماء العرب الأوائل، نقصد بالاغريق القدماء أرسطو بوجه خاص فإنه أدرك أيضاً هذا النوع من الاستقراء الى جانب اهتمامه بالاستقراء التام والحدسي. لكن أرسطو لم يعط الاستقراء الناقص اهتماماً خاصاً. كان يستخدمه بوجه خاص في دراساته في علم الحيوان وعلم السياسة والأخلاق حين كان يبدأ بعدد من الملاحظات والتجارب في علم الحيوان كما كان يبدى بملاحظاته على الدساتير والقوانين السائدة في زمانه ثم يناقشها قبل أن يصل الى النظرية التي يريد أن يبدى بها. ونلاحظ أيضاً ان الاستقراء الناقص مارسه العلماء العرب الأوائل مثلما فعل جابر بن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في البصريات وابن سينا وأبو بكر الرازي في الطب وابن النفيس في علم وظائف الأعضاء.

إِسْتِقْلَال

Autonomie
Autonomy
Autonomie

لمفهوم الاستقلال معان متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية، إلا أن معناها الفلسفي الحضري يعني عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لشرعية مفروضة من الخارج، وبهذا المعنى يكون «حي بن يقظان» لابن طفيل هو المجدد الفلسفي لمعنى الاستقلال، فهو يعيش في وحدة يدبر كل أموره بنفسه، ولا يخضع في تصرفاته إلا للقوانين العقلية التي يكتشفها في ذاته.

إن عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لقوانين قهرية تأتي من الخارج تبدوان وهماً، أو فلنقل حلماً راود الفلاسفة في آحاد متباعدة من العصور، فكان كل خطاب حول استقلالية الذات خطاباً حول شروط مثل هذه الاستقلالية. لقد عرف أرسطو بأن الإنسان حيوان اجتماعي، إلا أن هذه الحقيقة لم تمنعه من أن يكون من أوائل المنظرين لمفهوم الاستقلال في الكتاب العاشر الفصل السابع من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فهو يؤكد هنا بأن الشرط الذي بدونه ليس من استقلال فردي هو ممارسة أسمى الفضائل وهي النظر العقلي أو التأمل (ثيوريا)، هذه الأخيرة هي الإبنسة البكر للحكمة (صوفيا) وهي، وإن لم تستطع أن تعطى الحكيم الاستقلال الذاتي الكامل، إلا أنها أكمل طريق نحو عدم الافتقار إلى الآخرين والعالم الخارجي، فهي تغذي من ذاتها بمعنى أنها لا تمارس أي نشاط خارج ذاتها، ولا تتبع أية غاية أخرى إذ أنها الغاية الأخيرة للإنسان. في كل عمل آخر يحتاج المرء للقيام بنشاط خارجي ليعود فيحصل على الهدوء والراحة، السياسي أو القائد يحتاج كل منها للقيام بنشاط خارجي ليعود إلى السكينة والتفرغ، في حين أن النظر العقلي لا يحتاج إلى ذلك لأن مُمارسَته في سلام دائم وفي سكينة مستمرة، وكذلك فإن الفضائل العملية الأخرى تحتاج إلى الآخرين وإلى العالم الخارجي. فالعادل بحاجة إلى أناس يقيم العدل بينهم، والكرام يحتاج إلى المال ليتسنى له ممارسة كرمه، والتأمل لا يحتاج إلى أي من كل هذا، فهو إذن الطريق الحقيقي للاستغناء عن الحاجات الخارجية والآخرين.

حين فكر ابن باجة الأندلسي بمقولة المتوحد بنى فلسفة أصيلة قادته إلى التفكير بمعنى الاستقلال وشروطه، فمتوحده

لكنها لم تكن موضع اهتمامه الرئيسي، وقد أدركها العلماء الاسلاميون الأوائل، ومصادق ذلك تعريف الجرجاني للاستقراء الذي ذكرناه في افتتاحية هذا المقال.

لا بأس من أن نقول كلمة عن تطور مفهوم الاستقراء عند العلماء المعاصرين. لم يقبل هؤلاء العلماء أسس الاستقراء ومراحل دون مناقشة أو تمحيص. خذ أسس الاستقراء أولاً. أما عن مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة فقد اتبع المعاصرون موقف هيوم في قوله أن هذا المبدأ لا يمكن إقامته على أساس ملاحظة أو تجربة. فالتجربة دائماً تقوم في وقت حاضر، ولا تجربة على مستقبل، كما لا يمكن البرهان عليه باستدلال. ومن ثم فالقوانين العلمية كلها احتمالية لا يقين فيها، ولا عيب في احتمال القانون العلمي.

أما عن مبدأ العلية فقد رفض العلماء المعاصرون تسليمنا بصحة مبدأ العلية على أساس قبلي. وإنما نقبله على أساس تجريبي، إن جاءت التجربة بعلاقة علية بين حادثتين قبلنا مبدأ العلية، وإذا لم تظهر لنا هذه العلاقة في التجربة رفضنا التفسير العلي بين الظواهر. ويترتب على ذلك رفض القول الذي شاع عند بيكون ومل وهو أن كل تفسير علمي إنما هو تفسير علي. ونادى المعاصرون بأن بعض القوانين يكتشف عللاً وبعضها الآخر لا يكتشف عللاً وإنما مجرد وصف لما يحدث. وإذا لم تكن كل القوانين علية فإننا نسمح بالصدفة كعامل أساسي في تفسير ظواهر الكون.

خذ الآن موقف العلماء المعاصرين من مراحل الاستقراء. لا يعترضون عليها وإنما يغيرون ترتيبها. فإن العالم لا يبدأ بحثه في الظواهر دائماً بمرحلة الملاحظات والتجارب. ذلك لأن الاكتشافات المعاصرة مثل الذرة والموجة الضوئية لا تقبل الملاحظة وإنما تقوم على استنباط وجودها من آثارها. قد تكون مرحلة الملاحظات والتجارب آخر مرحلة من مراحل البحث. كما يمكن أن نقبل قانوناً ما حتى لو لم يكن ممكناً أن نخضعه لملاحظة مباشرة. أما نقطة البدء في البحث فهي الفروض. لا شك أن الفرض يسبقه ملاحظات تثريه لكن الفرض هو نقطة البدء الحقيقية خاصة في الظواهر التي لا تقبل الملاحظة كالذرة كما قلنا. ثم تجري على الفرض خطوات إستنباطية، أي ماذا يلزم عن هذا الفرض، حتى نصل إلى صيغة يمكن أن تقبل الملاحظة والتجربة. ومن النظريات ما نأخذ بها ونحن نعلم أن تحقيقها التجريبي غير ممكن مثل تصور آينشتين للمكان والزمان.

محمود فهمي زيدان

أن تكون ارادة خيرية تقبل طوعية الأمر الأخلاقي فلا تشعر أنه مفروض عليها من سلطة خارجية؛ وقصارى القول إنها لا تبقى مجرد منفذة للقانون الأخلاقي بل تصبح أيضاً مشرعة لهذا القانون.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، تدبير المتوحد، رسالة الوداع في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، طبعة ثانية.
- كانط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, ed. Garnier, Paris, 1950.

جورج زيناتي

إِسْتِقْلَالُ الْمُسَلَّمَات

Indépendance des axiomes

Independance of axiomes

يقال عن مسلمة ما أنها مستقلة اذا امتنع استنتاجها عن سائر المسلمات والقواعد. للبرهان على استقلال أية مسلمة يكفي أن نجد تفسيراً تصح فيه بقية المسلمات وتحافظ فيه القواعد على الصحة، ومع ذلك لا تصح المسلمة المطلوب البرهان على استقلالها. بالنسبة الى نق لوقازيفتشن في منطق القضايا، أي النسق المؤلفات من المسلمات:

مسلمة 1: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi$

مسلمة 2: $(\phi \leftarrow (\psi \leftarrow \chi)) \leftarrow ((\chi \leftarrow \psi) \leftarrow \phi)$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow (\psi \leftarrow (\chi \leftarrow \psi))) \leftarrow (\phi \leftarrow \psi)$

والقاعدة:

عن ϕ و $\psi \leftarrow \phi$ استخرج ψ

فإنه يتصف بخاصية الاستقلال، أي أن كل واحدة من المسلمات لا يمكن استنتاجها من البقية. فمثلاً، حتى نبرهن على استقلال المسلمة الأولى، نختار بدل التقييم المتعارف أعني «الصدق والكذب» الذي يختصر عادة بـ «ص، ك» أو

لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق ذاته بالوصول إلى الدرجة الثالثة والأخيرة للمعرفة، منزلة السعداء، منزلة العلم النظري إلا بشرط لا غنى عنه هو الفطرة الكاملة: «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه. فبين أن الفطرة الكاملة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري» («رسالة الوداع»)، وهذه الفطرة الفائقة هي التي تمكن الإنسان من الاستقلال فلا يعود بحاجة، إلا في ما ندر، إلى الآخرين والعالم الخارجي: «أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخلصك، فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك» («رسالة الوداع»). وجود الفطرة الفائقة الكاملة هو إذن شرط الاستقلال عند ابن باجة.

في القرن الثامن عشر طرح كانط قضية استقلالية الارادة البشرية في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، إن الارادة تصبح مستقلة حين لا تتبع قانوناً قهرياً مفروضاً عليها من الخارج، أي حين يزول أي تناقض أو صراع بين الارادة والأمر الناهي. يلاحظ كانط أن «كل شيء في الطبيعة يعمل تبعاً لقوانين، وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعاً لتمثل القوانين أعني تبعاً لمبادئ»، وبعبارة أخرى له إرادة. وهذه الارادة هي عقل عملي يتميز بملكة الفعل تبعاً لقواعد. إن العقل يحدد للارادة مبادئ موضوعية، غير أن الارادة ليست ارادة خيرة بالضرورة فهي تستطيع أن تدرك المبادئ الموضوعية وأن تصرف بفعل دوافع ذاتية تحت تأثير الطبيعة الحسية؛ ومن هنا كانت هذه المبادئ تبدو كقاعدة قسرية تريد أن تفرض هيمنتها على الارادة. «وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمراً». وبين هذه الأوامر هناك «أمر لا يضع كمبدأ وكشرط هدفاً آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك» وهذا الأمر هو الأمر القاطع الحاسم المطلق غير المشروط، لأنه لا يهتم بمادة الفعل وما قد ينتج عنه لأنه لا يتحكم فيه سوى احترام القانون من أجل احترام القانون لا لأية غاية أخرى، وهذا الأمر المطلق هو أمر الأخلاقية على الإطلاق، وعلى الارادة، كي تصبح خيرة، أن تطيعه اطاعة مطلقة أي دون قيد أو شرط، ولا تصبح الارادة مستقلة إلا حين يطابق تصرفها قانون الأمر المطلق، والارادة تطيع هذا الأمر حين تصبح متقبلة لكل التعيينات الموضوعية، أي حين تتخلى عن كل التعيينات الذاتية التي تأتي من دوافع الطبيعة الحسية. هذه الطوعية من قبل الارادة لموضوعية الأمر القاطع تزيل عن الأمر الأخلاقي صفة القسر لتقيم صلة حميمة بين الحرية والقانون. وهكذا فإن استقلال الارادة البشرية يعني

من وجهة نظر تاريخية، انطرحت مسألة الاستقلال مع قيام الهندسة الإقليدية. إذ إن إحدى مسلمات هذه الهندسة وهي مسلمة التوازي قد أثارت الشكوك حول وضوحها وانخراطها في سلك الأوليات. وعلى مر العصور حاول العلماء أن يستنتجوها عن باقي المسلمات، لكنهم لم يفلحوا، إلى أن برهن كلاين Klein 1871 على استقلالها، بالطريقة التي شرحناها، وذلك بأن قدم تفسيراً للمسلمات الهندسية تصدق عنده سائر المسلمات مع مسلمة مضادة لمسلمة التوازي، وبهذا برهن على استحالة استنتاج مسلمة التوازي عن باقي المسلمات.

عادل فاخوري

إِسْتِنْبَاط

Déduction

Deduction

Deduktion - Ableitung

الاستنباط لغة استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه. والاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة. (تعريفات الجرجاني). وكان أرسطو هو أول من شعر بالضرورة المنطقية التي تربط المبادئ بالنتائج في الاستنباط فأراد أن يجعل من نظريته في الاستنباط مرادفاً للمنطق. ولكنه لم يوفق لعدم نضج العلوم الاستنباطية في عصره. ولم يوفق الماطقة من بعده إلا بعد نشأة المنطق الرياضي. ويستند الاستنباط إلى مجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات، ومن هذه جميعاً تنتقل إلى ما يترتب عليها من نتائج، وتسمى النتائج بالنظريات.

تفصيل ذلك:

التعريفات تتعلق بتصورات خاصة بكل علم. ففي علم الهندسة يبدأ بتحديد معاني الحدود الهندسية كالنقطة والخط والشكل والزوايا. وفي علم الحساب يبدأ بتحديد معاني الحدود الحسابية كالعدد الصحيح والكسر والجمع والطرح، ومعاني العلاقات الحسابية مثل يساوي، وأكبر من، وأصغر من. والبديهيات قضايا واضحة بذاتها، وليس من الممكن البرهنة عليها، ولها خواص ثلاث: الوضوح النفسي، أي وضوحها مباشرة للنفس، والأولية المنطقية، أي كونها مبدأ أولياً غير

أيضاً بالرقمين «0، 1» التقييم الثلاثي «2، 1، 0» ونتفق على الصفر كقيمة ممتازة موافقة للصدق في التقييم العادي. أما الرابطان الداخلان في تركيب النسق أي السلب «-» والشرط «<» ، فنحدد معناهما بجدولي الصدق الآتيين:

ب	ب -
0	1
1	1
2	1

ب	ج	ب ← ج
0	0	0
0	1	2
0	2	2
1	0	2
1	1	2
1	2	0
2	0	0
2	1	0
2	2	0

استناداً إلى ذلك يمكن التحقق بواسطة التقييم أن المسلمتين: الثانية والثالثة هما صحيحتان، بمعنى أنهما تأخذان القيمة الممتازة «0»، وأن القاعدة المذكورة تحفظ الصحة. بينما نتحقق أن المسلمة الأولى ليست دائمة الصدق إذ قد تأخذ أحياناً القيمة «2» كما يظهر في هذا الجدول:

ب	←	(ج -	ب)
0	0	0	0
0	2	1	0
0	0	2	0
1	0	0	1
1	0	1	1
1	2	2	1
2	0	0	2
2	0	1	2
2	0	2	2

(راجع المنطق الحديث).

يهوى المرء، بل يجب أن يلتزم حدود شرطين ضروريين، هما: الكفاية والإحكام.

فالنسق الاستنباطي يكون كافياً لو بدأنا من التصورات والقضايا التي اخترناها أولية، أن نخذ كل التصورات الأخرى، ونبرهن على كل القضايا الأخرى في العلم المعين. ويكون محكماً إذا كانت القضايا الأولية متوافقة، أي لا تؤدي إلى تناقض فيما بعد.

مراد وهبه

أسرة

Famille
Family
Famille

الأسرة هي جماعة أو وحدة إجتماعية تتسم بالسكنى المشتركة والتعاون الاقتصادي ووظيفة الانجاب. وهي تحوي أفراداً راشدين من الجنسين يكون اثنان منهم على الأقل في علاقة جنسية معترف بها اجتماعياً (وهما الزوجان)، وواحد أو أكثر من الأطفال نتيجة الانجاب أو التبني. وتتميز الأسرة عن الزواج الذي يمثل مجموعة من التقاليد التي تتركز حول الصلة القائمة بين الأزواج المرتبطين بعقد القران داخل الأسرة. ويحدد الزواج الأسلوب الذي تخلق به هذه الصلة أو تنتهي عند اقتضاء الضرورة - عن طريق الطلاق، والسلوك المعياري والالتزامات المتبادلة الداخلة في إطاره والقيود المحلية المفروضة على الداخلين في نطاقه الشرعي.

ولا شك أن مصطلح أسرة Family لا يخلو من بعض الغموض لأنه يستعمل من قبل غير المختصين وحتى العلماء الاجتماعيين بصورة غير محددة، الأمر الذي يجعله يفتقر إلى الدقة والوضوح. فهناك أصناف متميزة للأسرة. وأول هذه الأصناف وأكثرها انتشاراً في المجتمعات البشرية هي الأسرة النواة Nuclear Family. وهي تتألف عادة من الزوجين (المرأة والرجل) وطفل أو أكثر حصلوا عن طريق الانجاب أو التبني. وهذا الصنف من الأسر يميز عادة المجتمعات الأوروبية نتيجة لانكماش العلاقات القروية وتفككها، وقد أصبح ينسج أيضاً في المدن العربية ومدن المجتمعات النامية الأخرى على حساب الأصناف الأوسع من الأسرة نتيجة لتصاعد حركة التمدن

مستخلص من غيره، وكونها قاعدة صورية عامة.

أما المصادر فقضايا تركيبية ليست واضحة بذاتها، ولكن تُسلم تسليماً لأن من الممكن أن تُنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع في تناقض.

ومع ذلك فثمة نظريات حديثة لا تفرّق بين البديهية والمصادرة بدعوى أن كليهما «تعريفات مقنعة» على حد تعبير بوانكريه («العلم والفرض»، ص 67). فلا فارق بينهما إلا في درجة التركيب: فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة.

ويطلق على مجموعة التعريفات والبديهيات والمصادر عبارة «النسق الاستنباطي». والنسق الاستنباطي ليس نسقاً مطلقاً، أي ضروري اليقين. ومن ثم فليس يتحتم على العلم أن يكون له نسق استنباطي بذاته لا يتغير. فليس عالم الهندسة مثلاً ملزماً أن يبدأ بفروض معينة لا بد منها هي دون غيرها؛ بل هو حر في افتراض ما يشاء من مصادر يطالب القارئ بالتسليم بها تسليماً لا يستند إلى برهان. فله الحرية أن يفترض بأن المكان مستو استواءً أفقياً ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل إقليدس؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الداخلي للأسطوانة ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل لوباتشفسكي؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الخارجي للكرة كما فعل ريمان ثم يبني فروضه على هذا الأساس.

ولهذا فإن النسق الاستنباطي يتصف بصفات ثلاثة حددها روجيه بوضوح في كتابه («بُنية النظريات الاستنباطية»، ص 65)، وهي: أنه اصطلاحي، وأنه غير معين، وأنه غير اعتباطي.

فهو اصطلاحي بمعنى أن كلمة «غير قابل للحد» و«غير قابل للبرهنة»، في إطلاقهما على التصورات والقضايا الأولية، يجب ألا يُفهما بمعنى مطلق، أعني بمعنى أنه ليس من الممكن إطلاقاً تعريف هذه التصورات ولا البرهنة على تلك القضايا. وإنما تتصف التصورات الأولية والقضايا الأولية بهاتين الصفتين بالنسبة إلى نسق من التعريفات والبرهانات معين، حتى أنه يمكن البرهنة على هذه القضايا وأن تعرف تلك التصورات بالنسبة إلى نسق آخر.

والصفة الثانية أن اختيار النسق الاستنباطي غير معين، بمعنى أننا لا نضيف إلى الأنكار الأولية أي معنى خاص، بل يجب أن نعد هذه الأفكار رموزاً غير محددة عيانياً.

والصفة الثالثة أن النسق الاستنباطي، على الرغم من أن اختياره اصطلاحي، وغير معين، فإنه ليس اعتباطياً، يجري كما

والتحضر. ويلاحظ أن الأسرة النواة هي الصنف الأكثر شيوعاً، في المجتمعات البشرية بالمقارنة مع الأصناف الأخرى.

ومع ذلك، فالأسرة النواة يمكن أن تتجمع مع غيرها من الأسر كما تتجمع الذرات إلى جزيئات، وعندما يحصل ذلك فإنه يؤدي إلى ظهور تجمعات أكبر. هذه التجمعات الأسرية الأوسع تقع في صنفين رئيسيين يختلفان في الأسس التي يعتمد عليها ارتباط الأسر النواة ببعضها. فهناك أسرة تعدد الزوجات Polygamons Family، وتتكوّن من أسرتين أو أكثر يتم ارتباطها ببعضها عن طريق تعدد الزوجات. ففي هذه الأسرة يؤدي الرجل الزوج دور الزوج والأب في عدة أسر في الوقت نفسه ويصبح لهذا السبب همزة الوصل التي تربط هذه الأسر. وهناك صنف آخر ينتج عن تجمع الأسر النواة ويسمى بالأسرة الممتدة Extended Family ويعتمد على اتحاد أسر الأطفال مع أسرة الوالد. وتقع الأسرة الممتدة في صنفين رئيسيين ويدعى أولها بأسرة الإقامة الأبوية Patrilocal Extended Family حيث يبقى الأولاد مع أسرة أبيهم بعد زواجهم. أما ثانيها فيتمثل في أسرة الإقامة الأممية Matrilocal Family حيث تقم البنات مع أسرة أبوين بعد زواجهن.

ونتيجة لاختلاف الوضع الفلسفي للزوج والزوجة في ظروف المجتمعات القديمة فقد اعتمدت الأسرة البشرية على مبدأ تقسيم العمل Division of labour وألّف الرجل والمرأة عبر العصور السالفة وحدة تعاونية فاعلة في معظم مجالات الحياة. وتأثير التعاون الاقتصادي لا يقتصر على صلة الزوج والزوجة بل يقوي أيضاً علاقة الأطفال بالأبوين.

وعلى أية حال، فإن الأسرة النواة التي تمثل أهم وحدة اجتماعية يتركز عليها المجتمع البشري تؤدي أربع وظائف جوهرية يعتمد عليها بناء المجتمع وحياة الإنسان وهي: الجنسية Sexual والإقتصادية والإنجابية والتربوية. فالوظيفتان الأولى والثالثة تلعبان دوراً حيوياً يحول دون انقراض المجتمع الإنساني، ذلك هو دور التكاثر السكاني. أما الدور الثاني فيعتمد عليه استمرار الحياة ذاتها. بينما تضمن الوظيفة الرابعة استمرار حضارة المجتمع نفسها. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوظائف الأربعة ليست كل ما تقدمه الأسرة النواة إلى المجتمع. فهناك أدوار أخرى تسهم الأسرة فيها بالإضافة إلى وحدات المجتمع الأخرى، كما يجري في المجالات الطوقسية والترفيهية وغير ذلك.

وقد أخطأ بعض قدامى الأنثروبولوجيين التقدير عندما

اعتقدوا أن قواعد النسب التي تعتمد عليها الأسرة - قواعد نسب الأب ونسب الأم - تعني اعتراف أفرادها بعلاقاتهم بأحد الأبوين دون الآخر. والصحيح هو أن النسب لا يهدف علاقة أحد الأبوين بالأبناء ويبقى علاقتهم بالآخر، بل إن العلاقة بين الطفل وأبويه تمثل حقيقة مدركة ومحسوسة في الأسرة البشرية بصرف النظر عن نظام النسب أبوياً كان أم أمومياً. كذلك تصور بعض الباحثين خطأ أن النسب الأحادي يعني الجهل بالطبيعة البيولوجية لعلاقة الطفل بأبويه، كما في نسب الأم حيث افترض أن المجتمعات البدائية التي اعتمدت هذا النظام تجهل حقيقة الدور البيولوجي للأب في إنجاب الوليد. والواقع أن النسب بأشكاله المختلفة معناه تحديد الموقع الاجتماعي والحقوق والواجبات المترتبة على ذلك الموقع للأفراد تبعاً لنمط النظام النسي السائد.

أما قواعد الإقامة السكنية التي تعتمد عليها الأسرة فتقع في خمسة أصناف متميزة وهي: أولاً، سكنى الزوجين مع أهل الزوجة ويسمى بنظام الإقامة الأمية. والثاني، وهو سكنى الزوجين مع أهل الزوج ويسمى بنظام الإقامة الأبوية. أما الثالث فهو الإقامة المستقلة عن الأبوين. ويتضمن الرابع إقامة الزوجين في بيت خال الزوج. بينما يشير الصنف الخامس إلى حرية اختيار الزوجين السكنى إما مع أهل الزوج أو مع أهل الزوجة.

ومن زاوية أخرى يمكن تصنيف الأسرة إلى صنفين أساسيين: الأول: وهي الأسرة التربوية Family of Orientation أي الأسرة التي يولد فيها الفرد ويتلقى تعليمه وتتلور فيها شخصيته. والثانية: وهي الأسرة الانجابية أي الأسرة تتكون من زواج الفرد حيث يلعب فيها دور المؤسس والقائد وليس دور المولود الخاضع لعملية التربية والتوجيه.

أما الأسرة الممتدة - كما أوضحنا سابقاً - فتنتج عن مبدأي تعدد الزوجات، وبقاء الأطفال مع الأبوين بعد الزواج. وينطوي اعتماد توسع الأسرة على الزواج المتعدد في المجتمعات البشرية على أحد مبدأين عدا في حالات قليلة وهما زواج الرجل بعدة نساء يكنّ أخوات في معظم الأحيان ويطلق على هذا الصنف بالزواج بالأخوات Sororate Marriage. أما الصنف الثاني فيتضمن زواج عدة رجال غالباً ما يكونون أخوة من زوجة واحدة ويطلق عليه بتعدد الأزواج Polyandry كما كان شائعاً في بعض مناطق هضبة التبت والهند. على أن الصنف الأخير هو نادر الوقوع في العالم البشري.

وقد تنتج الأسرة الممتدة عن ترابط مبدأي تعدد الزوجات

الأسطورة فلا يزال متلبساً بالغموض والابهام، ولا تزال الأسطورة حتى الآن رهينة السؤال حول معناها ووظيفتها، خاصة في المجتمعات البدائية؛ ويبدو أن أصل الكلمة اليوناني Metos قد ساهم إلى حد كبير في تمحور الأسطورة حول الفكر الديني، فلقد بدت الأسطورة من وجهة النظر هذه، قصة أو مجموعة من القصص تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الاسلاف البطولية دون الدخول في تفاصيل المكان الذي تجذرت فيه الأسطورة لأن المجتمعات بأكملها تشترك في علاقاتها المتنوعة بالأسطورة كما ثبت ذلك فيما بعد ليثي شتراوس.

II تاريخية المفهوم

إن التفسيرات بمجموعها أكدت على شيئين اثنين: أولهما أن الأسطورة هي جمع من «الأفكار» والمعتقدات والأحكام النظرية، وثانيهما أنها، أي الأسطورة نسيج مضطرب من الخيوط التي تقع خارج التاريخ (المعجزات)، ولكن ذلك لا يعني خروج الأسطورة من الواقع التجريبي، ولكن بمعنى أنها تتناقض معه، فتبدو وكأنها تنشيء عالماً فانتازياً خارج دائرة التوضع المكاني والزمني الحادث.

ومع ذلك فإن للأسطورة جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية، فالرمزية اللغوية توضع التأثيرات الحسية كما توضع الرمزية الأسطورية الشاعر؛ ويرى ماكس ميلر Max Muller أن الأسطورة ليست سوى مظهر من مظاهر اللغة؛ ولكن هذا المظهر ليس إيجابياً؛ فإذا كانت اللغة تتميز بأنها منطقية وعقلية فهي من جهة أخرى مصدر للأوهام والأباطيل، وتصبح الأسطورة بالنسبة لميلر «مرض من أمراض اللغة» إن من حيث أصلها أو ماهيتها على السواء.

أما مالنوفسكي Mallinoveski فيحدد الأسطورة انطلاقاً من وظيفتها فهي تحتل بالنسبة له المركز الثالث في سلم الأولويات الانسانية؛ فإذا كانت الأولوية هي للحاجات العضوية الشخصية (الغذاء، الملابس، الطهانة، التناسل...) فإن إرضاء هذه الحاجات ضمن مجموعة (نظام الانتاج، العائلة...) هو في المركز الثاني، أما الأسطورة فتشغل المركز الثالث وتلعب دور الدين والفن والعلم، وتساهم في تماسك الجماعة؛ وتصبح وظيفتها ليس التعبير والإجابة عن الدهشة العلمية والفلسفية والأدبية، بل تبريراً وترسيخاً للإعتقادات والممارسات التي تؤلف عصب التنظيم الاجتماعي.

إلا أن فرويد Freud رفض في كتابه «MoIs et le Monotisme» هذا التحديد الذي قدمه مالنوفسكي واعتبر

واتحاد الأسر النواة أيضاً. هذا يعني أن الأسرة الممتدة قد تتضمن أسرة أو أكثر متعددة الزوجات إلى جانب بعض الأسر النواة الأحادية الزواج.

والجدير بالذكر أن الأسرة الممتدة ترجع أساساً إلى نظام الإقامة الأبوي أو الأمومي. فلولا التزام الأطفال بالسكنى مع أبويهما بعد الزواج لما اتسعت الأسرة وتجاوزت حدود الأسرة النواة.

قيس النوري

تعقيب:

الأسرة مصطلح يدخل في علم الاجتماع أكثر من دخوله في الفلسفة؛ إلا أنه من الصعب جداً فصل العلوم، والعلوم الانسانية بخاصة، بعضها عن بعض؛ فقد نشأت هذه العلوم في أحضان الفلسفة، أي أن العلوم نشأت متداخلة، وقد عادت مؤخراً إلى التداخل؛ فقد بدأت الحركة العلمية مؤخراً بالتخلي عن عملية الفصل القاطع بين العلوم، وظهر اتجاه جديد يدرك أهمية بل حتمية تداخل العلوم وتواصلها Inter-disciplinary. من هنا كانت بعض مواد هذه الموسوعة أقرب إلى تخصصات أخرى غير الفلسفة، ومنها مادة «أسرة»، إلا أننا أبقينا عليها تعميماً للفائدة وتأكيداً لإيماننا بتداخل العلوم وتواصلها كما أشرنا.

معن زيادة

أسطورة

Mythe
Mythe
Mythos

I تمهيد

الأسطورة جمعها أساطير، والأساطير هي «الأباطيل» كما جاء في «لسان العرب» وهي أيضاً «أحاديث لا نظام لها» كما يقول ابن منظور، أما المعاجم الأجنبية فلم تفرق بين الأساطير والميتولوجيا، بل اعتبرتها من العلوم الحديثة التي لم تصبح دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وبالرغم من الاهتمام الكبير الذي يوليه الباحثون لمفهوم

أن الأسطورة ليست واقعة منعزلة بل يجب الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماماً ويمكن دراستها دراسة علمية وبرهنتها تجريبياً، وأصبحت الأسطورة معه، أي مع فرويد، تدل على نسق فكري وأصبح من الممكن إرجاعها الى عناصر محددة قليلة وبسيطة: فالأسطورة بعيدة النور في الطبيعة الانسانية، وهي تعتمد على غريزة لا يمكن دفعها، وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهكذا استمر الاعتقاد بأنها من « الظواهر المرضية » فهي لا تملك فائدة أخرى سوى كونها « حامل » للرموز، أما معنى هذه الرموز فيتركز في اللاوعي، وأما أصلها فيجب البحث عنه في الماضي البعيد؛ وبهذا المعنى تشترك الأسطورة مع الحلم في كونها « حامل » للرموز ولكنها تختلف عنه في طبيعة هذا الحامل ووظيفته.

III التحليل الفلسفي

لن نتناول الأسطورة كشكل من أشكال الدين بدءاً من أشكاله الأولية، ولن نتساءل عن تموضع الأسطورة في قلب العمليات الاجتماعية، بل سنتناول الأسطورة كشكل من أشكال الخطاب الذي يرفع التأمل نحو الحقيقة.

1 - العقل يرفض الأسطورة:

مع بداية عصر التنوير ابتدأ النقد العلمي للأساطير، وابتداءً من القرن الثامن عشر سيارس العلم الرفض المعقلن الذي مارسه الأديان ضد الأسطورة، وستبدو الأديان أساطير أخرى لخداع الناس وتدينهم. كما أن التحليل الوضعي في القرن التاسع عشر سيدفع الأمور بشدة نحو الفصل بين اللوغوس Logos أي العلم والأديان التي ورثت الـ Metos أيضاً. ان النقد الحديث الذي مارسه ماركس Marx ونيته Nltzche وفيرباخ Feurbach بندرج ضمن هذا الرفض المركز للأسطورة بواسطة العقل، ولكن الأسطورة ستعود من جديد الى الواجهة، فالمسألة ليست في شكل الأسطورة، ولكن في شكل الحقيقة أيضاً، ويبقى السؤال معلقاً، هل الحقيقة العلمية هي كل الحقيقة؟

إن التحليل البنيوي للأسطورة يخرجنا من النقاش الكلاسيكي حول نسبة الحقيقة في الأسطورة وفي شكل معالجتها للواقع، فلا تصحح الأسطورة لفئة فكرية معينة، بل المكان الحقيقي لانتاج المقولات، وإذا كان الحلم شرطاً للنشاط الثقافي، فالأسطورة شرط لوضع هذه النتائج في ميدان العمل وتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة.

فبالأسطورة تتحدد بالنسبة لكلود ليفي شتراوس C. Levi Strauss، الذي أراد أن يؤسس الأسطورة على ركائز حقيقية، يتحدد بعضها ببعض الآخر وليس بالمحتوى الذي تملكه، فهي تتحول الواحدة في الأخرى ليس على مستوى ثقافة معينة بل على المستوى العالمي. علينا إذن أن نبحت وراء المعنى الظاهر، فالأساطير لا ترسم الواقع، ولكنها تأمل فيه أيضاً، وإذا كان المحتوى ضرورياً للتحليل، إلا أن معنى الأسطورة لا يؤخذ من المحتوى بل من دراسة تحولات النص نفسه. ولكن أين تقع الأسطورة بالنسبة للكلام الانساني؟ ويجب شتراوس بأنها بجانب الكلام كقصة تتعاقب في زمن لا يقبل الانعكاس، ولكنها في سياق اللغة بالنسبة لترتيب العناصر، وهي بذلك أداة للمنطق، فموضوعها « هو في تحت نموذج منطقي لحل تناقض ما » وهذا المنطق لا يختلف عن المنطق الذي نحمله إلا في كونه يطبق على موضوعات أخرى، فالأسطورة هي « خطاب » أي مجموعة من الفقرات والجملة.... وهكذا تضمحل « المادة » لصالح « الشكل » وتتغلب الصورة على المادة، فتظهر الأسطورة كأداة للمنطق تستخدم توسطات التقريب بين الاضداد.

يجب أن نقر إذن مع كلود ليفي شتراوس أن الأسطورة تحاول أن تقول شيئاً عن شيء آخر؛ أي أنها تحاول تفسير هذا الشيء؛ وانطلاقاً من هذا الفهم سنقول أيضاً مع مرسيا إلياد Marcéa Eliade بأن « الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية، فهي موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ولا مكان له الآن في التاريخ » وتصبح الأسطورة من وجهة النظر هذه أسطورة دينية بالدرجة الأولى، فهي لا تتحدد بوجودها الذاتي، وبالتالي نحن لا نستطيع الإمساك بها كأسطورة الا بقدر ما تظهر في شيء ما. هذا التمهيد النموذجي والخلاق في آن، يؤسس لبنية واقعية بقدر ما يؤسس لسلوك انساني.

لقد فرق مرسيا إلياد بين الزمن الأسطوري (زمن النماذج) والزمن العادي (زمن النشاطات اليومية) واعتبر أن الأسطورة « تحكي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً، حدث في الزمن الأسطوري للبدايات ».

ان خطأ هذا الطرح هو في التحديد الذي يحذف كل ما هو غير ديني من مجال الأسطورة فتختزل الأسطورة إلى العلاقة بين زماننا نحن وزمن النماذج أي الزمن الأسطوري.

2 - الأسطورة والفلسفة:

وكما الفلسفة، تدعي الأسطورة تجسيد المعرفة، فنلتقي

لهذا التمثل فيقع على عاتق الفلسفة: فالتحليل ليس خارجاً عن الموضوع المحلل؛ أما الأسطورة فهي فكرة دينامية تطمح لتجاوز نفسها في التصور.

• • •

لا شك أن الاختلاف حول مفهوم الأسطورة يحمل بعداً فلسفياً ينعكس على المهمة الموكولة إليها، وتظهر هذه المهمة في علاقة ضرورية مع ماضي حقيقي خارج الزمان والمكان، ولكن في نماذج تطل المستقبلي أيضاً؛ فأساطير «التنمية» و«التقدم» و«العلم» ليست سوى أشكال ماضوية تطرح على المستقبل كقوة حقيقية لاعادة السباق التقدمي، فهي تحمل نماذج كاملة وتستحضر سلوكاً أسطورياً كاملاً، فالأسطورة كما يقول صادق العظم «كانت ولا تزال ديناً بالقوة، وفناً بالقوة، وفلسفة بالقوة لأنها تحتوي في قلبها الرد غير المحدد الأطراف والأبعاد على المواجهة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة، والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالإنسان وعلى نزعة نحو تعليل الأحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن أصله وغاياته».

مصادر ومراجع

- خان، محمد عبد الحميد، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- السلطة الأساطير والايديولوجيات، عدد من المؤلفين، تر. كمال قدر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- لسان العرب، ج 4.
- كاسير، أرنست، الدولة والأسطورة، تر. أحمد حدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، 1975.

- Freud, Sigmund, Moï et le Monothéisme, Idées, Gallimard, 1980.
 - Freud, Sigmund, Totem et Tabou, Payot, 1974.
 - la grande Larousse, V. 14.
 - le Robert, V. 4.
 - Muller, Max, Mythologies comparées, in Universals, . 11.
 - Strauss, Claude Levi, Anthropologie Structurale, Paris, 1958.
 - Strauss, Claude Levi, Le cru et le cult, Paris, 1964.
- فهمية شرف الدين

الفلسفة والأسطورة على المستوى المعرفي، وتظهر اشكالية اللوغوس وال ميتوس Logos et Metos في مسألة التصور - التمثيل Conception-Représentation وتصبح الاجابة ممكنة في مجالين اثنين: إما أن يختزل التمثيل إلى تصور، أو أن يكون التصور قد اختزل إلى التمثيل؛ وتمثل إجابتنا كانط Kant وهيجل Hegel نقطتي ارتكاز لكل التصورات التي أسقطت على الأسطورة في الفلسفة الحديثة، فقد رداً الاعتبار، وإن بطريقتين مختلفتين، «للتمثل»، وحاولا كل على طريقة حل الإشكال الحاصل بين اللوغوس وال ميتوس أو العقل والأسطورة.

3 - مفهوم الأسطورة عند كانط وهيجل

Kant et Hegel:

إن المعرفة الكانطية المقصورة على الظواهر ليست بسيطة، بل إن العقل الذي لا يقتصر على الإدراك يستوجب «مطلقاً» Inconditionné في سلسلة «الممكنات» Les Inconditionnés. هذا المطلق من الممكن أن نفكر به دون أن نعرفه، إن هذا الفرق بين «الفكرة» و«المعرفة» مضافاً إلى النقد الموجه إلى وهم المعرفة المتعالي يفتح الطريق أمام تحليل ممكن للأسطورة. فالأسطورة وإن كانت مرفوضة كنوع من أنواع الميتافيزيقا الضمنية، تستطيع أن تحمل معنى في علاقتها بالمطلق ولكن أي معنى؟

هذا المعنى بالنسبة لكانط هو المعنى الأخلاقي، فالأساطير لن تصبح قابلة للفهم إلا في حدود تحريرها من كل المعاني التأملية وربطها مباشرة بالوظيفة العملية للعقل، أي بشروط تحقيق الحرية الإنسانية.

أما هيجل فقد حاول أن يقدم إمكانية أخرى لفهم الأسطورة، فقال إن التمثيلات الدينية ليست على تخوم العقل؛ بل إنها المرحلة ما قبل الأخيرة للمسيرة التي تنتهي في المعرفة المطلقة، ولا يختلف الدين عن الفلسفة بهذا المعنى من ناحية المحتوى ولكن في درجة المعرفة، فالدين يبقى في مرحلة التمثل بينما تتجاوز الفلسفة مجال التمثل إلى مجال التصور. وهكذا يتعدى هيجل حدود العقل العملي والفلسفة العملية الكانطية ويحاول إعادة العلاقة بين عالم الأسطورة والحقيقة التأملية، ولكن كيف؟

لقد تصور هيجل تنظيمًا ديناميكياً تراتبياً من التمثل نحو التصور أما التقدم فيتم بواسطة الحذف والتجاوز؛ وهكذا تقابل الأسطورة في عالم هيجل «الدين الطبيعي»، أما التجاوز

إسقاط

Projection
Projection
Projektion

لفظ دخل العربية، بمعناه النفسي، مؤخراً، مع نقل بعض نصوص فرويد إلى لغتنا وتدرّيس النظرية التحليلية في الجامعات العربية. ثم انتقل، بمعنى مشابه، من نطاق علم النفس التحليلي، إلى نطاق النظرية الاجتماعية والأدبيات السياسية، وغلبت عليه في هذا النطاق الأخير دلالة نقدية تقرّبه من القاموس الفلسفي (نظرية المعرفة).

1 - في علم النفس العام، يراد بالاسقاط تبعية ردّ الذات على محيطها لقابليّاتها ومصالحها وعاداتها ورغباتها وانفعالاتها، الخ.. ويراد به أيضاً نقل الذات موقفها من شخص معيّن إلى شخص آخر، وهو ما خصه فرويد باسم «النقل». ويراد به ثالثاً أن يتعرّف الشخص على نفسه في شخص آخر أو في شيء أو أن ينسب إلى شخص أو حيوان أو شيء أموراً يختص هو بها، وهو ما سماه فرويد «المهاة». تقرب هذه المعاني جميعاً من معنى اللفظ الأصلي في علم الهندسة ومن معناه في علم الأعصاب.

2 - في علم النفس التحليلي يدل الاسقاط على عملية أدقّ تحديداً هي أن تنسب الذات إلى محيطها ما ترفضه في ذاتها أو أن تجعل من المحيط مصدراً لهذا المرفض. وذلك كأن يتصور العظامي مأخذاً يأخذها الآخرون عليه ويرغبون في إبدائه بسببها، ليتفادى الاقرار لنفسه بأنه هو الذي يأخذ على نفسه هذه المآخذ وبأن رغبة مكبوتة تساوره في الاقتصاص من نفسه.

3 - لا يحصر فرويد عملية الاسقاط في النطاق المرضي. بل يلتقيها أيضاً - بصفتها إوالية دفاع - في الحياة النفسيّة «السوية»، الفردية أو الجماعية. يظهر الاسقاط مثلاً في الترهات وفي الأساطير. من ذلك أن «البدائيين» ينسبون إلى روح فقيد عزيز رغبة في ابدائهم. فتكون هذه الرغبة المنسوبة إلى الميت اسقاطاً لرغبة شعر بها الحي - وكتبها - في ابداء الميت المذكور، خلال حياته.

4 - في التحليل الاجتماعي والسياسي، يغادر الاسقاط مفهومه الدقيق الذي وضعه له فرويد فينتقل بين المفاهيم التي سبق تعدادها ويدخله الالتباس. فتُسمى إسقاطاً مثلاً كل نسبة لرغبة أو لتخوف ذاتي إلى وجهة ظروف خارجية أو إلى فريق

خارجي. ويسمى إسقاطاً مثلاً اختلاق صفات سلبية منبعثة من العداء الذاتي للجماعة ما وجعل هذه الصفات سنداً للموقف العدائي منها (أو العنصري، إن كانت هذه الجماعة شعباً أو عرقاً).. الخ.. على وجه الإجمال، تسمى إسقاطاً، في هذا الحقل الغامض الحدود، كل نسبة لما هو ذاتي، إلى ما هو (أو من هو) خارج الذات. ويعتبر الاسقاط، هنا، في العادة، أمراً سلبياً محلاً بموضوعة الأحكام.

5 - أخيراً يجعل باشلار، في سياق التأريخ النقدي للمعرفة، إزالة الاسقاطات واحدة من مهام «التحليل النفسي للمعرفة». هذا التحليل هو ما رافق عمل النقد العلمي للمعارف الموروثة أو العفوية. وهو الذي يواكب انتقال المعرفة العلمية نفسها إلى طور أرقى من حيث البعد عن الاحيائية وسائر مظاهر الإسقاط، مقرباً هذه المعرفة أكثر فأكثر من مطمحها في الموضوعية.

أحمد بيضون

إِسْم

Nom
Name
Name

يرتبط مفهوم الإسم بالألفاظ التي لها وظيفة إشارية. أن نعتبر لفظاً ما إسماً هو أن نقول أن هذا اللفظ يستعمل ضمن إطار لغوي معين لغرض الإشارة إلى شيء معين بالمعنى الأوسع لـ «شيء». والإشارة نوعان، فهي إما إشارة غير محددة Indefinite Reference أو إشارة محددة Definite Reference. وعندما تكون الإشارة غير محددة يكون عندها اللفظ الذي يستعمل للإشارة إما إسماً عاماً General، أو إسماً مفرداً غير محدد أو إسماً جمعياً Collective غير محدد. فإذا قلت، مثلاً، «كل فيل ذو خرطوم»، فإن «فيل» كما يستعمل هنا، هو إسم عام بمعنى أنه لفظ يشترك في معناه عدد لا حصر له من الأفراد، أي أن ماصدقه يتكوّن من كل ما يمكن اعتباره فيلاً. ولذلك فاستعمال هذا اللفظ هنا ليس لغرض الإشارة إلى فيل واحد بعينه، بل أي فيل على الإطلاق. ومن هنا كانت الإشارة في هذا الاستعمال إشارة غير محددة. وإذا قلت الآن «رأيت فيلاً في حديقة الحيوانات»، فإن لفظ «فيل» في هذه الحالة يشكل إسماً مفرداً غير محدد، وليس إسماً عاماً. فالغرض

« حكيم »، مثلاً، يوْلَد « حكمة »، « ذكي »، يوْلَد « ذكاء »
« رحيمة » يوْلَد « رحة »، « مثلت » يوْلَد « مثلثة »، الخ.
لا شك، إذن، أن الألفاظ العامة ذات أسبقية سيانطيقية
على أسماء الكليات وأن الأساس الأنطولوجي الوحيد للكليات
هو معاني الألفاظ العامة التي نشأت منها أسماء هذه الكليات.

مصادر ومراجع

- Cohen, J., Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1961, chap. 4.
- Frege, G., «On Sense and Reference», in Readings in Philosophical Analysis, ed. by Feigl and Sellars, New York, Appleton, Century - Crofts, 1949.
- Kripke, S., «Naming and Necessity», in Semantics of Natural Languages, ed. by Davidson and Harman, Dordrecht, Reidel, 1972.
- Mill, J. S., A System of Logic, Chap. 2.
- Quine, W. V., Word and Object, Cambridge, Mass, MIT Press, 1960.
- Russell, B., «On Denoting», Mind, 1905.
- Searle, J., Speech Acts, London, Cambridge Univ. Press, 1969, Chap. 4, 5, and 7.
- Walsmann, F., The Principles of Linguistic Philosophy, New York, St. Martin's Press, 1965, Chaps 10 and 11.

عادل ضاهر

إشارة

Signe
Sign
Signal

إذا أثارَت علامة Sign عينية بشكل ميكانيكي أو اتفاقي (وضعي Conventional) فعلاً ما من جانب المتلقي، فإنها تخص باسم الإشارة Signal.

هذا التعريف الذي يأخذ به سيبوك Th. A. Sebeok ينطوي على أن الاشارات يمكن أن تصدر أيضاً عن الطبيعة، وعلى أنه لا يمنع أن يكون المتلقي أي نوع من الكائنات الحية أو كذلك مجرد آلة. من أمثلة الاشارة: الصقارة التي تعلن عن الانطلاق في سباق ما، أضواء السير، الأوامر الخ...

من الواضح أن هذا المفهوم للإشارة يأخذ أساساً بعين الاعتبار المتلقي، وهو مستمد من نموذج الأورغانون عند بولر Bühler الذي يميز في العلامة ثلاث حيثات: فمن حيث أنها ترجع إلى الشيء أو الحدث، فالعلامة رمز، ومن حيث أنها

من استعمال هذا اللفظ الآن ليس الإشارة إلى أي فيل على الإطلاق، بل إلى فيل واحد فقط دون أيما تحديد لهوية هذا الفيل، الأمر الذي يجعل الإشارة إليه غير محددة. لنفترض أنني قلت الآن «الفيل حيوان يعيش في الأدغال»، إن استعمالي للفظ «فيل» هنا لا يقصد منه الإشارة إلى كل فيل ولا إلى فيل واحد بعينه، بل إلى مجموع الفيلة. ولذلك يشكل اللفظ هنا إسماءً جمعياً غير محدد، فهو إذ يطلق على الفيلة ككل، يصير مرادفاً للفظ المركب «معظم الفيلة» أو «الجزء الأكبر من الفيلة». ولكن من الواضح أن لفظاً من النوع الأخير هو لفظ لا يمكن استعماله لغرض الإشارة المحددة.

اللفظ الذي يستعمل لغرض الإشارة المحددة، هو اللفظ الذي يستهدف الإشارة إلى شيء واحد بعينه. وإذا كان المشار إليه حادثاً أو فعلاً أو فرداً من أي نوع كان، يكون اللفظ عندها جزئياً. ولكن إذا كان المشار إليه شيئاً كلياً Universal، يكون هذا اللفظ عندها إسماءً كلياً (أو إسماءً مجرداً). إن الأمثلة على الأسماء الجزئية كثيرة. فأي اسم علم مثل «عادل» أو «يوسف» أو «بيروت» أو «جبل الشيخ» أو أي وصف محدد Definite Description كـ «الرجل الذي قابلته أمس» أو «الطاولة التي في مكتبي» أو «ملك السويد» يشكل إسماءً جزئياً. وسواء كان اللفظ إسم علم أو وصفاً محدداً، فإن الغرض من استعماله هو الإشارة إلى شيء واحد بعينه، مفرد لا كلي، ويشترط هنا في أن يكون المشار إليه هو الفرد الوحيد الداخل تحت ما صدق للفظ المعني، أي ألا يدخل تحت ماصدقه شيان متميزان عددياً. من هنا نفهم كيف يصير استعمال الإسم الجزئي وسيلة لأفراد Individuating أو تحديد هوية Identifying المسمى أو المشار إليه.

لنتناول الآن أسماء الكليات. إن الأمثلة على هذه الأسماء تشمل على ألفاظ مثل «العدد 3»، «اللون الأحمر»، «الإنسانية»، «مثلثة» الخ. إن أسماء من هذا النوع تطلق على الصفات التي تدل عليها ألفاظ المحمولات في القضايا. إن الألفاظ التي من النوع الأخير هي ألفاظ عامة مثل «أحمر»، «ذكي»، «إنسان» «سكران»، «حي»، الخ. والكليات هي ما نشقّه من معاني ألفاظ من هذا النوع. فمن الواضح أن وجود مفهوم لشيء عن شيء كلي منوط بفهمي للفظ المحمول الذي يتطابق معه. أن يكون لشيء مفهوم عن الحياة، مثلاً، يفترض مسبقاً أنني أفهم اللفظ «كائن حي» في جل مثل «الإنسان كائن حي»، «الفيل كائن حي»، الخ، إن أسماء الكليات دائماً مشتقة من الألفاظ العامة المتطابقة معها.

استعمالي للفظ «ربيع». فأنا أستعملها في الحالة الأولى لغرض الدلالة على أن يوسف مات في مطلع شبابه، بينما استعملها في الحالة الثانية لغرض الدلالة على فصل الربيع، ومع ذلك يظهر من طريقة صياغتي للجملة أنني أخلط معنى «ربيع» في الحالة الأولى بمعناها في الحالة الثانية.

عندما يحصل اشتراك بالمعنى الذي شرحناه ضمن إطار استدلال معين، يرتكب صاحب الاستدلال ما نسميه في المنطق «أغلوطة الاشتراك». أن نقول أن (ش) يرتكب أغلوطة الاشتراك هو أن نقول أن (ش) يستدل قضية (ن) من فئة من المقدمات (م)، وأنه يوجد حد (ح) يتكرر على الأقل مرتين في هذا الاستدلال بحيث أن معنى «ح» في الحالة الأولى هو غير معناه في الحالات الأخرى، وأنه لو كان الاستدلال صحيحاً، لكان معنى «ح» واحداً في كل الحالات. إذا استدل شخص، مثلاً، القضية «جاري غفور» من المقدمتين «كل عادل غفور» و«عادل هو جاري الوحيد» فإنه يستعمل «عادل» في الحالة الأولى لغرض الدلالة على صفة معينة، أي صفة العدل، ولكنه يستعملها في الحالة الثانية كباسم علم، الأمر الذي يجعل من المستحيل ربط المقدمتين بشكل يسمح باستنتاج أي شيء منهما. وأغلوطة الاشتراك واضحة هنا. ولكن توجد حالات لا تكون فيها هذه الأغلوطة واضحة على هذا الشكل. لنفترض أن شخصاً استدل أن فيلاً معيناً هو حيوان صغير من المقدمتين «هذا الفيل صغير» و«كل فيل حيوان». قد يبدو لنا هنا أن هذا الاستدلال صحيح، لأنه من السهل ألا ننتبه إلى كون لفظ «صغير» لفظاً نسبية بمعنى أنه عندما أصف شيئاً بأنه صغير، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة لأشياء أخرى من نوعه. فعندما أقول «هذا الفيل صغير»، ما أعنيه، إذن، هو أنه صغير بالنسبة لباقي الفيلة. ولكن عندما أقول «هذا الفيل حيوان صغير»، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة للحيوانات عموماً. من الواضح، إذن، أن معنى «صغير» في الحالة الأخيرة يختلف عن معناها في الحالة السابقة، لأنه إذا كان فيل ما صغيراً بالنسبة لمخلوقات أخرى من نوعه، فليس من الضروري أن يكون صغيراً بالنسبة للمخلوقات عموماً.

لا ترتكب أغلوطة الاشتراك إلا في الحالات التي تستلزم فيها صحة الاستدلال أن يكون كل حد من حدوده التي تتكرر أكثر من مرة مستعملاً بنفس المعنى. وهذا يعني أن استعمال حد من حدود الاستدلال بأكثر من معنى ضمن إطار هذا الاستدلال ليس شرطاً كافياً لارتكاب أغلوطة الاشتراك.

تعبّر عن الحالة الباطنية للمرسل فهي عارض، وأخيراً من حيث أنها تستدعي تصرفاً ما من جانب المتلقي فهي إشارة. أما المدرسة الفرنسية، فتشدد في تعريفها للإشارة على مفهوم القصدية من جهة المرسل. من وجهة نظر مونين Mounin «إن السيمياء الصحيحة تقوم على التعاند القاطع بين المفهومين الرئيسيين: مفهوم الشاهد Indice ومفهوم الإشارة». والحال إن ما يميز الإشارة عن الشاهد هو بالتحديد قصد الايصال المتحقق في الأولى والمعدوم في الثاني. فهكذا مثلاً نصفة السير هي إشارة، بينما لمعان الطريق الدال على الانزلاق هو شاهد.

عادل فاخوري

إشترك (في اللَّفْظ)

Homonymie
Homonym
Homonymie

إن معنى أي تعبير لغوي قد يختلف باختلاف استعمالاته. التعبير اللغوي بحد ذاته، أي بمعزل عن كيفية استعمالنا له في وضع معين وضمن شروط معينة، لا يمكن اعتباره موضوعاً لمعنى معين. المعنى يرتبط، بالضرورة، بالاستعمال. وبما أن الأغراض التي يستعمل من أجلها أو قد يستعمل من أجلها تعبير لغوي معين قد تتباين، فلا يجوز عندها أن نتوقع أن يحتفظ هذا التعبير بنفس المعنى في كل الحالات التي قد يستعمل فيها. وعندما يستعمل شخص نفس التعبير اللغوي لغرضين متباينين ومع ذلك يعامل حالتي استعماله لهذا التعبير وكأنهما تحمّلان نفس المعنى، نعتبر عندها استعماله لهذا التعبير على هذا النحو حالة من حالات الاشتراك. أن نقول، إذن، أنه يوجد اشتراك في استعمال (ش) لـ (ت) (حيث «ش» يرمز إلى شخص معين و«ت» إلى تعبير لغوي معين) هو أن نقول أن (ش) يستعمل «ت» لغرض معين، ولنسمه «ق»، وينتج ذلك باستعمال «ت» لغرض آخر متباين عن الأول، ولنسمه «م»، وأنه، بالرغم من التباين بين (م) و(ق)، لا يميز، إما عن قصد أو عن غير قصد، معنى «ت» في الاستعمال الأول عن معناها في الاستعمال الثاني. إذا قلت، مثلاً، إن يوسف مات شاباً في ربيع الحياة، أي في ربيع سنة 1970، فإن الاشتراك هنا يكمن بصورة واضحة في

الموصوف عندهم بالإلهي، وكذلك فيشاغورس، ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلي الاستدلالي في المعرفة، وبالجملة لا يريدون لأرائهم ولل فلسفة كلها تدعيماً أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، فاقبضوا منها وتمثلوا أفكارها. وكان لصاينة حران أيضاً دور في نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين. ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل في «حي بن يقظان» وابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»، على أن من أبرز الإثراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة 587 هـ. مؤلف «حكمة الإشراق»، وهو يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإثراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء»، وهو يذكره مع أغاذيمون واسقليبوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنباً إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس. ومن أبرز الإثراقيين أيضاً في الإسلام عبدالحق بن سبعين المرسي المتوفى 668 هـ. الذي يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم»، وهو يرى في «الرسالة الفقيرية» أن الهرماسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد.

ومن الفلاسفة الإثراقيين أيضاً في الإسلام الشهرزوري، الذي شرح بعض كتب السهروردي المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواتي، وملاصدرا الشيرازي، وهم متأثرون بالسهروردي المقتول.

أما في الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكري أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لى وألبيرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية، وامتد كذلك إلى مفكري عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة آخر يوصفون بالإثراقيين في أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلي، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويندبرغ، وكلود دي سان مارتان، وصارتينيز ياسكواليس.

أبو الوفا التفتازاني

لنفترض أنني استنتجت القضية «إذا وجد شيء ملون، اذن يوجد شيء مرئي» من المقدمتين «بعض السياسيين ملون» و«كل سياسي كائن مرئي»، فإن استنتاجي هنا صحيح حتى فيما لو كنت استعمل «ملون» في المقدمة الأولى لتعني لا مبدأ واستعملها في النتيجة بمعناها الحرفي. اذن، حتى لو كانت لفظة «ملون» ذات معنيين فأنا لم أرتكب هنا أغلوطة الاشتراك، لأن استدلالتي ليس من النوع الذي تتوقف صحته على عدم استعمال أي حد بأكثر من معنى.

مصادر ومراجع

- Copl, I.M., Introduction to Logic, Fourth ed, Macmillan, 1972, chap. 3.
- Lehrer, Adrienne and Kelth eds., Theory of Meaning. Prentice-Hall, 1970.
- Resnik, M., Elementary Logic, McGraw-Hill, 1970.

عادل ظاهر

إشراق

Illumination Illumination Illumination

الأصل في الإشراق لغة: الدخول في شروق الشمس، ويقال أشرقت الشمس: أضاءت. أما في المصطلح الفلسفي، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه. وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس الوجداني غير العقلي. ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذي اختلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبي إدريس. والفلسفة الهرمسية ترجع إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي، ويعتقد أن كتابها إما كهنة مصريون أنقنوا اليونانية، أو يونانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم في قالب شرقي مصري. وقد لعبت الهرمسية دوراً في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية، وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم. والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون

إشكال

Problème
Problem
Problem-Aufgabe

هذا الكائن كلي المعرفة والقدرة والخير لا يتطابق مع الاعتقاد بوجود شر أخلاقي وفيزيقي في العالم. بغض النظر عن حالة الإشكال الفلسفي التي نجد أنفسنا فيها وملابساتها، فإن وجودنا في حالة من هذا النوع شبيه بوجودنا في حالة من نوع الإشكال العلمي فقط من حيث كونه يقودنا إلى الشك والتساؤل وطلب المزيد من الفهم والوضوح. ولكن الأسباب التي تقودنا إلى حالة الإشكال الفلسفي وكذلك الطرق اللازمة لإخراجنا منها هي غير الأسباب التي تقودنا إلى حالة الإشكال العلمي وغير الطرق اللازمة لإخراجنا من هذه الحالة الأخيرة. ففي الحالة الأولى، إن الأسباب التي تقودنا إلى الإشكال على العموم إما أسباب ميتافيزيقية أو منطقية وسيماطيقية. ولذلك فإن الوسيلة الضرورية للخروج من حالة الإشكال هذه هي وسيلة التحليل بمعناه الميتافيزيقي أو التحليل المنطقي واللغوي. أما في الحالة الثانية، فإن أسباب الإشكال، وكذلك طرق معالجته يطنى عليها الطابع التجريبي.

نأتي أخيراً إلى الإشكال العملي. ينشأ هذا النوع من الإشكال إما في الحالات التي يكون مطلوباً منا فيها أن نحقق هدفاً معيناً دون أن يكون لدينا علم بكيفية تحقيقه، أو في الحالات التي نكون مواجهين فيها بعدة أهداف متعارضة لا نعرف كيف نختار بينها. في الحالات التي من النوع الأخير قد يكون الإشكال العملي نتيجة ضرورية لإشكال نظري ما. فلو افترضنا، مثلاً، أنه عليّ أن أختار أخلاقياً بين تحقيق (أ) وتحقيق (ب) في وضع معين بالرغم من وجود مبدئين أخلاقيين، مبدأ يبدو أنه يلزمي بفعل (أ) ومبدأ يبدو أنه يلزمي بفعل (ب) في الوضع المعني، فعندها أواجه إشكالاتاً عملياً مرده إشكال نظري معين. ففي حالة من هذا النوع، لا أعرف كيف أختار بين البديلين المطروحين، لأنني لا أعرف أي مبدأ أخلاقي هو المبدأ الذي يجب تطبيقه على حالة من النوع الذي أجد نفسي فيه. من الواضح، إذن، أنه في حالات من هذا النوع لا سبيل لإزالة الإشكال على الصعيد العملي ما لم نزل أولاً الإشكال الذي نواجهه على الصعيد النظري.

عادل ظاهر

يرتبط مفهوم الإشكال بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة. قد ينشأ الإشكال إما على صعيد نظري أو على صعيد عملي. والإشكال على الصعيد النظري إما إشكال علمي أو إشكال فلسفي، وإذا كان من النوع العلمي فهو مظهر لوضع ابستيمي Epistemic من النوع الذي يجد فيه العالم نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو متعارضة مع قضية أو نظرية قام عليها الدليل العلمي أو وضع يجد فيه نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو مؤيدة لنظريتين متعارضتين أو مؤيدة لنظرية تبدو في ظاهرها غير معقولة أو غير مؤيدة بصورة كافية لنظرية تبدو في ظاهرها معقولة. وكائناً ما كان الوضع الذي يجد العالم نفسه فيه، فإن هذا الوضع، بحكم اتصافه بالإشكال، يقود بالضرورة إلى الشك والتساؤل وإلى طلب المزيد من الأدلة أو من التنظير لإزالة الشك والوصول إلى وضع ابستيمي من النوع الذي يمكن أن يقطع فيه بصدق قضية دون الأخرى أو بصحة نظرية دون الأخرى.

إذا نظرنا الآن في موضوع الإشكال على الصعيد الفلسفي، أول ما نلاحظه هو أن هذا النوع من الإشكال لا يرتبط بشؤون تجريبية، كما هو الحال بالنسبة للإشكال في العلم. إنه ينشأ على العموم إما في الحالات التي يبدو لنا فيها أن هناك تضارباً بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدئين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادئ أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار إليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها. قد يبدو لنا، مثلاً، أن مبدأ السببية الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات العلم الأساسية يتضارب مع مبدأ حرية الإرادة الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات الأخلاق الأساسية، أو قد يبدو لنا أن الاعتقاد بوجود خالق للكون خارج المكان والزمان هو اعتقاد غير متماسك في ذاته أو أن الاعتقاد بأن

والاكمال ليس هو بنجاح بالتمام كما أنه ليس برسوب. وفي الكشف للنهاني، «... القول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات (اليقنيات) باعتبار ومن المشهورات (الظنيات) باعتبار، لا يعبأ به لأنه لا يمكن أن تكون قضية يقينية باعتبار وطنية باعتبار فظهر فساد ما قيل». (مادة المشهورات).

وفي القانون: Droit رد الاعتبار: دعوى يرفعها كل شخص تضرر معنوياً (سمعته مثلاً) من قذح أو ذم أو افتراء أو إتهام باطل، وأقام دعوى أمام القضاء (الصالح) يطلب فيها ردّ التهمة عنه والحكم علانية ببراءته من التهمة المنسوبة إليه، والتعويض عليه مادياً لأجل ذلك، من قبل مسبب الضرر. وفي الشريعة، الاعتبار عند علماء الحديث: هو النظر إلى حديث ما عند عدة رواة، لمعرفة مرتبة الحديث وحكمه. وعند الأصوليين، هو: «إعتبار عين الوصف أي العلة في عين الحكم لا إعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في جنس الحكم».

وفي الفلسفة، الاعتبار: يطلق على كل شيء غير ثابت في الواقع أو بالأحرى لا تحقق له في الواقع، أو غير حقيقي. ومن هنا قولنا: هذا أمر إعتباري أي نسبي Relatife، فرضي ذهني، ليس بثابت. فما هو بجميل أو قبيح مثلاً عند إنسان معين، قد يكون غير ذلك عند إنسان آخر. وما هو مضر أو نافع لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر... فالتار قد تكون مضرّة وقبيحة عند من يتضرر منها ويصيبه الاحتراق بها، ولا تكون كذلك عند من لا يتأذى منها، وإنما على العكس. وإذن، فالجمال أو القبح أو النفع أو الضرر ليس شيئاً موجوداً في الأشياء نفسها، وإنما هو موجود بالاعتبار والذهن فقط. «الامر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعبر ما دام معتبراً». (الجرجاني، «التعريفات»). والعقديون الدينيون (الفلاسفة الإيمانيون) لا يرون في الخلق والكون إلا منتهى الحسن والجمال؛ وإذا تبدى للبعض عكس ذلك، فلا اعتبارات محض ذاتية لا دخل فيها للحقيقة. «جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأما على الخصوص، فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وأمثال ذلك، فكلها صفات جمال. ثم صفات مشتركة، لها وجه إلى الجمال، ووجه إلى الجلال، كإسم الرب فإنه باعتبار التربية والإنشاء إسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة إسم

إِعتبار

Considération Consideration Berücksichtigung

مصدر: إعتبر. أي إنعظ. يقال: إعتبر به: إنعظ به. والإعتبار، معناه: الإلتعاض والتفكر، وقياس ما غاب على ما ظهر، أو الإستدلال بشيء على غيره، أو ردّ الشيء إلى نظيره، أي إلى شيء آخر من جنسه بأن يحكم عليه بحكمه. كقولنا: «ما كان كثيره مسكر وحرام، فإن قليله حرام». جاء في القرآن: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر 2) أي أنظروا بما حلّ بغيركم (بني قريظة والنضير من اليهود) واتعظوا بالذي نزل بهم.

والعبرة: (ج) عبر، إسم من الاعتبار. يقول الله تعالى: ﴿والله يؤيد نصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (آل عمران 13). «يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار» (النور 44). وهكذا، فالإعتبار، يعني الإلتعاض بشيء ملموس أو بشيء له ما يقابله في العالم الخارجي أو الواقع..

والإعتبار أيضاً، معناه: الفرض. يقال: هذا أمر إعتباري: أي أمر قائم على الفرض. ومعناه أيضاً: التعجب. أنا اعتبر ذلك مثاراً للدهشة: أي للعجب. وكذلك معناه: التقدير والتكريم. يقال: إعتبره: قدره. أكرمه. إحترمه. وإعتبر فلاناً قدوة: إعتد به وأخذه مثلاً يحتذى. ورجل له إعتبار: Homme considérable رجل ذو شأن، له مكانة رفيعة Situation considérable.

وقد يستعمل الاعتبار بمعان متعددة، تشير إلى حالات مختلفة، كقولنا: هادي قد يشفى من مرضه الذي أصيب به، على اعتبار أن الذين أصيبوا به من قبل قد شفوا؛ وقد لا يشفى من مرضه على اعتبار أنه ليس من الضروري أن يشفى، إذا كان غيره قد شفي منه، فقد يكون تركيبه الفيزيولوجي مختلفاً عن غيره.. أو كقولنا: هادي قد ينجح في امتحانه هذه السنة على اعتبار أنه طالب مجتهد، وكل طالب مجتهد، من الطبيعي أن يكون النجاح حليفه؛ وقد لا ينجح أيضاً، على اعتبار أنه ليس كل طالب مجتهد ينجح بالضرورة؛ فضلاً عن أنه قد لا ينجح ولا يرسب، على اعتبار أنه قد يكمل،

وجود له في الخارج، وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجة المترتبة الموجودة معاً...» (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 72 وج 2، ص 960).

وفي المنطق، يعتبر المناطقة الأمور الشعورية الباطنية وكل ما يتعلق بدائرة الأحاسيس الباطنية كالحزن والفرح والحب الخ.. من الأمور الاعتبارية وبالتالي من الأمور التي لا تقبل التعريف المنطقي العلمي.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، أنيس، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، ط 1، مكتبة مصر، 1969.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته» 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1963.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.

مهدي فضل الله

إِعْتِقَاد

Croyance
Belief
Glauben

هناك اختلاف كبير حول فهم طبيعة مفهوم الاعتقاد. ويرجع اللفظ الفرنسي Croyance إلى أصل لاتيني هو Credenza التي اشتقت من الفعل Credere بمعنى اعتقاد (للاند). ومعنى الاعتقاد يختلط بالحكم الذهني أحياناً والبديهي أحياناً أخرى، ويختلط أيضاً باليقين والاعتقاد

جلال؛ ومثله اسم الله واسم الرحمن. واعلم... أن القبح في الأشياء إنما هو بالإعتبار لا بنفس ذلك الشيء. فلا يوجد في العالم قبيح إلا بالإعتبار، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود. فلم يبق إلا الحسن المطلق.. إذ قبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه، وأما هي، فعند الجعل، ومن يلائم طبعه لها، من المحاسن. والاحراق بالنار إنما قبيح باعتبار من يهلك فيها؛ وأما عند السمندل، وهو طير لا تكون حياته إلا في النار فمن غاية المحاسن. فكل ما خلق (الله) ليس قبيحاً بل مليح بالأصالة، لأنه صورة حسنة وجماله. ألا ترى أن الكلمة الحسنة تكون قبيحة ببعض الاعتبارات، وهي في نفسها حسنة؛ فعلم أن الوجود بكماله، صورة حسنة ومظهر جماله.. (وإذن) فالقبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى الجمال الإلهي باعتبار تنوع الجمال..» («الكشاف»، ج 1، 244 - 245، عن عبد الكريم الجيلاني، «الإنسان الكامل»). والفلاسفة والمتكلمون بعامه، يرفضون الاعتراف بوجود أمور اعتبارية حقيقة في الواقع الملموس، وقد يرادفون بينها وبين الفرضيات أو الكليات العامة، مثل: الاجتناس والانواع سواء منها: العليا أو الدنيا (الإنسان، الحيوان)، وكذلك الوجود، خارج نطاق الوجود، لأن الوجود ليس إلا اعتبارياً عقلياً منتزعا من الوجود حقيقة؛ كما أن الضوء موجود كذلك، بسبب الشمس. وهم يعدّون الأمور الأخلاقية والوجدانية والقيمية (الخير والشر والقبح والجمال الخ..) من جملة الأمور الاعتبارية. فالفلاسفة الوضعيون، مثل: كارناب Carnap وآير Ayer، يرفضون الأحكام القيمية أو الأخلاقية رفضاً باتاً، لأنها بنظرهم ليست بقضايا حقيقية قابلة للتحقق، سواء عن طريق الملاحظة أو التجريب؛ وهي بالتالي ليست إلا مجرد ألفاظ لا تشير إلى أشياء يمكن ادراكها عن طريق الحس أو التجربة. «الأمور الاعتبارية.. عند المتكلمين والحكماء: تطلق على الأمور التي لا وجود لها في الخارج. وقد تطلق بمعنى الفرضيات. ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول، قاعدتين: إحداها: كل ما تكرر مفهومه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أعني كل مفهوم جنساً كان أو نوعاً عالياً أو سافلاً يكون بحيث إذا فرض منه أي فرد كان موجوداً وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين: مرة على أنه حقيقته أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على أنه صفة قائمة به أي محمول عليه إشتقاقاً فإنه يجب أن يكون اعتبارياً لا

والفكرة نجد أن الانطباع لا يعدل في مضمون الفكرة والاختلفت عن انطباعها بل يمدّها بالقوة والحيوية. وبالتالي يعرف الاعتقاد بأنه: « فكرة حية تتصل أو تقترب بانطباع حاصر ». وعلى ذلك فنحن في الفلسفة لا يسعنا أن نفرس الاعتقاد بأكثر من القول بأنه شعور في الذهن يميز بفضل بين الأفكار التي تنطوي عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال. والشعور يسط على الأفكار التي تزود به قوة أعظم ويمدّها بنفوذ أكبر ويجعل لها في الذهن أهمية كبيرة من شأنها أن تدعمها وتثبتها وتفرض بها إلى التسلط على جميع أفعالنا.

ويرى هيوم أن التعريف الذي يقدمه يتفق مع شعور كل منا وتجربته. فليس ثمة أكثر وضوحاً وجلاء من أن هذه الأفكار التي نصدق بها أقوى وأثبت وأملأ بالحيوية من الاحلام. وعند هيوم نجد أن علاقة التشابه تتضافر مع الانطباع الحاضر في انبعاث هذه الحيوية في الأفكار التي تحملنا على الاعتقاد بها. فلكل من علاقة التشابه والتجاور والعلية أهميتها في انبعاث الاعتقاد. فالانتقال من العلة للمعلول (العلية) هو الاصل في الاعتقاد بالإضافة للتشابه والتجاور، هذه العلاقات يدعمها ويحييها الانطباع الحاضر، فهو العلة الصحيحة للفكرة والاعتقاد يصحبها. وعلى ذلك، فالاعتقاد هو فكرة قوية مستمدة من انطباع حاصر ذي علاقة بها. فالاعتقاد يرفع الفكرة إلى مقام الانطباع ويمدّها بنفوذ كامل على العواطف، إذ لما كان الاختلاف في مراتب القوة والحيوية هو بمثابة الاختلاف الأصل بين الفكرة والانطباع، ولما كان الاعتقاد يزود الفكرة بهذه القوة والحيوية، فإنه ليرتّب على هذا تلاشي الاختلاف، بحيث تصبح الفكرة بفضل الاعتقاد بها، مثيلة في نفوذها للانطباع.

3 - التحقق من الاعتقاد عند رسل:

الاعتقاد عند رسل فرض أو وسيلة للتيقن من معرفتنا الحسية أو التأثيرات الحسية الآتية لنا من خارجنا. فكل معرفة عند رسل وهي تجريبية في الأساس يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شيء. ومن الطبيعي أننا لا نصل إلى الاعتقاد بعالم مستقل خارجي بواسطة التدليل، بل نجد هذا الاعتقاد مهيباً في أنفسنا في الوقت الذي نبدأ فيه التفكير، وهذا ما يسمى اعتقاداً غريزياً. ومهمة الاعتقاد بوجود أشياء تقابل موضوعات حواسنا، هو تبسيط وتنظيم تفسيرنا لإدراكاتنا المختلفة؛ فالاعتقاد افتراض مقبول وليس ثمة سبب لرفضه،

والعلم. وفي حين أن كلاً من العلم واليقين لا شك فيه فالإعتقاد يقبل الشك ويقبل الصدق والخطأ. والاعتقاد في تاريخ الفلسفة يتخذ صوراً متعددة تنتمي في أغلبها إلى الدراسات المتعلقة بنظرية العلم.

1 - الاعتقاد عند أفلاطون:

الاعتقاد عند أفلاطون 428 - 348 ق. م. في محاورتيه عن العلم « تيتايوس » و« السفسطائي » نوع من الظن Doxa أو الوهم لا يرقى إلى المعرفة اليقينية الصادقة. فهو معرفة دنيا أقل من العلم Epistema لارتباطه بعالم الحس والتغير الذي لا يعطي الا معرفة احتمالية نسبية ولا يوصل إلى معرفة ماهيات الأشياء؛ أي حدس المثل. كذلك يستعده أفلاطون ولا يقره كوسيلة للمعرفة اليقينية، ويميز في « تيتايوس » بين موضوع الاعتقاد، وموضوع الرؤية الحديثة (البرهانية). فالأول موضوعه العالم الحسي المتغير، والثاني موضوعه الحقيقة الثابتة، الأول ظن والثاني يقين.

وفي الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت 1596 - 1650، نجد أيضاً التمييز بين كل من العقل والحس؛ فالعقل أولوية ويقين أكثر مما للحواس، حيث يعتمد على المعاني الفطرية المركوزة فيه، بينما يقوم الحس على المعاني المكتسبة من التجربة. والمعاني الفطرية هي التي نستمد منها المعرفة العقلية اليقينية، وعلى ذلك يرتبط الصدق واليقين بالعقل، بينما الحس والمعرفة الحسية مرتبطة بالاعتقاد، ومن الواضح أن المعرفة الأولى أرقى من الثانية التي تخضع للصواب والخطأ وتمثل نوعاً من المعرفة ينبغي تجاوزها، وعلى العكس من ذلك نجد اتجاه التجريبيين المتمثل في المدرسة الانكليزية خاصة لدى هيوم.

2 - الاعتقاد التجريبي:

يؤسس هيوم D. Hume 1711 - 1776 م. الاعتقاد على الانطباعات الحسية التي تعد أساس كل معرفة. فيقوم الاعتقاد مع العادة بدور مهم في الاستدلال التجريبي في فلسفته. وهو يذهب إلى أن فكرة الموضوع هي أساس قوي للاعتقاد به. ولكي نقف على طبيعة الاعتقاد أو على خصائص الأفكار التي نسلم بها ينبغي أن نلاحظ الآتي: (1) لا يختلف تصور الشيء عن وجوده، وعن الاعتقاد بوجوده. (2) والاختلاف بين تصور الشيء والاعتقاد به ليس في الفكرة نفسها بل في طريقة تصورنا الشيء. (3) حسب التفرقة بين الانطباع

القضية والواقعة التي تمثلها القضية في حد ذاتها. ويقوم بذلك العقل المشاهد فيقارن الاعتقاد بالواقعة في حد ذاتها. والصدق هنا - أو عدمه - مرتبط بمدى انطباق الاعتقاد على الواقعة. فالاعتقاد ليس هو الواقعة في ذاتها بل هو القضية التي يعبر بها عن الواقعة، وبالواقعة نتحقق من صدق الاعتقاد. فالاعتقاد الصادق معناه ان الواقعة قد عبّر عنها في جملة صادقة. فالتحقق من صدق الاعتقاد يحتم وجود الموضوع المعتقد به كواقعة ذرية تشغل حيزاً مكانياً ويكون خاضعاً للتجربة الحسية في نفس الوقت.

4 - الاعتقاد باعتباره إرادة:

نجد ذلك لدى وليم جيمس فيما أطلق عليه «إرادة الاعتقاد» The Will to Believe. وفي هذه المقالة يطلق جيمس لفظ «فرض» Hypothesis على أي شيء هو عرضة لأن يكون موضوعاً للاعتقاد. والفرض إما أن يكون حياً أو ميتاً. والفرض الحي هو ذلك الذي يبدو أنه واقعة ممكنة بالنسبة للشخص الذي وضع له هذا الفرض ليمسك به. والفرض الميت على العكس من ذلك. والحياة والموت ليست خواصاً ذاتية للفرض بقدر ما هي علاقة تخص فرداً بعينه. وتقاس بمدى رغبة الشخص واستعداده للعمل بهذا الفرض. ولذلك فالحد الأعلى لحياة أي فرض معناه رغبة الشخص في العمل بدون تردد. وهذا هو ما يطلق عليه جيمس إرادة الاعتقاد. فالإرادة تستطيع أن تخلق وجود الشيء الذي تعتقده.

5 - الاعتقاد في الفكر الاسلامي العربي:

يرتبط الاعتقاد في الفكر الاسلامي بالنظر دون العمل، ومجالاته حقائق الوحي والعقائد وهي عند الجرجاني: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل». والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين، وهو على ثلاث مراتب: علم اليقين ويحدث بالبرهان والتواتر، وعين اليقين بالمشاهدة، وحق اليقين وهو يحصل بالشيء بعد انصاف العالم بذلك الشيء. وتفصيل ذلك يتلخص في العلاقة بين الاعتقاد والواقع. فمطابقة الواقع للاعتقاد حق ومطابقة الاعتقاد للواقع صدق. قال التفنازاني في «شرح العقائد النسفية»: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب ويقابله الباطل والمطابقة بين الواقع والاعتقاد تسمى حقاً».

وعلى أن نسلم ان العالم الخارجي يوجد حقاً وأنه لا يعتمد كلياً في وجوده على استمرار ادراكنا له. ومن الواجب الا نشك أبداً في حقيقة الاعتقاد. ولولا حقيقة أنه في حالة رؤية الشيء يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقاداً غريزياً بأن موضوع الحس نفسه هو الشيء المستقل في حين أن الدليل يربنا أن الشيء لا يمكن أن يكون ذاتياً مع موضوع الحس.

ويؤكد رسل أنه من بين كثير من اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها، في حين أن كثيراً منها - نتيجة للعادة والترابط - قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقاً بل افترض خطأ أنها أجزاء مما نعتقده اعتقاداً غريزياً. ومهمة الفلسفة تحديد تسلسل هذه الاعتقادات الغريزية. ويتعين على الفلسفة ان تظهر اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها نهائية لا تتعارض بل أنها تكون نظاماً منسجماً. وبالتالي لا يمكن أن يوجد سبب لرفض اعتقاد غريزي إلا إذا تعارض مع اعتقادات أخرى. فإذا وجدت الاعتقادات منسجمة فإن النظام بأكمله يصبح جديراً بالقبول. وعلى ذلك، فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها، وعن طريق النظر في أيها أكثر قبولاً لأن يتعدل أو يترك، يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لموقفنا على أساس قبول ما نعتقده اعتقاداً غريزياً هو وحده ما نسلم به. ومع أن إمكان الخطأ يظل موجوداً في هذا التنظيم، إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدي التي يسبق التسليم به.

ورسل يرى أن الاعتقاد لا يرقى الى مستوى المعرفة اليقينية الا اذا كان صادقاً. ويتم ذلك بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والكاذب. ويقدم رسل نظرية للتحقق من صدق الاعتقاد هي نظرية تحقيق المعاني التي تشغل الباب الرابع من كتاب «مشاكل الفلسفة» بعنوان (الصدق والخطأ). والتمييز بين الصدق والخطأ يتم بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والاعتقاد الكاذب؛ فعن طريق ذلك يمكن التمييز بين المفاهيم «فاذا لم تكن هناك اعتقادات لا يمكن أن يكون هناك صدق أو كذب». والتحقق من صدق الاعتقاد عند رسل يأتي من خارج الاعتقاد، وذلك بمعاينة الظاهرة الخارجية لمعرفة مدى انطباقها مع الاعتقاد رافضاً بذلك نظرية الانساق التي ترجع صحة الاعتقاد للاتساق وعدم التناقض داخل الاعتقاد نفسه. والتحقق عند رسل ينم عن طريق ايجاد العلاقة بين الاعتقاد والعالم الخارجي. أي بين

الصحيح. بدأت هذه المقولة تاريخها الحقيقي مع فلسفة هيجل وماركس، لكنها وجدت بعض سماتها في فلسفة هوبس وروسو، أما في دلالتها العامة فإنها تعود إلى الديانات السماوية، والمسيحية واليهودية بشكل خاص. وتقول هذه الديانات أن الإنسان اغترب عن جوهره، حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه. وفي انتقال الإنسان من الجنة إلى الأرض، ابتعد الإنسان عن مقام ربه حاملاً معه خطيئته، وحاملاً معه نقصاً معيناً؛ فالخطيئة هي سبب المسافة القائمة بين مكان الإنسان الأول ومكانه الثاني، والنقص هو تعبير عن انتقال الإنسان من مرتبة معينة إلى مرتبة أدنى منها، حيث كان الإنسان متوافقاً في الأولى مع جوهره ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهره، لأن الله أقصاه عن الجنة إلى الأرض. لا يستطيع الإنسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهره، إلا إذا تخلص من خطيئته وانتقل من جديد من «جحيمة» الأرضي إلى الفردوس الإلهي، ولتحقيق هذه العودة أرسل الله «المسيح» كي يصل بين السماء والأرض، مجدداً بذلك شكلاً من التوسط الذي يعيد علاقة الإنسان بربه، ويمهد لعودة الإنسان إلى مكانه الأول، حيث يستعيد جوهره المفقود، ويعود إلى ما كان عليه، أي إلى حالة تتوافق فيها ماهيته مع وجوده. يتحدد الاغتراب في هذا التصور الديني بثلاث علاقات: يكون الإنسان في العلاقة الأولى قائماً في جوهره، ويصبح في الثانية غريباً عن جوهره، ثم يعود في الثالثة فيستعيد جوهره المفقود، لكن هذه الاستعادة لا تتحقق إلا بوسيط إلهي، يعيد ما انقطع بين الإنسان والله. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين، الأولى مقولة الجوهر الإنساني، الذي يبدو كما لو كان كياناً ثابتاً يفارق في تحديده الزمان والمكان، لأنه محايث للإنسان كإنسان، والمقولة الثانية هي «الخطيئة الأصلية» أو النقص الذي يبدو بدوره كما لو كان محايثاً للجوهر الإنساني، فكل ما هو إنساني يحمل في ذاته نقصه الخاص، ولأنه كذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، بل هو بحاجة إلى قوة خارجية تعيده إلى ما كان عليه، وفي هذه القوة الخارجية يتجلى معنى النبوة، التي هي سبيل الإنسان لتجاوز اغترابه.

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولة الإنسان المجرد، الذي يتحدد بإرادة خارجية عنه، ويفترب بسبب نقص ملازم له، أو خطيئة باطنية فيه، فيبدو كما لو

ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً، أي ثابتاً متحققاً. ويقول التهانوي: «إن الخطأ والصواب يستعملان في المجتهدين والحق والباطل يستعملان في المعتقدين». فالحق يعني مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد.

مصادر ومراجع

- أفلاطون، ثيائوس، تر. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بلدي، نجيب، الاعتقاد، مجلة علم النفس، المجلد 2، العدد 3، فبراير/شباط، 1947.
- رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، تر. محمود حماد الدين اسماعيل، عطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، 1947.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار إحياء الكتب العربية، 1948.
- جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، تر. محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.
- Hume, D., A Treatise of Human Nature, Ed. Selby Blige of Oxford, Clarendon Press, 1888 Reprinted, 1941.
- James, W., Will to Believe, and other Essays in popular Philos. Longmans, New York, 1927.
- Russell, B., The Problems of Philosophy, A Galaxy book, New York, Oxford Uni. Press, 1969.

احمد عبد الحليم عطية

إِغْتِرَاب

Allénation Alienation Entfremdung

الاغتراب مقولة غير محددة المعالم، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها. فالاغتراب بالمعنى الحقوقي هو التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه ونظرائه. أما في الفلسفة فتشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالاغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع

الشراكة والتحالف الحر، فإنها لا تبدو كسلطة، بل تستظهر كما لو كانت جسماً اجتماعياً، يتخلى في سبيله الفرد عن حقوقه، كي يصبح هذا الجسم الاجتماعي أي الدولة، هو السيد الحقيقي، الذي لا يحقق الأفراد حريتهم إلا بالإذعان له. وبذلك تصبح الدولة هي المرأة المعبرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الإرادة الجماعية، وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاغتراب، بل إنه ربط بين الدولة وجوهر الانسان، لأنه اعتقد أن حرية الانسان لا تصان إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فبدون هذا السيد يستمر الانسان في «أنه» البرية - الأئمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حراً.

هيجل وفكرة الاغتراب

على الرغم من دور روسو وهوبس في تشكيل مقولة الاغتراب، فإنها لم تأخذ مقامها الفلسفي إلا في فلسفة هيجل. ربط هيجل 1770 - 1831 فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة المطلقة، لهذا أقام الاغتراب على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فالعالم يظل غريباً وبعيداً عن الحقيقة طالما أن الانسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسنى له أن يتعرف على نفسه « وراء » الأشياء والقوانين في شكلها الجامد، وعندما يمتلك الانسان هذا الوعي في تجاوزه للعالم الموضوعي، يكون قد بدأ طريقه نحو حقيقته الخاصة به كإنسان، ونحو حقيقة هذا العالم أيضاً، أي يبدأ بالتعرف على ذاته، وبالتعرف على العالم الذي كان غريباً عنه. وهذا التعرف لا يستقيم إلا من خلال ملازمته لفكرة الفعل، حيث يعمل الانسان على استخدام الحقيقة التي وصل إليها من أجل أن يجعل العالم ما هو بشكل جوهري، أي يجعل منه تحقيقاً كاملاً للوعي الذاتي. يتأسس الاغتراب إذن عند هيجل على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فيكون الانسان مغترباً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الانسان والأشياء، كي يصبح الانسان سيد عالمه. يبدأ هيجل في هذا التحليل من مقولة الوعي الذاتي الذي يرغب في تملك الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تملك الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقية لرغباته، وأن حاجاته لا

كان اغترابه هو شكل وجوده الأرضي، الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرره من هذا الوجود. أخذت فكرة الاغتراب هذا المعنى زمناً طويلاً، ولم تنتقل في شكلها الأول إلى شكل جديد، إلا بعد ظهور المجتمع البورجوازي، الذي عاد فطرح مشكلة الانسان بعد أن جعل منه كائناً مشخصاً متمتعاً بالعقل والإرادة، يرتبط بواقعه الأرضي أكثر مما يرتبط بعالمه السماوي، ولهذا بدت مسألة الاغتراب، كما لو كانت تطمح إلى مصالحة الفرد مع مجتمعه، بل ألمحت إلى شكل معين من السلطة السياسية، تصون مصالح الفرد مقابل أن يعترف بها هذا الفرد، ويخضع لقوانينها، ويقبل بمعاييرها، بشكل تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يغترب الانسان عن حريته، ويمنحها للدولة، مقابل أن يستعيد هذه الحرية في شكل الأمان الذي تعطيه إياه الدولة، وفي شكل التعاون مع بقية أفراد المجتمع، الذين يخضعون بدورهم لقانون الدولة. ظهرت هذه الفكرة عند الفيلسوف الانكليزي توماس هوبس 1588 - 1679 الذي رأى في الانسان كائناً أنانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوي إلى تهديد الضعيف، ويجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه وتآمره الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تدعّن لها الارادات الفردية راضية. وإذا كان هوبس قد قام بتنظير السلطة السياسية، وإعطائها أسسها العقلانية، فإن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو 1712-1778 دعا بدوره إلى فكرة « العقد الاجتماعي » لكنه أقام همه الأول في تحقيق حرية الفرد، لا في تسوية السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو من ثنائية الفرد / الحرية، وتأمّل السبل التي تؤمّن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حراً في المجتمع كما كان حراً في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة طبيعه إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، ولأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تذكّر بالمفهوم الكانطي للانسان، فإنه لم ير في الدولة تعبيراً عن علاقات اجتماعية - اقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليا، يحققها مجموع أفراد أحرار وفق عقد اجتماعي، يتنازل فيه، كل فرد عن قسط من حريته، بملء إرادته، وبدون أي قهر خارجي. إن الدولة التي دعا إليها روسو هي شكل من التحالف والشراكة، تدافع عن الأفراد وتحمي مصالحهم، أي تدافع عن كل من ساهم في بنائها كدولة، وإذا كانت الدولة هي شكل من

الأشياء التي صنعها، ويتأمل نفسه بتأمل العالم المحيط به، و«بتخارج» وعيه، وينتقل من «التشيز» إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست مواضع ميتة، بل هي جزء منه وننتاج لعمله. وبالمقابل يرى «السيد» أنه يمتلك أشياء لم يصنعها، وأنه يملك ما يحقق رغباته بدون أن يكون له دور في تحقيقها، ويكتشف أن هذه الأشياء التي صنعها العبد ليست أشياء ميتة، لأنها تحمل فيها بصمات صانعها، ويدرك أنه في امتلاك هذه الأشياء يتعامل مع وعي آخر ليس له. وهكذا يدرك السيد أنه ليس «وجوداً لذاته» وليس وجوداً مستقلاً، لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويحقق الإنسان «خلقه الذاتي»، ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو «تموضع» الأنا، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويتعرف عليها.

لقد أقام هيغل موضوع الاغتراب على تعارض الذات والعالم، وبحث عن سبل تجاوز الاغتراب، فلم يجده إلا في مستوى الوعي، حيث تصبح الأشياء جزءاً من تطور الوعي الذاتي الحر، ومرتبة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقق الكامل. وبذلك يكون هيغل قد قدم جواباً مثالياً لسؤال مادي، فهو قد أبصر علاقة «السيد» و«العبد» التي يقوم عليها المجتمع البرجوازي، لكن فلسفته المحكومة بالفكرة المطلقة، جعلته لا يرى الحل إلا في حدود الفكر المجرد «مع ذلك فإن فكرة تحقيق الإنسان في عملية العمل، قد لعبت دوراً أساسياً في تطوير فكرة الاغتراب لدى فيورباخ وماركس الشاب، إذ التقط الأول فكرة «الأنا» كأساس للعالم، وانكأ على فكرة الاغتراب لجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والانسان، بعد أن استبعد تصورات هيغل المثالية، ونقل علاقة «السيد» و«العبد» من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

ماركس ومقولة الاغتراب

بنى ماركس «نظريته» في الاغتراب في كتابه المعروف: «مخطوطات 1844» أو «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية»، ولم يستعد في «نظريته» هذه فلسفة هيغل بقدر ما اعتمد مقولة الاغتراب الديني التي بيّنها فيورباخ في كتابه «جوهر المسيحية»، حيث جعل تحرر الانسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرر الانسان الكامل. ولقد وصل

تبلغ رضاها إلا بالاتحاد بأطراف آخرين: «لا يجد الوعي الذاتي رضاه إلا في وعي ذاتي آخر». ومن علاقة الوعي الذاتي بآخر، يصل هيغل إلى دياكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المغترّب دوراً محورياً، لأن هيغل لا يرى في أدوات العمل مجرد أشياء ميتة، إنما يرى فيها تجسّداً حياً لجوهر الذات، لأن الانسان ينشد أولاً العلاقة بإنسان آخر.

في علاقة الإنسان بالآخر يتحقق الانسان ويغترّب، وما دياكتيك السيد والعبد إلا تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة. فالإنسان لا يصبح ما هو إلا بفرد آخر، بل إن هذا الآخر هو شرط وجوده كإنسان، لكن هذه العلاقة بين الانسان والآخر، لا تنسم بالمصالحة والتناغم، فهي «صراع حتى الموت» بين أفراد غير متساوين على الإطلاق: علاقة بين «السيد» و«العبد». إن تحقيق هذا الصراع هو طريق الانسان الوحيد للوصول إلى وعيه الذاتي، أي للتعرف على إمكانياته وعلى الحرية الضرورية له لتحقيق هذه الإمكانيات، فحقيقة الوعي الذاتي لا تقوم في الـ «أنا» بل في الـ «نحن» التي تؤسس لوعي قادر على تملك العالم.

يبدأ تحليل هيغل باكتشاف أن الواقع الذي يقوم به الوعي الذاتي دوافع منقسم إلى ميدانين متناحرين: يقوم في أوليها العامل الذي يتحدد وجوده بعمله، ويقوم في ثانيها الإنسان الذي يملك عمله غيره، ويصبح سيداً بسبب هذا الامتلاك، علماً أنه غريب عن سيرورة العمل. يسمي هيغل العامل بـ «العبد»، ويدعو من يملك ولا يعمل بـ «السيد»، يتحدد وجود «العبد» بعمله، بدوره في انتاج مالا يعود إليه، بل يعود إلى آخر، وبسبب ذلك فإنه يقع تحت رحمة الآخر. إن هذه العلاقة بين «السيد» و«العبد» لا تتحدد بشروط إنسانية، كما أنها لا تتحدد بشروط طبيعية، فهي محصلة لشكل معين من «توسط» الأشياء، أي أنها نتيجة لعلاقة الانسان بنتاج عمله. فالعمل هو استعباد للعامل الذي يتعين وجوده إلا كوجود من أجل الآخر، فوجوده مغترّب، كما أن وعيه «متشيز» لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المغترّب هو أداة تحويل علاقة «السيد» بـ «العبد»، لأن عمل العامل لا يتلأشى حال إنجاز الأشياء، بل يظل قائماً فيها، ليكتشف العامل أن عمله هو أساس المجتمع، وأنه موجود في كل الحياة الاجتماعية، فيتعرّف العامل على

الإنسان غربياً عن ذاته، متنقماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي - جوهر الانسان، وهناك من ناحية ثانية الانساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً، لأن كل غنى الانسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية، وكلما أسقط الانسان صفاته على الإله، زاد فقره، حتى « يصبح الإله كل شيء، ويغدو الإنسان لا شيء ».

أبان فيورباخ مصدر اغتراب الانسان ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، فموقفه من الدين هو دعوة لاستعادة جوهر الإنسان الحقيقي الذي استلبه الدين. إن موقف فيورباخ عملي ونظري في نفس الوقت، لأنه يقوم بتأويل الاغتراب، ويسعى إلى تغيير الانسان المستلب دينياً، والذي يهجر عالمه المادي ويقذف بنفسه في تأمل الإلهي واللامتناهي، أي تأمل فقره الحقيقي وغناه المفقود. إن تجاوز الاغتراب الديني هو شرط لتحرير الانسان واستعادة طاقاته الابداعية، وعندئذ يصل الانسان إلى « إنسانية ايجابية » حيث يتصالح الانسان مع نفسه ومع الآخرين « ويعيش في عالم جديد قانونه الحب، يمارس الانسان فيه حياته الكاملة بدون الحاجة إلى وسيط وهمي.

في نقده للوعي الديني، نقل فيورباخ موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض، ومن الأثير إلى الواقع العادي، مهدداً بذلك لفلسفة جديدة، تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع. وقد وجدت هذه الفلسفة في ماركس مدافعاً عنها، وحاملاً لرايتها، فأخذ مقولة الاغتراب من فيورباخ، ولكنه لم يقصرها على حقل الدين فقط، بل حاول رصد صورة الاغتراب في جميع مجالات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث يتجلى الاغتراب في كل أشكاله: الحقوقي، السياسي، الايديولوجي، وحيث يتجلى أولاً في علاقة الانسان بعمله. والحقيقة أن مقولة الاغتراب عند ماركس، لم تأخذ شكلاً ثابتاً، إذ تطورت وتحولت وفقاً لتطور الفكر الفلسفي عند ماركس. وإذا كانت هذه المقولة تبدو كنقطة انطلاق في « مخطوطات 1844 »، فإنها قد تراجعت وتوارت في « رأس المال » وإن وجدت، فإنها لم تكن تعبر إلا عن أثر من آثار الماضي « اللفظية » أو عن عدم توافق بين المفاهيم الجديدة وأسمائها، فيحتفظ المفهوم الجديد باسم قديم، لأنه لم يثر بعد على الاسم الموائم له.

إذا كان فيورباخ قد جعل من الدين موضوع نقده الوحيد،

فيورباخ إلى مقولة الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيجلية، وأخرج منها كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الانسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل ان فيورباخ ألغى كل فلسفة وكل دين، ليفرض مكانهما فلسفة الانسان وديناً جديداً يجعل من الانسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالانسان، ملغياً بذلك الإله ومؤلهما الانسان. وما كتاب « جوهر المسيحية » إلا بناء نظري يبرهن على أن جوهر الإله ليس في حقيقته إلا جوهر الانسان المغترب. وإذا كان هيجل يرى في الانسان صورة الإله المغترب عن ذاته، فإن فيورباخ يعكس هذه الصورة حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المغترية، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب الكامل. يقرب فيورباخ فلسفة هيجل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء ولا من سماء الوعي، فيرى في الانسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبثق الله من خيالات الانسان وتصورات، ولا يعرف الانسان الإله إلا لأنه جزء منه، وفي معرفته له يتعرف الانسان على نفسه. وعندما يتعرف الانسان على نفسه بشكل حقيقي « ويعرف أنه مصدر الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الانسان نفسه كمصدر لكل حقيقة.

وصل فيورباخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيجلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدود، فأصبح الإله الهيجلي المغترب عن ذاته انسان فيورباخ المغترب عن ذاته أيضاً، لأن هذا الانسان يسقط خير ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الانسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للانسان ما استلب منه، أي حينما يصبح إلهاً - إنساناً متخلصاً من انقسامه واغترابه.

في الاغتراب الديني « كما يراه فيورباخ، تقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات، بعد ذلك لتتأمل الموضوع وتعبده، فالله إذن هو تموضع الجواهر الانساني. تهدف فلسفة فيورباخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يُسقط الانسان كل صفاته الايجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الانساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه، إنما يعبد نفسه في صورة إله، فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الانسانية. وهذه العبادة تجعل

دفع به آلتوسير ومدرسته إلى رفض مقولة الاغتراب، واعتبارها مقولة مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب « الذي لم يكن قد أصبح بعد ماركسياً »، لأن هذه المقولة الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد لها مكاناً في المادية التاريخية، والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيديولوجي.

ومقابل موقف آلتوسير الممايز بين العلم والأيديولوجيا، ظهرت « مدرسة » أو « مدارس ماركسية » تعتبر الاغتراب هو مفتاح لفكر ماركس الفلسفي، الذي دعا في كل كتاباته إلى « إنسانية فلسفية » تهدف إلى تحرير الانسان وتحقيق جوهره. وانطلاقاً من هذا التأويل شاد فلاسفة الاغتراب (غارودي، آدم شاف، كارل كوسيك، كوستاس أكسلوس...) نظرية كاملة للاغتراب ترصد الاغتراب في كل مستوى من مستويات الحياة الإنسانية: الاغتراب الديني، الجنسي، السياسي، الحقوقي، الأخلاقي، الفني، اللغوي... ويمكن الوقوف، هنا، عند أشكال الاغتراب الأساسية كما وردت عند فلاسفة الاغتراب:

1 - الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي: يعمل الانسان ككائن اجتماعي لتحقيق حاجاته التي تسمح له بالاستمرار في الحياة، وفي هذا العمل يتميز الانسان عن الحيوان ليس بسبب الصفة الاجتماعية للعمل فحسب، بل بسبب طبيعة العمل الانساني، الذي لا ينضوي في اطار الغريزة ولا يتم بالمباشرة والعفوية، إنما يتجلى كمشروع قصدي يعبر عن جوهر الانسان، بحيث يصبح العمل هو المجال التاريخي الذي تتحقق فيه إنسانية الانسان، وتتكشف فيه كل طاقاته الابداعية، وفي هذا العمل الحر يتكون جوهر الانسان ويكتمل، لذلك لم يكن تاريخ العمل هو تاريخ ارضاء الحاجة الإنسانية، بل كان تاريخ تطور الانسان في عملية العمل. لهذا فإن تاريخ العمل هو تاريخ الطريقة التي تمّ فيها وتاريخ تطور الأدوات التي أنتجت هذا العمل، وهكذا يبدو العمل هو المسار التاريخي لتحقيق الانسان الشامل في علاقته بذاته وبالمجتمع وبالموضوع الذي يعمل فيه أي: « الطبيعة ». ولهذا فإن الوجود التاريخي للانسان يتحدد بعلاقات: الطبيعة - الإنسانية - المجتمع.

لما كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن خلقه الذاتي في عملية العمل يتم في إطار المجتمع الذي يعيش فيه، وشكل تطور هذا المجتمع هو الذي يحدّد شكل علاقة الانسان

فإن ماركس قد اعتمد مقولة فيورباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقق ماهية الفرد، بل تحقق ماهية الاغتراب في هذا الفرد. ففي الدولة البرجوازية القائمة على أساس الملكية الفردية، يعيش الانسان اغترابه الكامل، بسبب المسافة القائمة بين حياته الفعلية في المجتمع وصورة حياته النظرية كما ترسمها الدولة البرجوازية. فهو يمارس في المجتمع حياة أنانية، معزولة، مسكونة بالحرمان، في حين أنه يعيش في قانون الدولة حياة جماعية، تستجيب لطبيعته الحقيقية، ولحاجاته الإنسانية، أي أن الدولة التي هي نظرياً تعبير عن إرادة الفرد ومصالحه، تصبح أداة لقهر هذه الإرادة وإلغاء لمصالح الفرد، وتصبح مقولة المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادئ النظرية للدولة البرجوازية يتماهى الانسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينخلع الانسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقولة الاغتراب بعداً جديداً، فانتقلت من المستوى السياسي إلى المستوى الاقتصادي، حيث تجلى الاغتراب في حقل العمل، لأن العمل المأجور لا يحقق ماهية الانسان، بل يجعل من العمل حقلاً للاغتراب. في العمل المغترب لا يملك العامل انتاجه، بل يذهب هذا الانتاج إلى آخر، ويغدو غريباً عن الذي أنتجه، بل يصبح عدواً له وسبيلاً إلى تكريس بؤسه. يعمل العامل فينتج الثروة، فتذهب الثروة إلى آخر، ويبقى هو في مهاد البؤس والفاقة. إن استرجاع العامل لعمله، الذي هو جوهره الحقيقي، لا يستقيم إلا بتغيير مجتمع الملكية الفردية بمجتمع آخر هو مجتمع الشيوعية. ينبغي الإشارة هنا إلى أن ماركس الشاب، قد أقام مقولة الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل « الإنسانية الفلسفية » فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخوذة بالاغتراب وتجاوز الاغتراب. ونعثر على هذه المقولات في « نقد فلسفة الحق عند هيجل » و« المسألة اليهودية » و« المخطوطات » و« العائلة المقدسة ». لكن ماركس لم يلبث أن تخلى فيما بعد عن مقولاته الفلسفية، الأنثروبولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة اجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقولة العمل المغترب، - وتلاشت مقولات: الجوهر، الانسان الكلي، الانسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم: نمط الانتاج، القوى المنتجة، علاقات الانتاج، فضل القيمة... إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي

بعمله ويرى ماركس أن العمل الانساني فقد عفويته عندما دخل الإنسان في المجتمعات الطبقية، فأخذ الاغتراب مكان العفوية، ومع تطور المجتمع الانساني تطور الاغتراب أيضاً، حتى أخذ شكله الأعلى في سعي المجتمع الرأسمالي. يعيش العامل في العلاقات الرأسمالية اغترابه الانساني على عدة مستويات:

أ - إغتراب في معنى العمل: لا يقوم العامل بالعمل الذي يعبر عن رغبته، إنما يقوم بالعمل الذي فرض عليه.

ب - إغتراب في نتاج العمل: لا يملك العامل الموضوع الذي أنتجه بعمل، لأن هذا الناتج يذهب إلى الرأسمالي الذي يملك أدوات الانتاج.

ج - إغتراب في تقسيم العمل: لا يعمل العامل مع نظائره ولا يحقق تصوره الذاتي في العمل، فيفقد العمل طابعه الاجتماعي، وتنحصر علاقة العامل مع آتله وفقاً للعلاقات ميكانيكية، كما يتجلى الاغتراب أيضاً في فراق عمل العامل اليديوي عن عمله الذهني.

د - إغتراب عن أدوات العمل: لا يعمل العامل بأدوات هي ملك له، بل بأدوات تنتمي إلى آخر، وبذلك لا يخضع لملك الأدوات فقط، بل يخضع أيضاً للأدوات ذاتها.

في هذا الاغتراب الكلي، يغترب الانسان عن مكانه وزمانه، فيعمل في المكان الذي حُدّد له، ويغترب عن زمانه، لأن زمانه لم يعد ملكاً له ولا مساحة لإرضاء هواياته، فالزمن كل الزمن مشروط بعملية العمل وشروطها. أكثر من ذلك إن العمل المغترب يقضي على صفة العلاقات الانسانية، إذ أن شروط العمل في المجتمع الرأسمالي، تنقل العمل من اطار التكامل الانساني الحر إلى سعي المنافسة.

2 - الاغتراب السياسي: تحدد العلاقات الاقتصادية القائمة في مجتمع محدد شكل السلطة السياسية القائمة فيه، لأن هذه السلطة هي تعبير عن صراع اجتماعي محدد، تتحقق فيه مصالح طبقة إجتماعية معينة، تفرض سلطتها على المجتمع بأسره، وتعلن أن تحقيق مصالحها هو تحقيق لمصالح المجتمع بأسره، وبذلك تعطي قوانينها صفة الكونية والاطلاق. لكن هذه الكونية لا تحمي مصالح الطبقة المسيطرة إلا بقدر ما تنفي مصالح المواطن العادي، وبقدر ما تركز انفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني.

إن الدولة في المجتمع الطبقي، أي في المجتمع المحكوم بصراع الذين يعملون ولا يملكون، والذين يملكون ولا يعملون، ما هي إلا أداة للقرعة الاقتصادية المسيطرة، حيث

يأخذ الاستغلال سمة القانون الطبيعي، أو حيث يصبح القانون هو أداة تبرير الاستغلال، وبذلك لا تكون الدولة تعبيراً عن الفرد الذي تدّعي تمثيله، إنما تكون أداة قهره وكبح تفتحيه، كما لا يكون القانون أداة تحمي هذا الفرد، لأنه كقانون طبقي لا يسعى إلا لإعطاء الاضطهاد الفطراء الشرعي المطلوب. وهكذا تصبح الدولة أداة لتنظيم القهر، ووسيلة لتأييد سلطة طبقة على حساب مصالح طبقات أخرى، وحينئذ يصبح دور التنظيم السياسي والحقوق والاداري والأيدولوجي هو تأييد اغتراب الفرد، والذي اغترابه هو شرط لاستمرار السلطة الطبقية، بل تصبح الدولة نظيراً لسماء الوعي الديني عند فيورباخ، فالإنسان الذي خلق الإله وخلع عليه كل صفاته حتى أصبح كائناً بائساً بلا صفات، يكرس بؤسه في الدولة التي خلقها، والتي اعتقد أنها تعبير لارادته فابتعدت عنه، وتمركزت في سمائها الخاصة، لتصبح أداة إفقاره وتأييد بؤسه، وحاجزاً يكبح تحقيق رغباته وأشواقه. وفي إطار اغتراب المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، يشير ماركس أيضاً إلى اغتراب الريف عن المدينة، الذي يستند إلى شكل معين من تقسيم العمل، والذي يذكّر، بمعنى أو بآخر، بانفصال العمل اليديوي عن العمل الذهني.

3 - الاغتراب الأيدولوجي: إذا كان الاغتراب الاقتصادي والسياسي يقومان في المستوى المادي، فإن الاغتراب الأيدولوجي يقوم في مستوى الوعي، حيث لا يرى الإنسان الأشياء في وجودها الموضوعي، بل يراها انطلاقاً من وهمه الذاتي، من وعيه المحدود، ومن تصورات القاصرة التي تعكس شرطاً مادياً محدداً، فالوعي ليس إلا الكائن الواعي في تحديده المادي. وعندما تكون هذه التحديدات موسومة بالاضطهاد والاستغلال فإن الوعي المرتبط بها لا يكون إلا وعياً مغترباً. ولقد اعتبر ماركس - في فترة من مساره الفلسفي - أن الدين هو الشكل الأول والأساسي للاغتراب، والشكل الأكثر تضليلاً للإنسان، لأنه يزيح الانسان عن واقعه المادي، ويدفع به إلى واقع وهمي، حيث يجد الانسان الحل الوهمي لبؤسه الحقيقي. ولقد مايز ماركس بين «الدين الطبيعي» المحدد بعلاقة الانسان بالطبيعة، والذي ينهض على عجز الإنسان عن الاجابة عن أسئلة الطبيعة، عن عجزه في مقاومة قوة الطبيعة الغاشمة، و«الدين الاجتماعي» الذي ولد في مجتمع الطبقات القائم على تقسيم العمل، والذي يولّد باستمرار البؤس والحاجة. ويكون دور الدين في هذه المجتمعات هو الارضاء الوهمي للحاجات - الانسانية، وهو

شكل من أشكال التفكير، ويظهر العمل الذهني، كما لو كان عملاً سامياً يستلهم قوامه من عالم الأفكار والتصورات المجردة، لذلك كان منطقياً أن يشير ماركس إلى «الحلم الشيوعي» الذي يعيد توحيد الأشياء، فتتوحد القرية والمدينة، كما يتوحد العمل اليدوي والعمل الذهني حيث تستجيب اليد لفكرة ليست غريبة عنها، ويتلاشى طلاق النظر والعمل. وفي هذه الوحدة المستعادة يتحرر الفكر من اغترابه وتحرر اليد من اغترابها أيضاً.

ملاحظات:

إن تعددية المعنى التي لازمت مقولة الاغتراب، جعل منها مقولة ضبابية لا يمكن الركون إليها كأداة حقيقية للتحليل النظري وإنتاج المعرفة العلية. فهي مقولة تأملية لا هوية المصدر، ولأنها كذلك فهي تتناقض مع المفهوم العلمي، الذي لا يتأمل الظواهر، إنما ينفذ إلى السببية الداخلية القائمة فيها. وعلى الرغم من استعمال «كلمة» الاغتراب في الدراسات الأدبية والفلسفية والاجتماعية، فإنها قد ظلت كلمة وصفية أو مقولة زائفة، تشير إلى ظاهر الأشياء، بدون أن تنفذ إلى حركتها الحقيقية.

ترتبط مقولة الاغتراب بمقولة الجوهر الإنساني، وهي مقولة مثالية بامتياز، لذلك فإن مناقشة الاغتراب تتضمن دائماً مناقشة معنى الجوهر الإنساني. ونجد هنا أن تعريف الجوهر يختلف باختلاف النزوعات الفلسفية. فالبعض يرى الجوهر الإنساني محايثاً للإنسان من حيث هو إنسان، أو كائن نوعي، أي أنه جوهر مطلق لا يخضع في تحديده إلى التاريخ أو إلى الشروط الاجتماعية، الأمر الذي يعني أن اغتراب الجوهر الإنساني هو اغتراب سرمدى مطلق. ويرى بعض الماركسيين أن الجوهر هو محصلة للعلاقات الاجتماعية، وتغيير هذه العلاقات يؤدي إلى تغييره، أي أن الجوهر الإنساني ليس محايثاً للإنسان، بل هو خاضع للتحديدات الاجتماعية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن اغتراب الجوهر ليس أمراً سرمدياً، إنما هو خاضع لشكل الظروف الاجتماعية. وإذا كان الإنسان يفقد جوهره، أو يفترق عنه في شروط الاستغلال الرأسمالي، فإن إنهاء شروط الاستغلال وإقامة المجتمع الشيوعي هو شرط لتجاوز الاغتراب ولاستعادة جوهر الإنسان. ويمكن أن نجد فريقاً ماركسياً يرفض مقولتي الاغتراب والجوهر، لأنه لا يرى فيهما إلا استمراراً لمقولات الفلسفة المثالية، وقد مثل آتوسير هذا الاتجاه، فرأى أن الجوهر الإنساني مقولة مثالية لا يجب

الحل الأثيري لمساائل الانسان الحقيقية، فيستبدل الانسان الصراع بالوهم، ويتعد عن الشروط التي تعطي حرمانه، ليذهب في عالم من صنع ذاته، لا يكسر إلا الشروط - المادية لهذا الحرمان، وبالتالي فإن الدين عند ماركس، الشاب «هو احتجاج بائس على شرط بائس»، لأن إنهاء البؤس لا يتم إلا بتغيير الشروط المادية التي أنتجت، أي من خلال عملية الصراع الطبقي التي تعيد صياغة وعي الانسان، والتي تؤدي في شروط معينة إلى هدم مجتمع الاغتراب، وإقامة مجتمع جديد. إن ماركس في نقده للدين لا يهدف إلى هدمه، بل هدم شرطه المادي، لأن نقد الدين في ذاته، لا يعني شيئاً طالما أن الوعي هو الكائن الواعي في تحديده الاجتماعي. يتوارى «الدين الاجتماعي» إذن، بانتهاء أسبابه الاجتماعية، أما «الدين الطبيعي» فلا ينتهي إلا في سيرورة المعرفة الإنسانية، حيث يصبح الإنسان قادراً على فك ألغاز الطبيعة، وعلى شرح ظواهرها الأكثر تعقيداً، أي حين تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة «شفافة» بلا حجب أو أقمطة أو حواجز.

لا يقتصر اغتراب الوعي على الدين، فهو قائم أيضاً في كل التصورات الأيديولوجية التي لا تعكس الواقع في موضوعيته، بل تعكسه في وعي ضليل أو مضلل يلتقط ظواهر الأشياء، دون أن يستطيع النفاذ إلى سببيتها الحقيقية. لذلك فإن التصورات الأيديولوجية لا تقدم إلا صورة مقلوبة للواقع، أو صورة ناقصة له، حتى عندما تحاول تقديم صورة حقيقية له، لأن الوعي الأيديولوجي لا يمسك إلا جزئياً بحقائق الظواهر، فيبين الواقع المادي وتصور الانسان له، مسافة معينة لا يمكن اختزالها إلا عن طريق المعرفة الموضوعية، علماً أن هذه المعرفة هي نسبة باستمرار، ولا تقوم حتى في نسبتها إلا على الممارسة العملية، وحين يفارق الوعي الممارسة، فإنه يظن وهماً أنه كوعي يولد من ذاته، ويستمر في بنائه الوهمي حتى يقيم نسقاً من التصورات لا علاقة له بالواقع. إن الوعي المفارق للممارسة، يتجلى لذاته كما لو كان هو المصدر الوحيد لذاته، علماً أنه انعكاس لشروطه الموضوعية القائمة على فراق النظر عن العمل، وفي هذا الفراق تنتج الأفكار المجردة، أي المفترقة عن شرطها المادي. ويشير ماركس إلى هذا الاغتراب، أو النزوع إلى التجريد اللامحدود، حين يشرح علاقة العمل اليدوي بالعمل الذهني في إطار تقسيم العمل البرجوازي، حيث يصبح العمل اليدوي كما لو كان عملاً فيزيولوجياً محضاً بعيداً عن أي

إلتزام

Engagement

Engagement-Commitment

Engagement-Verpflichtung

الالتزام يعني الشعور بالمسؤولية تجاه كل ما يجري من حولنا وتحمل هذه المسؤولية، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن سقراط حين كان يجوب شوارع أثينا لنشر آرائه كان يقوم بتحقيق التزامه نحو مجتمعه، وكذلك جميع المفكرين الذين دافعوا بكل ما يملكون عن قضايا اعتبروها عادلة، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الالتزام قديم قدم الفلسفة ذاتها. غير أن هذا المفهوم أخذ بعداً جديداً في الآونة التي سبقت الحرب العالمية الثانية والتي تلتها مباشرة، وذلك تحت تأثير شخصية امانويل مونييه ووجودية جان بول سارتر، ففي سنة 1932 أسس مونييه مجلة «أسبريه Esprit» وأرادها مجلة ملتزمة للدفاع عن كل قضايا العصر في التحرر لمواجهة المشاكل وعدم الهروب منها، وهكذا يصبح الفكر فكراً محارباً ملتزماً بالقضايا المجسدة التي يطرحها عالم الفوضى المهيمن على عصرنا، وهذا الموقف ينعكس في كتابيه الرئيسيين: «المواجهة المسيحية» المنشور سنة 1944 م. و«الشخصانية» المنشور سنة 1949 م. أما جان بول سارتر فقد جعل الالتزام رائد كل كتاباته الفلسفية والأدبية بل رائد حياته العملية إذ أنه منذ كتابه «الوجود والعدم» المنشور سنة 1943 م. نادى بأن الانسان مسؤول مسؤولية كلية وتامة عن كل ما يجري في عالما فحريته حرة كاملة بلا عذر وكل هروب من الالتزام يأتي من سوء النية ومن انسان قذر.

بفضل مونييه وسارتر أصبح الالتزام يعني أشياء عدة يمكننا أن نلخصها بالشكل التالي:

- 1 - ليس هناك من حياد ممكن أمام ما يجري في عالمنا وما يطرح من قضايا مصيرية، وبالتالي فإن أي سكوت هو التزام سلبى يصب في مصلحة المستغلين والمستفيدين من الواقع السيء القائم حالياً.
- 2 - ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي واتخاذ موقف من هذا الواقع بالمواجهة الفعلية.

3 - على الفكر أن يخوض في كل القضايا المجسدة والمشاكل الحقيقية التي تتحدى عصرنا أي أن يصبح فكراً ملتزماً باتخاذ مواقف صريحة من كل ما يجري فهو أيضاً لا

الاعتراف بها كأداة للبحث، كما لا يجب الاعتراف بمقولة الاغتراب لأنها مقولة دخيلة على النظرية، الماركسية، ويعتقد آلتوسير أن مقولة جوهر الإنسان التي وجدت عند ماركس الشاب، تلاشت واندثرت حين دخل ماركس في المرحلة العلمية من انتاجه النظري، أي في نظرية التاريخ، وحتى حين نجد في كتابات «فترة النضوج» الممثلة بـ «رأس المال» كلمات الاغتراب والجوهر والإنسان، فإنها توجد ككلمات لاكفاهيم نظرية، إذ أن ماركس «رأس المال» لم يكن ينطلق في بحثه من سؤال الإنسان ومشتقاته الأيديولوجية، إنما كان ينطلق من البنية الاجتماعية، أو من التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية. ويعتمد آلتوسير في تحليله على جملة ماركس الشهيرة: «لا تنطلق طريقتي التحليلية من الإنسان، بل من الفترة الاجتماعية المعطاة اقتصادياً». وفي هذه الجملة ينتهي سؤال الإنسان، ويغيب الجوهر الإنساني، وتتلاشى مقولة الاغتراب، التي تقوم أساساً على مقولة الفرد، أو الذات الإنسانية، التي لا يقبل بها الحقل النظري الذي يعتمد مفهوم التاريخ أساساً له، والمفهوم لا يتوافق مع المقولة، لأن المفهوم يشير إلى العلم، بالمعنى المادي للكلمة، بينما تشير المقولة إلى فضاء التأمل الفلسفي.

مصادر ومراجع

- Althusser, L., Lire le capital, Maspero, 1968.
- Althusser, L., Pour Marx, Maspero, 1965.
- Axelos, K., Marx Penseur de la technique, Paris, Minuit, 1969.
- Balibar, E., Cinq études du matérialisme historique, Maspero, 1974.
- Encyclopedie, Universals, P. Ricœur.
- Feuerbach, L., L'essence du Christianisme, Maspero, 1968.
- Foulquié, P., Dictionnaire de la langue Philosophique, P.U.F., 1965.
- Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, Université de Lille, 1970.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., 1962.
- Le Jeune Marx, Recherches Internationales, No. 19.
- Mandel, E., La formation de la pensée économique de K. Marx, Maspero, 1967.
- Marcuse, H., Raison et révolution, Minuit, 1968.
- Marx, K., Les Manuscrits de 1844, éd. Sociales.
- Philosophie et religion, éd. Sociales, cerm, 1974.

فيصل دراج

المذهب وانتشاره بالحرية العقلية للمفكرين، ومدى قدراتهم على إعطاء تصور عام شامل للكون، الطبيعة، المجتمع، غير خاضع لأي سلطة كنسية أو اجتماعية أو سياسية.

والملاحد هو الشخص الذي لا يؤمن بالآلهة المعترف بها في بلده ولا يخضع لطقوس عبادتها. وهذا هو المعنى الديني، فالإلحاد يساوي الكفر. وكذلك يقصد به من لا يؤمن بوجود الله ويسمى ملحداً نظرياً. أو الذي يحيا ويتصرف كما لو لم يكن الله موجوداً فهو ملحداً من الناحية العملية. ويرى بوسويه أن الإلحاد هو أسلوب حياة شخص يتجاهل وجود الله ويرفضه، وهو إلحاد كامن يظهر في السلوك الشخصي، معتبراً الله غير موجود، وهذا الملحداً العملي يطلق عليه لفظ فاسق. وهناك تفرقة بين مفاهيم: الكفر، الشرك، الفسق، النفاق تتحدد حسب علاقة الإنسان بالله. الكفر هو عدم التصديق أو الإقرار أو الشهادة بوجود الله، وهذا هو الإلحاد المطلق، والشرك هو عدم الاعتراف بوحدانية الله في الأديان المنزلة، وهو ما يقابل مذهب الكثرة والتعدد في الميثافيزيقا، ويعني اتخاذ وسائل تقرب بين الله والإنسان، وهذا المعنى ممكن أن يطلق على كل تصور فلسفي يخالف التصور التقليدي لله. (انظر مادة الله) وهو ما يطلق عليه الإلحاد النسبي. والنسق يطلق على كل من يعتقد بوجود الله، ولكنه يتصرف وكأن الله ليس موجوداً وهو الإلحاد العملي، ويميز الاتجاهات الفردية والفوضوية المتمردة على المجموع، والدولة والله. وعلى العكس من ذلك النفاق وهو عدم الاعتراف باطنياً بوجود الله والنظائر سلوكياً بكونه موجوداً، وفي هذا المعنى يظهر الخضوع للمجموع.

2 - أنواع الإلحاد :

والإلحاد فلسفياً هو إحدى الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الإنسان باستمرار حين يهتم بموضع تفسير عام للكون، وهو من أشد المفاهيم صعوبة في التعريف، لأنه ذو دلالة نسبية، وأكثر معانيه شيوعاً هو إنكار التصور السائد عن الله والألوهية. ونظراً لأن تصور الله يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر فذلك يختلف معنى الإلحاد. وهناك نمطان من الإلحاد: الإلحاد المطلق، والإلحاد النسبي. فالملحد النسبي هو من يرى أن التصور الشائع عن الله ليس جديراً به، أو لا يتفق مع الكرامة الإنسانية، وهذا الموقف يستبدل بالتصور الشائع تصوراً أجدر لله. وذلك مثل نقد انكساغوراس للتصور التشبيهي للآلهة عند اليونان، فقد أطلق عليه لفظ ملحداً، وكذلك اتهم سقراط بالإلحاد، لانه يعبد آلهة جديدة، بل إن المسيحيين الأوائل كانوا من وجهة نظر

يستطيع أن يكون فكراً مجرداً محايداً.

4 - أن الالتزام لا يعني مساندة قضية واحدة معينة بل يجب أن يكون موقفاً حياتياً ثابتاً إلى جانب كل قضايا تحرر الإنسان.

5 - كل عمل أقوم به يلزم البشرية كلها وبالتالي فإن الالتزام يعني الإيمان المطلق بعدالة الموقف المتخذ وبقيمتها المطلقة من أجل خلق إنسانية أفضل.

انتقل مفهوم الالتزام من الصعيد الفكري إلى الصعيد الأدبي وعمت فكرة الأدب الملتهزم الخمسينات من قرننا، وهي مشكلة قديمة صيغت بتعابير جديدة: مشكلة الفن للفن ومشكلة الفن في خدمة قضايا معينة، مشكلة المتعة الفنية والمنفعة الاجتماعية للأدب. وكان فكتور هوغو في القرن الماضي قد نادى بوظيفة اجتماعية للشاعر إذ أراد أن يكون نبي الأزمنة المعاصرة. وقد اعتبر جان بول سارتر الروائي جوستاف فلوبير مسؤولاً عما جرى في كمونة باريس لأنه لم يكتب حولها كلمة.

مع انحسار موجة الوجودية في الستينات بدأت فكرة الالتزام في الأدب تنحسر بدورها.

مصادر ومراجع

- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1966.
- Mounier, E., L'affrontement Chrétien, éd. Seuil, Paris, 1944.
- Mounier, E., Le personnalisme, éd. Seuil, Paris, 1949.

جورج زيناتي

الإلحاد

Athéisme
Atheism
Atheismus

1 - المفهوم العام للإلحاد :

الإلحاد هو المذهب الذي يرى في العقل الإنساني القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من المعتقدات الشائعة للعامة، والذي يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة من أرواح، آلهة، خلود وبعث بعد الموت، وكل ما يخالف قوانين الطبيعة من معجزات وخوارق. ويرتبط ظهور هذا

بين الإسلام والزندقة» (وكلمة زنديق تطلق على من ينكر وجود الله، وعلى المشرك، أو على من ينكر الحكمة الإلهية، أو لا يتدين بدين. وعند الغزالي، الزندقة إنكار وجود الله، والقول بقدوم العالم، وإنكار الحياة الأخرى وم فيها. ويمكن بيان تطور هذا المصطلح من صبغته السياسية، حيث يدمغ بالالحداد من يعرض سلامة الدولة الإسلامية للخطر، وهذا واضح تماماً في محاكمة الحلاج.

وقد اهتم بعض المستشرقين بتفسير معنى الالحداد والزندقة، وفي مقدمتهم براون Brown وهانز هنريش شيدر الذي ألف فصلاً في «المباحث الايرانية» عن معنى زندقة، وكذلك ماسينيون L. Massignon الذي كتب مادة زندقة في «دائرة المعارف الإسلامية» وأيضاً في كتابه عن «عذاب الحلاج» وجورج فيدا الذي نشر بحثاً عن «الزنادقة في العالم الإسلامي في العصر العباسي» بمجلة «الدراسات الشرقية» (1937).

5 - الالحداد بمعنى رفض النبوة:

أ - وفي التراث العربي الاسلامي اتجهت الزندقة الى رفض الفكرة الأساسية التي تكون عصب الدين الاسلامي وهي فكرة النبوة والأنبياء، وعبر لفظ زندقة عن نفس مفهوم الالحداد وأطلق على كل من يؤمن بما يخالف العقيدة الاسلامية كالمناوية، ثم اتسع المعنى وأطلق على كل صاحب بدعة وملحد ممن خالف أهل السنة. وقد حصر ابن النديم طوائف الزنادقة في: المناوية (المناوية)، وطائفة من المتكلمين، وشعراء العبث والمجون مثل بشار بن برد. وأهم السمات التي تميز هؤلاء: ترك الفرائض، وادعاء الشعراء منهم القدرة على أن يكتبوا خيراً من القرآن، وأخيراً موقفهم ازاء وحدانية الله ومن الزنادقة المتقدمين هناك: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، وابن طالوت ونعمان وابن عيسى الوراق. ومن أشهر هؤلاء ابن المقفع، الذي أضاف باب برزويه في كتاب «كلىة ودمنة» مؤكداً فيه خلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بينها.

ب - كانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في الهجوم على الاسلام، حيث دار الالحداد هنا في نطاق نقد النبوة ولم يتعداها إلى الشك في الألوهية نفسها. ويمثل ابن الرواندي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي) قمة الالحداد في الاسلام، وهو صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة»، وقد عرف من خلال رد المعتزلة عليه في كتاب «الانتصار»

الامبراطورية الرومانية ملاحدة، ونظر بعض المسلمين نفس النظرة للمفكرين الأحرار فاتهم ابن سينا وابن رشد بالالحداد. وفي العصور الحديثة اهتم ديكارت وسبينوزا بالالحداد ليس لإنكارهما وجود الله بل لتصورهما الله بصورة تختلف عن تصور العامة.

3 - الالحداد النسبي في تصور الله:

وفي العصور الوسطى كان يطلق لفظ هرطقة، وزندقة للدلالة على المفكرين تصور أو الفرق المختلفة التي تقدم تصوراً مخالفاً للتصور الرسمي الذي اتخذته الدولة. يتضح هذا في كل من المسيحية والإسلام، ففي المسيحية اتخذت النظرة الى طبيعة الله (المسيح) تصورات متعددة واختلف في هل هو إله؟ أم انسان، أم إله وانسان؟ أهو ذو طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟ تعددت التصورات، ورفض كل فريق تصور الفريق الآخر، وكفره وحاربه. وفي الاسلام انتشرت ظاهرة الزندقة، وكان اللفظ يطلق على من ينفي وجود الله، أو ينكر حكمته أو يذهب الى أن له شريكاً، وعادة ما يطلق هذا اللفظ إما على الدهرية الذين لا يقولون بنبوة ولا كتاب، ولا دين لهم. وكما جاء في «لسان العرب»: «الزندق هو القائل ببقاء الدهر، وهو لفظ فارسي معرب من «زندكر»، أو يطلق على أنصار الشيعية من أعداء الاسلام». (الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 14). ويطلقه ابن النديم على أصحاب «ماني» ومعتقي مذهبه، ويقول الجوهرى في «الصحاح»: «الزندق من الثنوية وهو معرب والجمع زنادقة، وقد تزندق الاسلام زندقة. وزنديق الصفة».

4 - مصطلح الزندقة: أصله ومعناه:

وزندقة مصطلح في الجريمة عند فقهاء المسلمين، يطلق على الملحد الذي يكون تفسيره لنصوص الشرع خطراً على سلامة الدولة. وجريمة الزندقة تعرض صاحبها للقتل. وكلمة زنديق عربت في العراق أخذاً عن المصطلحات الايرانية أيام حكم الساسانيين. والزنديق عند اتباع مزدك هو الملحد الذي يأتي بتفسير جديد لـ «الأفستا» (كتابهم المقدس)، أي ينحرف به عن ظاهر التفسير، وهو بخاصة المانوي الذي يتبع مذهب ماني، أو هو بمعنى الكلمة الأخص أحد أتباع مزدك الذي انشق على ماني؛ ويرى ابن حنبل ان الزندقة هي تأويل القرآن تأويلاً يخرج به عن المعنى المألوف. وتكاد الكلمة ترادف كلمة (بدعة) أو (الحاد). (الغزالي: «فيصل التفرقة

6 - الإلحاد المطلق في العصر الحديث :

وهي المحاولات التي تمت لوضع نمط صريح من الإلحاد واستبعاد الإله وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب كامل التكوين في الإلحاد ينكر وجود الله دون قيد أو شرط. ويرتبط هذا المذهب بالاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية، حيث يقوم بتفسير مصادر الدين وأسباب ظهوره، وينتقد المعتقدات الدينية من وجهة النظر العلمية: النفسية والاجتماعية للكون، ويفصل في شرح الدور الاجتماعي للدين باعتباره وسيلة فعالة من الحكام لاختضاع الشعوب. وقد ظهر المذهب الإلحادي وتطور بازدياد المعرفة وتقدمها، وبدلاً من أن يبقى موقفاً سلبياً عقيماً، أضحي مقوماً ببناءً من مقومات الاتجاه العلمي الانساني في المجتمع الحديث، خاصة لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. وأيضاً لدى بيير بيل P. Bayle 1647 - 1706 وفونتنيل 1657 Fontenelle. وقد قام المذهب الإلحادي المعاصر نتيجة جهود عديد من الفلاسفة ذوي الاتجاهات المختلفة التي استندت على النزعتين الطبيعية والانسانية خاصة فلاسفة ما بعد هيغل. أ - الهيجليون الشباب: شتراس، باور، شترنر، فيورباخ، ماركس الذين وجدوا في فلسفة هيغل جذور إلحاد متأصل، كما بين ذلك باور. وكان كتاب شتراس « حياة المسيح » (1835) هو البداية التي قادت الهيجليين الشباب - عن طريق فصله بين الدين والفلسفة - الى الإلحاد. وتبعه باور في نقده التاريخي للكتب المقدسة، ثم ظهر كتاب « ماهية المسيحية » لفيورباخ 1841 وهو أكبر حدث فلسفي منذ وفاة هيغل، ثم « قضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة » 1842 و« مبادئ فلسفة المستقبل » 1843. والى فيورباخ 1804 Feuerbach - 1872 يرجع السبب الرئيسي في جعل الإلحاد سمة مميزة للنزعات الطبيعية والانسانية حيث يرفض كلاً من اللاهوت المسيحي التقليدي والمطلق الهيجلي، ويرى أن مهمته الاساسية هي تأنيس الإله والقضاء على الاغتراب الديني عند الانسان الذي يخلق من صفاته الانسانية كائناً خافياً للطبيعة. يقول في « جوهر المسيحية »: « إن الانسان يحول الذاتي، أي يجعل من تفكيره وتصوره، ومخيلته شيئاً ذا وجود خارجه، هكذا يسلم المسيحيون عن جسد المسيح الفكر والروح ويجعلون منهما إلههم ». فالانسان يسقط ماهيته خارجاً عنه. وبكلمة واحدة، ليس الله هو الذي خلق الانسان على صورته وإنما العكس، الانسان هو الذي خلق الآلهة على صورته، (ماهية المسيحية » - المدخل - الفصل الثاني: ماهية الدين). وهو يؤكد

للخياط 1925 ولابن الرواندي أيضاً كتاب « الدماغ » وهو طعن في القرآن، وقد نشره ريتير Rittler عام 1930، ومن أقواله، التي ينكر فيها النبوة، والتي ذكرها المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في « المجالس المؤيدية »، خاصة في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة. يقول: « إن كان الرسول يأتي مؤكداً لما في العقل من التحسين والتقييح فساقت عننا النظر في حجته واجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه وأن الارسل على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقييح والاطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته ». وكما يتضح من كتابه « الزمرد »، وهو أهم كتبه: « الأنبياء ليسوا سحرة يغينا العقل عنهم ».

ج - وهناك أيضاً محمد بن زكريا الرازي، وهو شخصية معروفة في مجال الطب والكيمياء، اتخذ موقفاً نقدياً من الدين عبر عنه في كتابه « العلم الإلهي » وكتاب « مخاريق الأنبياء »، حيث كانت نظرية النبوة الشغل الأكبر لنقده للآديان؛ فقد كان لا يؤمن بالنبوة، وقام نقده لها على اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية:

1 - فالعقل هو المرجع في كل شيء، وهو أساس التمييز بين الخير والشر، ومعرفة أسرار الألوهية، وهو كاف وحده لتبرير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس؟

2 - لا معنى لتفضيل بعض الناس، واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

3 - الانبياء متناقضون في ما بينهم. وما دام هناك مصدر واحد لما يقولون، هو الله، فإنهم لا ينطقون عن الحق والنبوة بالتالي باطلة.

ويتفق هذا الموقف العقلي الناقد من مفكري المسلمين تجاه فكرة النبوة مع موقف سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ويكرر نفس حجج الرازي تقريباً ويقدم مناهج في النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويفسر المعجزة تفسيراً طبيعياً انطلاقاً من تصور للعلاقة بين الله والطبيعة في مذهبه المعروف بوحدة الوجود. لذلك اتهم سبينوزا بالإلحاد. إلا أن وصف الإلحاد هنا غير مناسب لأن المسألة لا تعدو مجرد اختلاف في تصور الله وليس انكاراً لوجوده.

حر، حيث يعني ذلك أن الله غير موجود، لأن الحرية الإنسانية تقوم على أنقراض الحرية الإلهية، فالقول إن الله قد مات يعني في نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه وأنه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن إليها أو أي سند يعتمد عليه.

ج - الإلحاد في المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي هو الذي يستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا المعرفية. وفي هذا المذهب كان ظهور الإلحاد مرتبطاً بانكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة. وكان أوغست كونت Auguste Comte 1798 - 1857 أحد الدعاة لهذه النزعة المضادة للألوهية. وتقوم فكرته على القول بأنه ليس هناك شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الطبيعية وقوانينه، وبالتالي فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهي. وقد سار الطبيعيون اللاحقون عليه على نفس الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع تقرير الواقعة إلا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي.

ويمثل هذا الاتجاه في أميركا كل من: جون ديوي، سانتيانا، وودبيردج Woodbridge، ومورس كوهن M. Cohen حيث يتفقون على رفض الإله، ورفض فكرة الخلود الشخصي. ويعبر ديوي تعبيراً واضحاً عن الاتجاه الطبيعي أكثر من زملائه. ويقوم نقده لفكرة الله على الاسس التالية:

1 - افتراض الله أو الكائن المجاوز للطبيعة يحدث شراً في اتصال الطبيعة.

2 - كما ينتج عنه الإقلال من قيمة كل ما هو طبيعي.

3 - سبب معرفي يقوم على أن الاعتقاد بالله يستند الى قوة خاصة تعطي رؤيا حدسية مضادة للمنهج العلمي.

4 - كما ان القول بوجود الله يشكل هروباً من واجبات ومسؤوليات الانسان في حياته اليومية التي يقف منها موقف المتفرج استناداً الى وجود الله.

د - موقف الوضعية المنطقية: عند كل من آير وكارناب يتلخص في انكار امكانية المعرفة الميتافيزيقية لله. بل خلو المشكلة نفسها من المعنى؛ فالعبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً وهي بالتالي خالية من المعنى. فليس لدينا ما يثبت وجود الله أو عدم وجوده.

ونستنتج مما سبق أن الإلحاد قديماً كان ينظر اليه كموقف سلبي هدام وقت سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية؛

على ذلك أيضاً في « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث يبغي على الدين ويرفض اللاهوت الشائع، يقول: « ينبغي علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً ».

ونجد أيضاً لدى ماركس شترنر 1806 - 1856 رفضاً لكل ما سوى الذات الفردية، فهو يدعو الى تقديس الأنا الأوحده التي هي بمثابة مركز العالم وكل ما في العالم ملك لها ولا يتمتع بوجود حقيقي الا بالقياس اليها. فهي الشيء الوحيد الحق. وبالتالي يستبعد شترنر كل سلطة خارجية سواء أكانت الله أم الإنسانية أم الأخلاق اللاهوتية التي يراد فرضها على الذات (فلا إله عنده سوى الذات)، كما يتضح ذلك في كتابه « الأنا وملكيته » . L'unique et sa propriété .

وبالنسبة لماركس لم يهتم بمناقشة فكرة الله، لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية. فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي كما يبين ذلك في « رأس المال »، يقول ماركس: « إن مصير الانسان لا يتصور الا في علاقته بالطبيعة من جهة، وبغيره من الناس من جهة أخرى، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعال، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الانسان نفسه بنفسه ».

ب - وبالإضافة الى موقف اليسار الهيجلي الذي أنكر وجود الله، أو أي كائن مجاوز للطبيعة باسم الانسان، نجد نفس الموقف لدى نيتشه 1844 - 1900 الذي أعلن (موت الله) في كتابه « هكذا تكلم زرادشت »: « لا نريد سوى ملكوت الارض وبالتالي فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التي هي القيمة الكبرى والغاية القصوى » أما الله فقد مات. لقد قتلناه، أنتم وأنا، أجل نحن الذين قتلناه، ألا تشمون رائحة العفن الإلهي، إن الآلهة أيضاً تتعفن، لقد مات الله وسيظل ميتاً. لقد كانت فكرة الله عند نيتشه أقوى اعتراض ضد الوجود، ويعني انكار الله انقاذ العالم والارض والحياة. وذلك عن طريق المناداة بالانسان الأعلى. يقول في « العلم المرح »: « ليس هناك آلهة يا أخواني. فلو كانت هناك آلهة فهل كنت أضيق ألا أكون إلهاً. إذن فليس ثمة آلهة، لكن هناك الانسان الأعلى ».

ونجد لدى سارتر زعيم الوجودية الملحدة في هذا العصر أصداء لفكرة « موت الله ». وليس معنى ذلك أن الله عنده غير موجود، أو لم يعد موجوداً، بل تعني هذه العبارة ان الله كان يحدثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع ان نلمس منه الآن سوى جثة هامدة. ويتضح ذلك أيضاً من قول سارتر إن الانسان

Religion and Theology, London, 1876.

- Maritain, Jacques, The Meaning of Contemporary Atheism, 1950.
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und Seine Geschichte im A Bendlande, Stuttgart, 1920.
- وفيه يركز المؤلف على جذور الإلحاد في العصر الوسيط والعصر الحديث، جاعلاً من التأليه الطبيعي Deism ومذهب شمول الألوهية، وكل ما يعارض النصور التقليدي لإله المسيحية إلحاداً.
- Maxall, E.L., Christian Theology and Natural Science, London, 1956.
- Nagel, Ernest, A Defence of Atheism, in Paul Edusards and Arthur Pop, eds, A Modern Introduction to philosophy, New York, 1965.
- Robertson, J.M., History of Free Thought, New York, 1957.
- Robinson, R., An Athenist's Values, Oxford, 1964.
- Russell, B., Why I Am Not a Christian, London, 1957.
- Shelly, Essays: The Necessity of Atheism and Refutation of Deism, There is no God, in D.L. Clark: Shelley's prose, Albuguerque, 1954.
- Solven, Michael, Primacy to Philosophy, New York, 1966.
- Voltaire, «Atheism», in his Philosophical Dictionary, Trans. by Peter Goy, New York, 1962.
- أنظر أيضاً الترجمة العربية «رسائل فولتير الفلسفية» التي قام بها عادل زعير، القاهرة.

حسن حنفي

السُّبَّة

Linguistique Lingulstics Lingulstik

اللغة معضلة فلسفية حفل تاريخها بالمجازبات التي وعى خطورتها أفلاطون بعد هيرقليطس وديمقريطس إذ اعتبر أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء لأنه متى عرفنا حقيقة المسمى تحولنا بالحثم من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة ومن الكلمات إلى الماهيات.

انتهى هيرقليطس 576 - 480 ق. م. إلى القول بأن الأسماء توحى بها قوة إلهية وتأتي وفقاً على المسميات وتلك هي التوقيفية في اللغة. أما ديمقريطس 460 - 404 ق. م. فقد اعتبر «نشأ اللغة عملية تواطؤية لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء ولأن الفرد الواحد يظل هو هو رغم تطوره أو تنازله عن اسمه، هويته».

ولا شك بأن للسفسطائيين فضلاً كبيراً في التمهيد لأفلاطون وأرسطو، يتمثل في دراسة وجود الكلام وكيفية

أما في العصر الحديث فقد اعتنقه مفكرون بارزون أعطوا له نوعاً من الوقار العلمي، بل من التداول الشعبي. وقد أعلن بيبيل «أن الوثنية أكثر خطورة على الايمان من الإلحاد، لأن الوثنية جهل الله، أما الإلحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة في الايمان الموروث». وقد لاحظ فلوطرخس ان التعصب أخطر على الايمان من الإلحاد فالتعصب يؤدي الى الجريمة والإلحاد الى التنوير، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء.

وقد قال باسكال عن هؤلاء: إن الإلحاد علامة على قوة الذهن لكن الى درجة محدودة فقط. وتظل المشكلة باقية، فالإلحاد ليس عدم ايمان، أو انكاراً لوجود الله، بل فهو اعتقاد بشيء مخالف لما اعتقده الناس يستند الى الاعتراف بالطبيعة والانسان والعلم. لكن هل في الاعتراف بالآلهة إنكار للطبيعة والانسان والعلم؟

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تليس إبليس، القاهرة 1940.
- الأعم، عبدالامير، ابن الربوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، جزءان، 1978، 1979.
- الأعم، عبدالامير، تاريخ الربوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الإلحاد في الاسلام.
- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3.
- البيبي، سميرة مختار، الزندقة والشعوبية، مكتبة الانجلو المصرية، 1968.
- ماسينيون، مادة زنديق بدائرة المعارف الإسلامية.

- Bardlaugh, Charles, A Plea for Athelism, London, 1933.
- Borne, Etienne, Atheism In Our Time, trans. by B. Murechlad, New York, 1963.
- Buchner, L., Force and Matter, New York, 1950.
- De Lubac, Henri, The Drama of Atheist Humanism, trans. by. S.T. Riley, New York, 1950.
- Feuerbach, L., The Essence of Christianity, 1841, trans. by George Eliot, New York, 1953.
- هناك دراسة مستفيضة عن جوهر المسيحية وعرض أمين لمحتوياته في مقالة حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ «مجلة «عالم الفكر الكويتية»، المجلد العاشر، العدد الأول، 1979.
- Findlay, L.N., «Can God's Existence be Disproved?», in Antony Flew and A. MacIntyre eds, New Essays in Philosophical Theology, London, 1955.
- Flewy, Antony, Theology and Falsification, in John Hick, ed., Existence of God, New York, 1969.
- Flint, Robert, Anti-Theists Theories, London, 1878.
- Holbach, Common Sense, trans. A. Knoop, New York, 1920.
- Holbach, The System of Nature, 2 Vol., eng. Trans. H.D. Robinson, Boston, 1853.
- Joyce, C.H., The Principles of Natural, Theology, London, 1923.
- Martineau James, Modern, Materialism and Its Relation to

الحقيقية. والكلمة ترمز إلى شيء ما دون أن تثبت له صفة أو تنفيها. والجمل وحدها يمكن أن يوجه إليها التصديق أو التكذيب. واستقلالها عن حقيقة الأشياء تتمثل فيه مأساة اللغة لدى الانسان؛ فالمدرجات من حيث هي مدرجات متحررة من الخطأ، ولكن الفكر المعبر عنه باللغة هو ميدان الخطأ والصواب، لذا كانت مأساة اللغة ماثلة في دلالتها على الظاهر بعيداً عن الماهيات والحقائق الكلية الثابتة.

واعتقد الغرب المسيحي في العصر الوسيط أن منشأ اللغة توقيفي باعتبار ما جاء في سفر التكوين: «وقال الرب الإله، لا يحسن أن يكون الانسان وحده، فاصنع له عوناً بإزائه. وجعل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها. فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء بأسمائها».

وعلى هذا افتتح القديس يوحنا انجيله بالقول: «في البدء كان الكلمة». ذلك القول الذي جسد بعده اللاهوتي والفلسفي كل من القديسين أوغسطينوس وتوما الأكويني.

ويلاحظ القديس أوغسطينوس: «أن كل صوت متقطع يصدر عنا، ويدل على شيء يطرق الأذن حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته». وتأتي الكلمة من الطرق «Verberando» والاسم «Nomina» من المعرفة، بحيث يسمى «اللفظ الأول بالنسبة للأذن والثاني بالنسبة للنفس».

والغاية من اللغة إما التعلم وإما التعليم عن طريق التذكر، لأن «الكلام إن لم يكن للتعليم فهو للتذكر» ألم تقرأ عند القديس بولس: «أتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم» كذلك «يسكن المسيح في داخل الانسان» وقد قال النبي «تحدثوا في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضخوا ضحية عدالة وأملوا في ربكم».

لذا يقتصر دور اللغة على التذكير، وعندما تنشط الكلمات المخزونة في الذاكرة تظهر الأشياء نفسها في النفس، فما الكلمات الا علامات على الأشياء.

ويتابع القديس أوغسطينوس «إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء، لذلك يجب أن نفصل معرفة الأشياء المعينة «Significatur» على معرفة العلامات» غير أنه «لا يوجد إلا معلم واحد في السماوات، وهذا ما علينا أن نعقله، إنه يعلمنا ما يوجد في السماوات، ويعطينا العلامات الخارجية حتى نعكف على أنفسنا ونتعلم منه، إذن

تأثيره. كان السفسطائيون يلقتون كيف يستطيع المرء إيهام القضاة في المحاكم ونواب الشعب في المجتمعات السياسية وكذلك الجماهير بما يرون إيهامهم به من آراء وقضايا عامة. ولا يرى أفلاطون رأيهم في اتخاذ الخطابة أو فن الكلام وسيلة للإيهام.

يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاوره «فيدروس» «إن الفضيلة والمعرفة شيء واحد كما هو الشأن عند سقراط ويترتب على ذلك أن تكون الخطابة أو «فن الكلام» ليس محاولة للتغريب بالناس أو القضاة بل هي طريق الوصول إلى المعرفة أو تشخيص هذه المعرفة، لأن «فن الكلام الحق الذي لا يقود إلى تملك الحقيقة لا وجود له ولن يوجد أبداً».

وقد راح أفلاطون بين التوقيفية والتواطؤية، وقرر أن على الاسم أن يشير إلى المسمى ويجب أن تكون ثمة محاكاة بينهما كيما تتحصل الإشارة لأن الأسماء ليست وليدة الاتفاق العاثر، ولأن الخطابة تعد نوعاً من الفلسفة الملهمة، والخطابة السيئة تكون إما صادرة عن امرئ يقول ما لا يعرف، فيفضي به الجهل إلى تكرار عبارات قد تكون مصقولة ولكنها فارغة، فهي نوع من رياضة المرء على صنعة الكلام فحسب، وإما عن امرئ يعرف ما لا يقول أي يعرف الحق ويتجاهله، وفي هذه الحالة يتحول الكلام إلى حرفة خالية من الفن.

أما اللغة عند أرسطو فهي وظيفة عضوية في الانسان وأساس طبيعي للفضائل والاجتماع والسياسة. إن وحدة اللغة تقوم بالكلمات والكلمات رموز لمعاني الأشياء الحسية والتجريدية، فهي رموز لحالات نفسية تشكل مادة الفكر.

يقول أرسطو «الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة. ولكن المحاولات النفسية التي بعد التعبير دليلاً مباشراً عليها هي عند عامة الناس، شأنها في ذلك شأن الأشياء التي تعدّ الحالات صوراً لها».

وإذا كانت اللغة عند أرسطو رمزاً للفكر فإن النطق والفكر يتلازمان. و«كلمة «لوغوس» «Logos» في الأصل معناها اللفظ ثم صارت تطلق على اللغة وهي عند أرسطو مرادفة للعقل إما بوصفه قوة من قوى الانسان الروحية أو بوصفه عملية فكرية أو يراد بها المعقول نفسه أي الشيء الذي كان مادة الفكر».

اللغة والفكر كلاهما مستقل عن حقائق الأشياء، فبإذا كانت الكلمة حركة عضوية ترمز إلى شيء حقيقي، فالكلام الممثل في الجمل يعتبر عملية عقلية مميزة عن طبيعة الأشياء

فعلته من لغوت أي تكلمت، وكذلك اللغو، قال تعالى ﴿وإذا مروا باللغو مروا كراماً﴾ أي بالباطل. وفي الحديث «من قال في الجمعة: صه فقد لغا: أي تكلم»

وإن قيل لابن فارس «اللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء» فكيف خص الأسماء وحدها؟

أجاب ابن فارس «ولعل ظاناً يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علم بعد آدم من الأنبياء - صلوات الله عليهم - نبياً نبياً ما شاء الله أن يعلمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فأنشأ الله من ذلك ما لم يؤت أحدًا قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّر الأمر قراره، فلا تعلم لغة من بعده حدثت»

«وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم - وهم البلغاء والفصحاء - من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلاحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم»

وقال ابن جنّي في «الخصائص»، وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معترلين: «إن أكثر أهل النظر تعارفوا على أن اللغة إنما هي تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف»

وردّ ابن فارس «إن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والمريانية والعبرانية والرومانية وغير ذلك من سائر اللغات فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم أن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحلت عنه ما سواها، لبعد عهدهم بها» و«اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القبل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد منفرد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الفعل والحرف، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفي بها عما هو تالي لها ومحمول في الحاجة إليه عليها»

وذهب بعضهم من المتواطئين إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوي الرياح، وحينين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وقال ابن جنّي «وهذا عندي وجه صالح ومذهب مقبّل»

«يعلم المسيح من الداخل ولا يعطي الكلام إلا منبهاً خارجياً».

أما توما الأكويني فقد حاول كما أرسطو أن يثبت عينه على الواقع والمثال في آن، فمرة يميل إلى إثبات وجود الأشياء ومرة يحن إلى الصورة المجردة أي يتنازع حب الله وحب العالم معاً وهذا ما نسميه بالتذبذب L'ambivalence بين الواقع والمثال.

قد يكون توما الأكويني تواطؤياً قد وجد في ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات التي توافقه في تحليل عالم الأشياء والبدء به واعتبار الوجود محتوياً في ذاته على ماهيته، وقد لا يكون في ذلك تبعية لأرسطو. فإلى جانب ثنائية الفكر والواقع، المعقول والمحسوس، ديني في جوهره وهو إثبات العالم والاعتراف بالأشياء «فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقاً كما تقول الأديان وهو طرف لا غنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد أو الكلمة».

وكان القرآن معجزة الشرق العربي، التي فجرت معضلة الخلق والقدم، والتوقيف والاصطلاح: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾.

قال ابن فارس وهو من مؤيدي مذهب التوقيف: «أقول: إن لغة العرب توقيف أي وحي» ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.

وقال الفقهاء نقلاً عن السيوطي «كلام العرب لا يحيط به إلا نبي». وجاء في «المزهر» ما قاله ابن إيسار في شرح «الفصول» في قول ابن عبد المعطي: «الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، كذا قال الجزرلي، وكان شيخي سعد الدين يقول فيه بغير ذلك: إن واضع اللغة لم يضع الجمل كما وضع المفردات، بل ترك الجمل إلى اختيار المتكلم. يبين ذلك أن حال الجمل لو كانت حال المفردات لكان استعمال الجمل وفهم معانيها متوقفاً على نقلها عن العرب كما كانت المفردات كذلك، ولوجب على أهل اللغة أن يتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات».

وانتقلت عدوى المنطق الأرسطي إلى العربية عند تطبيق المقولات العشر على أبواب النحو ومباحثه، ومن المعلوم أن هذه المقولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، والزمان، والمكان، والاضافة، والوضع، والملك، والفاعلية، والقابلية.

قال أبو الفتح ابن جنّي في «الخصائص»: «حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. وأما تصريفها فهي

والعشرين الساعية إلى تحديد اللغة كعلم كمي قابل للاختبار على غرار العلوم الفيزيائية. لقد اتسم العصر الفائت بالزعة المادية وحاول علماءه أن يخضعوا الجسم والنفس والاجتماع لمقاييس الكم ولما كانت اللغة مظهراً من المظاهر البيولوجية النفسية الاجتماعية فلا مانع من إناختها للنهج الاختباري فوجب درسها من جهات ثلاث بعد تعطيل القوى الغامضة الموحية بها والقصر على وصف مظاهرها: فكان علم الأصوات Phonétique والشكل Morphologie والتراكيب Syntaxe.

وعاد السؤال يلح حول منشأ اللغة وعلاقة التكامل أو الانقطاع الكامنة بين العبارة والوجدان المعبر. فمنشأ اللغة ذاته هو منشأ الفكر. وإذا بجان پول سارتر بين 1918 و1930 يتحدث عن «أزمة اللغة»

هذه الأزمة التي انتهت بفشل اللغة حيال الفكر لأنها عاجزة عن أن تلتقط بأمانة متناهيات الوجدان.

وفي هذا المجال يقول أدوار ساپير «إن حلم الساعين للتعقل بدون لغة ليس إلا وهما. لأن اللغة هي وسيلة اتصال إنسانية لا غريزية تنقل الأفكار والانفعالات بواسطة نظام من الرموز المتعارف عليها»

أما رولان بارت فيرى «أن اللغة هي نتاج الزمن وقوته العبية. فاللغة ليست إلا زمناً من الاشارات عابراً. من هنا فاللغة الاصطلاحية التي يسبح فيها الانسان هي لغة رمزية، والرموز خاضعة بطبيعتها للمفاهيم الثقافية، وبما أنها تختلف بين ثقافة وأخرى فهي متعددة وليست مطلقة»

في هذا المجال يعمل النقاد والألسنيون بدون هوادة للكشف عن أسياذ لعبة الابداع وأسراره، أي أنهم يبحثون عن نظام هذا الكرنفال الغامض الساعي دائماً إلى «معنى ما» غير أن شوق المنتظر «لهذا المعنى» يبقى مشدوداً إلى حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمهر والظاهر، لأنه إذا صح رصد حركة الظاهر فلن يصح التقاط حركة المضمهر. هنا يقع التباعد والتحريف بين اللغة والوجدان ويتحول علم الألسنية إلى سجل آراء في مملكة النقد.

فإذا كان زمن الألسنية هو زمن النقد العلمي من جهة، فهو من جهة ثانية نقد ميكانيكي آلي يمكن أن يتناول اللغات الميتة ويعبر فوق جسد الذاتية واللاوعي. وإذا كانت «الأنا» مبتدأ الحنين ومنتهاه فكيف يمكن للألسنية أن تتحد «الأنا» من حيث الفعل أو الإمكان؟

ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق في المرتبة الوجودية

في الواقع إن الطريقة الوصفية لتفرض علينا الاعتراف بحقيقة لا يمكن نكرانها وهي «أنه لم يعثر على قبيلة لا لغة لها» وأن المتوحشين أنفسهم ليسوا بدائيين، رغم الاسراف في تسميتهم بهذا الاسم، فهم يتكلمون أحياناً لغات على درجة من التعقيد لا تقل عملاً في أكثر لغاتنا تعقيداً، ولكن منهم من يتكلم لغات على درجة من البساطة تحسدهم عليها أكثر لغاتنا بساطة، فهذه وتلك ليست إلا نتيجة تغيرات تغيب عنها نقطة البدء التي صدرت عنها»

وجاء في «المزهر» على لسان الإمام فخر الدين الرازي: «اتباعه: لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكننا أن نعقل لا تنهاى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف. والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهي وإلا لزم تناهي المدلولات» وقال الزركشي «لا خلاف أن المفردات موضوعة، كوضع لفظ «انسان» للحيوان الناطق وكوضع «قام» لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع «لعل» للترجي ونحوها، واختلفوا في المركبات نحو «قام زيد» و«عمر منطلق» فقيل ليست موضوعة، ولهذا لم يتكلم أهل اللغة في المركبات ولا في تأليفها، وإنما تكلموا في وضع المفردات» وما ذاك إلا لأن الأمر فيها موكول إلى المتكلم بها وهو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال: إن دلالة الكلام عقلية لا وصفية»

وقال قوم «الأسماء سمات دالة على المسميات ليعرف بها خطاب المخاطب. وهذا الكلام محتمل على وجهين: أحدهما أن يكون الاسم سمة كالعلامة والسيما. والآخر أن يقال أنه مشتق من «السمة» فإن أراد القائل أنها سمات على الوجه الأول فصحيح. وإن كان أراد الوجه الثاني فقد حدث أبو محمد سلم بن الحسن البغدادي قال: سمعت أبا إسحق إبراهيم بن المري الزجّاج يقول «اسم» مشتق من السمو، والسمو الرفعة. وإنما جعل الاسم تنويهاً ودلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم»

وظلت اللغة تسترعي انتباه الفلاسفة والفقهاء، لكن المحور تحول إلى عالم الباطن وتلاه سؤال سائل: أيا مكان الألفاظ أن تدلّ تمام الدلالة على المعاني الداخلية أم أنها تقصر عن تعريف القائم في الوجدان؟

وصارت العلاقة محصورة بين اللغة ومواجيد الباطن. و«انتقلت من البحث في أصول الشيء إلى البحث في أصول الوجدان»

من هنا المحاولات الجبارة في القرنين التاسع عشر

الله

Dieu
God
Gott

I تمهيد عام حول الدلالة اللغوية للفظ الله

من الصعب جداً وربما يكاد يكون من المستحيل إعطاء تعريف يمكن أن يغطي كل استخدامات الكلمة في اللغة العربية والكلمات المرادفة لها في اللغات الأخرى. وهناك تعريف عام لله على أنه «الكائن المجاوز للطبيعة أو الذي يتحكم في العالم». إلا أن هذا التعريف غير كافٍ، فالكائن فوق البشري Superhuman يتعارض مع مذهب الاباطرة الرومان المؤلهين، والكائن الخارق للطبيعة يتعارض مع مذهب وحدة الوجود (شمول الألوهية) Pantheism ومساواة سينوزا بين الله والطبيعة. وينكر الأبيقوريون وبعض المعاصرين المبدأ القائل بأن الآلهة تؤثر في حياة الناس، ومن هنا لا يكفي التعريف السابق ليغطي كل استعمالات المفهوم.

أ - وقد اختلف العلماء في لفظ الله في اللغة العربية، في أنه مشتق أم لا؟ فالمحقق أنه ليس بمشتق، بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به. وأيضاً لا بد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله: لا إله إلا الله توحيداً. وقيل إنه مشتق من إله، إله، ألوهية، ألوهه، بمعنى عبد وأصله إله فعال بمعنى المفعول، أي المعبود. فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا إله. وقيل عوضاً عنها الألف واللام ولذا قيل: بالله بقطع الهمزة، إلا أنه مختص بالمعبود الحق. وتبدو الدلالة التطورية للفظ، أي انتقاله من التعدد إلى الوحدة في قول البعض إن «إله من أصل وضعه لكل معبود بحق كان أولاً، ثم غلب على المعبود بحق». ويظهر في اللفظ نفسه الغموض الذي يحيط بالمسمى حيث يدل «المفهوم» على الحيرة في تحديد «المصدق». «ف قيل مشتق من إله بمعنى تحير؛ إذ العقول تتحير في معرفته». ويعطي اللفظ أيضاً دلالة نفسية، فقيل إله الفعل، إذ أولع بأمته إذ العباد مولعون بالنصرع إليه. ويعطي الاسم أيضاً «الطبيعة الوجودية للمسمى» فقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر

من صلتها بالغير وباللغة فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية على كل دراسة فيزيائية طبيعية. فالابداع حال وجدانية لا فكرية بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال مع الفكر حيث لا يكون العقل سوى مرآة تعكس. مما يحتم علينا أخيراً طرح السؤال التالي:

«أيهما أسبق الفكر أم الوجدان بالنسبة إلى ادراك الوجود؟ وأيهما الأقدر على الادراك؟ وعند أي حد تقف الألسنية وإلى أي مدى يمكنها أن تتحول إلى الإمكان طالما أنها لا تقف إلا على الفعل».

مصادر ومراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371 هـ، 1952 م، الجزء الأول.
- ابن فارس، أحد، الصاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، دار المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ، 1910 م.
- الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.
- حنفي، حسن، أوغسطين، انسلم، توما الاكوييني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط. أولى، القاهرة، 1282 هـ، الجزء الأول.
- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1962 م.
- الحوي، يحيى بن عبد المعطي، كتاب فصول الخمسين في النحو، شرحه القاضي شهاب الدين محمد بن بدر بن إبار عبد الله، المتوفى سنة 681 هـ، وسماه «المحصل».

- Barthes, R., Le degré Zéro de l'écriture, éd. du seuil, Paris, 1953 et 1972.
- Charmard, H., Histoire de la Pléiade, éd. La Pléiade, Paris, 1933 - 1944, Platon ect..., Phèdre, La Pléiade IV.
- Charmard, H., Platon, phèdre, op. cit.
- Crane, R.S., critics and criticism, Ancient and Modern, Chicago, 1952.
- Meridier, L., Cratyle de Platon, éd. Rudé, Paris, 1931.
- Parrain, B., Recherches sur la nature et la fonction du langage, éd. payot, Paris, 1942.
- Perrot, J., La Linguistique, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1953.
- Sapir, E., Le langage, éd. Payot, Paris, 1953.
- Sartre, J.P., Situations, éd. Gallimard, Paris, 1947.

أمنية غصن

II نشأة فكرة الله

هناك مناهج متعددة وعلوم مختلفة لدراسة مفهوم الله. لكل علم منهجه ومصطلحاته في تناول، وداخل كل منها فرق وآراء متباينة. ويمكن على وجه الإجمال بيان ثلاثة محاور أساسية يتأسس حولها التفكير المتعلق بالله وهي: المحور الديني «الذي يتصور الله تصوراً رأسياً: فهو واجب الوجود» وأشرف الموجودات، وقمة العالم، والغاية التي يرجو البشر الوصول إليها تحقيقاً للكمال الذي يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه. وهناك المحور التاريخي الاجتماعي الذي تنبناه الاتجاهات الوضعية والتي تعطي تصوراً تطوراً تصاعدياً لفكرة الله. وهناك ثالثاً المحور الفلسفي الذي يعطي تصورات عديدة منها التصور الأفقي الذي يجعل الله والطبيعة جوهرًا واحدًا أزلياً أبدياً ممتداً يضم مجموع الكون، ويعمل من الله الطبيعة الخالقة ومن العالم الطبيعة المخلوقة. وهناك التصور الدائري المقدس الذي يجعل من الله الأول الآخر، الظاهر والباطن السرمدي الذي لا بداية له ولا نهاية.

وقد اهتمت المدرسة الوضعية الاجتماعية أكثر من غيرها ببيان نشأة وتطور التفكير الإنساني في الله في دراساتها حول المقدس والطوطمية والسحر والدين. وقدم أوغست كونت قانوناً لتفسير تاريخ الانسانية يبدأ بالتفكير اللاهوتي. فالمرحلة الأولى من تاريخ البشر تطورت على الشكل الآتي:

Fetishism	1 - الفتيشة
Polytheism	2 - التعددية
Monotheism	3 - التوحيد

وقد اعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تميز العهد الثيولوجي الذي سبق العهد الميتافيزيقي. ونستطيع أن نرجع بقانون المراحل الثلاث هذا إلى لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach 1776 - 1804 الفيلسوف الألماني الذي سبق أوغست كونت في القول بهذا التصور حيث قسم التفكير البشري في الألوهية إلى ثلاث مراحل أيضاً هي: المرحلة اللاهوتية، الفلسفية، الأنثروبولوجية، إلا أنه تناول هذه المراحل بشكل فلسفي لا تاريخي وذلك في «القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة» حيث يقول في القضية الأولى: «إن جوهر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، جوهر الفلسفة التأملية هو اللاهوت». ويوضح ذلك في القضية الثالثة قائلاً: «إن وحدة الوجود هي النتيجة اللازمة عن اللاهوت، هي اللاهوت المنسجم مع نفسه، وإنكار الله (الاحاد) هو النتيجة اللازمة عن وحدة

مرتفع عن كل شيء. وقيل أصله لاهاً بالسريانية فعرّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوله. كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.

والعرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما سموه (الله) أو (الإله) وعبدوه نوعاً من العبادة. وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربي صحيح وإما أن تكون أرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاه) ومعناها الله.

وفي «تعريفات» الجرجاني: الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها: والله اسم للدات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال. ويتضح ذلك بتفصيل أكثر عند التهانوي الذي يقول: «الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها، وكذا في «شرح الفصوص»، (الفص الأول)، وفي «الانسان الكامل» «جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الألوهية. والمراد بحقائق أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق فشمول المراتب الإلهية والكونية واعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية. والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك إلا لذات الواجب الوجود» أعلى مظاهر الذات الإلهية، إذ له الحيطه على كل مظهر» (التهانوي).

ب - وفي القرآن الكريم تظهر الأهمية الإحصائية للفظ الله. إذ ورد ذكره أكثر من أي لفظ آخر فهو أهم لفظ من الناحية العددية فقد ذكر [2697] ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة. على الوجه التالي: الله (1125) ألف ومائة وخمسة وعشرون، الله (592) خمسمائة واثنتان وتسعون مرة، الله (980) تسعمائة وثمانون مرة. هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ مثل (إله) وردت 280 مرة، إله 18 مرة، الهّا 16 مرة، «الهِتّا ثمان مرات، اللهم خمس مرات، الهكم عشر مرات، وكل من الهك، الهه، الهين الهتهم مرتين، وكل من الهنا، الهتك، الهتي مرة واحدة. والهنكم أربع مرات. هذا عدا ما يتعلق بأسماء وصفات الله المختلفة من عالم وخبير وقدير وسميع وبصير فإذا جُمع كل ذلك اتضح لنا أن الله يشكل المكانة الأولى والرئيسية في ألفاظ القرآن (المعجم المفهرس). ونستطيع بدلاً من تحليل مضمون هذه الآيات على حدة هنك، فيمكن أن نضيف تصور القرآن عن الله في سياق الفقرات القادمة عن التصورات المختلفة لله، وعن دلالة وجوده، وذاته وصفاته وغيرها.

العالم الذي صنعه. ففي الديانة اليهودية تمّ التأكيد على سمو الله من خلال تعاليم أشعيا (40: 12 - 26)، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره «عقل الكون النقي والظاهر الذي يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته». وهو متأثر بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة الإسلامية التي عاش وتعلم في ظلها. ويؤكد العهد الجديد على ما جاء في العهد القديم نابذاً دعاوى المعرفة الهلينية عن طريق التأكيد «أن أحداً لم ير الله» (يوحنا: 1 - 18) وأن كل معرفتنا عنه بمثابة انعكاس مضطرب في مرآة وتمّ التأكيد على هذا الموقف لدى كل المفكرين المسيحيين المتأخرين خاصة كل من كيركغارد وبارث Barth اللذين أكدا على الشمول الإلهي مقابل فكرة الحلول عند هيجل.

2 - اتجاه الحلول والتجسيم: وهو الاتجاه الذي يرى أن الله جسم. ويتصوره مادة ويعطيه صورة الانسان. وقد وجد هذا الاتجاه لدى اليهود الذين عبدوا أولاً آلهة متعددة مجسّمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها بعد أن نسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة وصوروا الإله (يهوا) كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ومن ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بني اسرائيل في عمود سحب. فقد جاء في سفر الخروج: «وارتحلوا من سكوت ونزلوا في ايشام في طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم لكي يمشوا نهاراً وليلاً». (13: 20-21)، فالله جسم ذو صورة انسانية. وقد امتلأت التوراة بألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله في السحاب، وكتابة التوراة بيده، والاستواء، وخلق آدم على صورته، وظهور نواجذه من كثرة الضحك وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، كما زعمت المقاربة إحدى الفرق اليهودية. وجاء في سفر التكوين «سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الانسان» (الاصحاح 9: 6). وجاء أيضاً «ظهر الرب عند بلوطات مرا وهو جالس في باب الخيمة وقت النهار» (الاصحاح: 8: 1). وجاء في سفر الخروج «فقال الرب لموسى هأنأ أت اليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين التكلم معك» (19: 1)، «لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعوب على جبل سيناء» (19: 11).

وقد وجد نفس هذا الاتجاه في المسيحية التي تُعد ديانة الحلول بحق لتجسم الآب في المسيح. فالتيار الرئيسي في

الوجود هو وحدة الوجود المنسجمة مع نفسها. وهذا يعني أن الفكر الانساني في مرحلته البدائية كان مشغولاً باللاهوت التقليدي الغيبي، وفي المرحلة الفلسفية كان نتيجتها مذاهب وحدة الوجود المختلفة، والمصور الحديثة «المرحلة الانسانية» تتجه نحو نفي وإنكار التصور التقليدي (الغيبي) لله.

ورغم أهمية مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله، إلا أن الشك يحيط بها نظراً لأننا نجد آثاراً للقول بتعدد الآلهة وحتى الفتشية في مرحلة التوحيد، أو نجد هذه المراحل مختلطة بإنكار الله. إلا أن أهمية التناول الاجتماعي تتمثل في بيان منابع التأليه البدائي أو الشعبي. إلا أن الخطأ الأساسي لهذا التناول هو حصر الألوهية في الظواهر الدينية وإرجاع المقدس لأصله الاجتماعي، فالمجتمع هو مصدر فكرة الله، وكذا عند فيورباخ. فالانسان هو مصدر هذه الفكرة (الله) التي يضعها على شاكلته. وقد أفاض كل من سبنسر Spencer وإميل دوركايم Durkheim الذي أرجع فكرة الله إلى الطوطم Le Totémisme الذي يُعد أصل الديانات وذلك في كتابه «الأشكال البدائية للحياة الدينية». ففكرة الله ليست جبّلية ولا متأصلة في الفطرة البشرية كما يقال، وإنما هي نتيجة مجهود كبير بذل في تشخيص فكرة المقدس، وهذه ليست إلا تمثيل الجماعة البشرية ذاتها، وذلك بدءاً من تأليه القوى الطبيعية، الشمس عند الفراعنة (رع)، زيوس Zeus (النار)، النار عند المجوس، البقر عند الهنود، أو النجوم والأفلاك. ومنها جاءت التعددية أو الشرك وهو التوصل بالأصنام أو الأوثان للتقرب بها إلى الله زلفى. ومن هنا يمكن القول أن هناك نظاماً لتسلسل الآلهة في الأساطير القديمة وهو ما يطلق عليه Theogony وهو نظام للأساطير الدينية يتعلق بأصل الآلهة، ونجد أن أوضح مثال له في «أنساب الآلهة» لهزiod.

III التصورات المختلفة لله

تدور التصورات المختلفة الدينية والفلسفية لله حول فكرتي التعالي والحلول. وكل من هاتين الفكرتين يفترض طرفاً آخر يتعالى الله عنه أو يحل فيه، وهذا الطرف هو العالم. ومن هنا فإن أي تصور عن الله يتم من خلال علاقته بالعالم. وناقش هذه المسألة أولاً في تصور الأديان المختلفة، وثانياً في المذاهب الفلسفية والأخلاقية المتباينة.

أولاً - التصورات الدينية:

1 - هناك اتجاه عام يعتبر الله متعالياً، فهو يختلف عن

ومن الصفات التي نسبها ديكرات إلى الله قيامه بتنظيم العالم، فهو الذي يقرر قوانين الحركة. والله عند لاينتز هو منظم العالم الذي يعتمد على حساباته في التوفيق بين الموندات - وإله المبرانش هو الذي يضع القوانين العامة التي تتحكم في العلل. وفي هذا الإطار نجد لدى المؤلفين الانكليز وفولتير تشبيه الله بصانع الساعات، ويظهر هذا التصور واضحاً لدى أرسطو، فالله يمكن النظر إليه على أنه سبب نهائي لهذا العالم من حيث كونه المحرك الأول للعالم. وهو يحركه بمعنى أنه يستخرج شكلاً من بنائه المادي عن طريق سلسلة من المحركين المساعدين التي تتجه إليه حباً وشوقاً كهدف نهائي. ومع هذا فقد أنكر أرسطو خلق العالم واعتبر المادة قديمة وغير محدثة.

2 - العالم كفيض من الله: ويمكن النظر إلى العالم على أنه فيض أو صدور من الله أو تعبير ذاتي منه. وقد أخذ هذا التصور أشكالاً متعددة يمكن حصرها في ثلاثة:

أ - بالنسبة لأفلوطين Plotinus فالواحد أو الإله أو الأول فوق كل فكر وكل وجود ولا يمكن أن يوجد العالم منه مباشرة ففي هذا انتهاك لقداسته وخبرته ونقائه الأولي وهو يقدم نظرية في الصدور حيث العقل والنفس والعالم المادي يفيض من الواحد، كما تفيض (تصدر) الأشعة من الشمس. وقد أخذ هذه النظرية عنه الفارابي ليعين العلاقة بين الله وخلق العالم وتظهر لديه الفكرة التوفيقية بين إله الأديان الذي يخلق من العدم وإله الفلاسفة الذي يجد المادة قديمة.

ب - وتظهر لدى سبينوزا نظرية أكثر وضوحاً عن الله وعلاقته بالعالم، فالعالم هو الله (الجوهر الوحيد) أو (الألوهية الشاملة التي تظهر في وحدة الوجود) التي تتميز بالفكر والامتداد. ويأتي كل شيء من جوهره عن طريق ضرورة منطقية. وما كان يمكن للأشياء أن يأتي بها الله بأي أسلوب أو نظام آخر غير ذلك الذي أتى بها. فكل الأشياء كان يجب لها أن تتبع الضرورة من قبل طبيعة معلومة من عند الله أو الطبيعة المقدسة.

ونجد هنا التصور الذي يوحد بين الله والطبيعة هذا التصور عند الصوفي الاسلامي ابن عربي في «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم». وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، الذي هو الوجود الحق المطلق، وجوده أزلي أبدي بل هو الوجود كله ولا موجود سواه. يقول في «الفتوحات المكية» (ج 1): «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به». ويقول عبارته الشهيرة:

الفكر المسيحي يرى أن الله يتصف بالحلول، فعند أوغسطين حسب نظريته الاشرافية أن ضوء حضور الله في القلب الانساني، فالله موجود في كل الأشياء ليس على أنه جزء من جوهرها، وليس على أنه إحدى حقائقها، ولكن بطريقة تجعل السبب الفعال موجوداً. ومن ثم، فالله موجود في كل الأشياء Summa Theologica. وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية أو كلية مع العالم. وكذا في المذاهب الغنوصية المختلفة. وانتقل منها إلى الاسلام في تيار ضعيف عن طريق السبائية، اتباع عبد الله بن سبأ الذي غالى في تقديس علي رضي الله عنه، فقال إنه كان نبياً. ثم وصل الأمر به إلى تأليهه، وانتقل التشبيه إلى بعض غلاة الشيعة والحشوية، ومن أشهر أوائل هؤلاء المشبهة: مضر بن محمد خالد بن الوليد، أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقية بن معضلة، الذين مثلوا الحشو في صورته الأولى، فأجزوا على الله الملازمة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين يُعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص.

وشاعت الحشوية على يد مقاتل بن سليمان الذي يقال إنه من الزيدية ويقال إنه أول من أبرز التجسيم في الفلسفة الإسلامية فقد «زعم أن الله جسم من الأجسام لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشر نفسه». ومن فرقته المجسمة الهشامية اتباع هشام بن الحكم، والجوالقية اتباع هشام بن سالم الجواليقي، والجواربية اتباع أبي داود الجواربي، والمغيرية اتباع المغيرة بن سعيد العجلي. وتعد الكرامية اتباع محمد بن كزّام من أبرز من قال بالتجسيم في الفكر الإسلامي، إلا أن هذا الاتجاه ظل اتجاهاً هامشياً بالنسبة للمجري العام للفكر الإسلامي الذي سادته التعالي والتنزيه.

وتعمتد درجة تعالي أو حلول الله، أو بالمصطلح الاسلامي التشبيه والتجسيم مقابل التوحيد والتنزيه على الرأي المأخوذ به بالنسبة لعلاقة الله بالعالم. وعلى الأقل فهناك خمسة آراء مطروحة هي التصورات الفلسفية الممكنة لله وهي:

ثانياً - التصورات الفلسفية لله:

1 - الله باعتباره مبدأ منظم للأشياء، والعقل الكلي الذي يتحكم في الطبيعة. هكذا كان تصور انكساغوراس عن الله. وربما نجد أيضاً هذا المعنى لدى هراقليطس من خلال فكرته عن النار أو اللوغوس، والصانع عند أفلاطون Demiurge.

ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارث ولايبنتز بوجه خاص الذي تصور أن الموندات قد حدثت بفعل ومضات إلمية، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأرواح. وتضمن مذهب ديكارث أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وبينما اتجه كل من القديس أوغسطين ومالبرانش إلى القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته، اتجه ديكارث إلى القول بأنها من صنع إرادته.

5 - الله كمرحلة أخيرة في العملية الكونية: وهذا التصور الذي يقوم على نظرية التطور نجده لدى الفيلسوف الواقعي الانكليزي صمويل الكسندر. فالله هو أساس العملية الكونية، فالعالم يتطور حتى يصبح مثالاً في مرحلته الأخيرة، فهو يتطور من المكان والزمان عبر المادة والحياة إلى أن يصل إلى العقل. والله يوجد ككل داخل العالم الذي يمثل جسده، لكنه لا يوجد كإله بمعنى كائن سام لا متناهٍ ولن يوجد أبداً بهذا الشكل. فالإله كحالة تمثل الكمال اللامتناهي هو هدف يسمى إليه العالم باستمرار، ولكنه لا يمكن ادراكه. ووايتهد أيضاً يرفض فكرة أن الله هو السبب الفعال لوجود العالم، ويقول برأي قريب من الكسندر، ويؤكد أنه من الصحيح القول إن العالم يخلق الله، كما نقول إن الله يخلق العالم.

ثالثاً - التصورات الأخلاقية والمنطقية:

بالإضافة للتصورات الدينية التي تقوم على الحلول والتعالى والتصورات الفلسفية التي تعتمد على علاقة الله بالعالم، هناك مجموعة ثالثة من التصورات عن الله تقوم على أساس أخلاقي أو منطقي وهي:

6 - الله باعتباره ما سيكون: ونجد هذا التصور لدى أرنت رينان المفكر الفرنسي الذي يقول بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون. وهذا التصور يمكن مقارنته بتصوير وليم جيمس لله باعتباره نتاج إيماننا وجهودنا، ويتصور هيجل لله باعتباره المثل الأعلى. وإن كان هناك اختلاف بين هذه التصورات الثلاثة فالله في نظر هيجل ورينان يتخلل تجربتنا بل هو تجربتنا ذاتها في جملتها، أما الله عند جيمس فهو ما نكافح من أجله وهو ما يكافح إلى جانبنا. ويتضح هذا التصور بصورة أخلاقية عند المفكر الإسلامي المعاصر محمد إقبال، فالله هو غاية ومطلب أخلاقي نسمى من أجل الوصول إليه في هذا العالم بتأكيد الذات ومكافحة الشر.

« سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها ». فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام اختراع العقل، وقد قال بالتصور نفسه كل من جلال الدين الرومي (+ 671 هـ.) وحافظ الشيرازي (+ 790 هـ.) وعبد الكريم الجيلي (811 هـ.) في « الإنسان الكامل ». ونجد التصور نفسه عند قدماء الهندو خاصة في البراهما، والأوبانيشاد.

ج - وعند هيجل Hegel نجد النمط نفسه من العلاقة بين الله والعالم. فعلى العكس من أفلوطين فقد نظر إلى الله أو المطلق كما هو في جوهره وحدة متنوعة لذاتها، وعلى عكس سبينوزا فقد أدرك أن تعبير الله عن ذاته عملية ديناميكية يمكن اكتشافها في الأحداث التاريخية. على أن تصور هيجل لا يخلو من الغموض، فهو أحياناً يتحدث عن الله على أنه كينونة موجودة وجوداً مستقلاً، ولكن رأيه الأخير المميز هو أن الروح المطلق لا توجد بمنأى عن الأرواح الانسانية التي تتطور بدرجة مطردة.

3 - العالم كمادة مسبقه ولها نظامها: وقد قال بذلك أفلاطون في كتابه « طيماوس ». فبناء على هذه المحاوره فالله مقيد بعالم المثل من ناحية وبالمادة السابقة للوجود من ناحية أخرى، ومهمته فقط هي فرض الصور على المادة وبالتالي بناء كل منظم عقلياً، وربما نجد في « الجمهورية » (597) أن الله يخلق المثل. ولكن الرأي هنا غير واضح ولم يكن رأيه هكذا دائماً.

4 - الخلق من عدم Creation ex Nihila : وعلى النقيض من الآراء السابقة يؤمن أصحاب الأديان بمذهب الخلق من عدم، حيث أتى الله بالعالم كلية إلى الوجود عن طريق اختيار غير محدد، فهو ليس في حاجة لكي يقوم العالم بإكمال طبيعته لأنه يتمتع بالاكتمال الذاتي تماماً ولم تواجهه ضرورة غريبة لأنه السبب الفعال لكل ما هو كائن. ويمكن أن يتضح هذا التصور عن طريق العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال التناقض بين الكائن اللازم (واجب الوجود) والكائن الطارىء (ممكن الوجود) فالله موجود بالضرورة، والجوهر والوجود متماثلان داخله فهو موجود بذاته بطريقة فريدة لا يمكن فهمها. والمخلوقات من جهة أخرى تعتبر ممكنة وجوهرها كان موجوداً من قبل في ناحية الفكرة في عقل الله ولكنها ما كان يمكن أن تتحقق تحققاً فعلياً مستقلاً لو لم يخلقها الله، كذلك ويضاف إلى هذا التصور تصور الله كخالق للعقول.

IV صفات الله

أ - في القرآن: يصف القرآن الله بصفات عديدة تظهر أحياناً في صورة الأسماء الحسنى، ومجمل هذه الصفات يعطي التصور القرآني لله، فهو، الأول والآخر، الظاهر والباطن (الحديد: 3) والقيوم (البقرة: 256، آل عمران: 1) والمتعالي (الرعد: 10)، العلي الواسع (البقرة: 248) القادر (البقرة: 19) البديع (الأنعام: 101، البقرة: 4) الغني (البقرة: 265) الصمد (الإخلاص: 2) العزيز، العظيم، القهار (يوسف: 39) المتكبر (الحشر: 23) وهي صفة نقص إذا أسندت إلى غير الله. الكبير الحميد، المجيد (هود: 76)، (البروج: 15) ذو الجلال والإكرام (الرحمن: 78) القوي المتين (الذاريات: 58) العليم اللطيف (الأنعام: 103) الخبير، الحكيم، السميع، البصير، الملك القدوس (الحشر: 23، الجمعة: 1)، وصفة القدوس وحدها من الأسماء الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك. السلام (الحشر: 23) وهذه الصفة لم ترد إلا في الآية السابقة فقط. ومن صفاته أيضاً (العدل) وهذه الصفة لم ترد إلا في الحديث: ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدي معناها، وأقرب الصفات إليها صفة ﴿خير الحاكمين﴾ (الاعراف: 85، يونس: 109، يوسف: 80). ومن صفاته أيضاً البر (الطور: 28) ونور السموات والأرض (النور: 35) ومن صفاته الحق وترد كثيراً في القرآن عند الكلام على الإسلام ﴿الحق من ربك﴾، كما أنها ترد مقرونة باسم الله (طه: 113، الحج: 6، النور: 25) لقمان: 29) وجاء في هذه الآيات أنه ﴿الملك الحق﴾ و﴿هو الحق﴾. وهذه الصفات تصوّر الله كائناً غنياً بنفسه، أدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شيء، وأنه الحق وحده.

ب - في الفكر الإسلامي: أي في علم الكلام والفلسفة، فقد أجمع المتكلمون على إثبات الصفات الأساسية لله مثل كونه تعالى واحداً، وأنه العلي العظيم، والأول والآخر، الظاهر والباطن، القابض والباسط إلى غير ذلك. في حين اختلفوا في الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدّمها ومنهم من قال بحدوثها، ومنهم من أثبتها عين الذات، أو غير الذات. ومنهم من نفاه. والذين أثبتوا الصفات سموها الصفاتية، والذين نفوها سموها مَعطَلَّة. وهذه الصفات الثبوتية على أنواع ثلاثة هي: صفات ذات، صفات أفعال، صفات معاني. وصفات الذات هي التي تلزم الذات وتكون ملازمة لها، ومثل هذه

7 - الإله المحدود التأثير: وهذه الصورة نجدها لدى كل من جون ستيورات مل، وشارل رينوفيه ووليم جيمس. فالله عون للإنسان وقت الحاجة، إلا أنه ليس قادراً على كل شيء بل هو محدود التأثير. فالله عند مل 1806 S. J. Mill - 1873 ليس خالقاً بل صانعاً أو مشكلاً للنظام في العالم. وهو يرى أن تحديدات النظام في العالم تعكس تحديدات مناظرة في المصدر الذي يستدل عليه لهذا النظام. وحين يواجهنا الشر المادي والأخلاقي بوجه خاص يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوه أساسية وتبدو قدرته محدودة بكل تأكيد. ومذهب مل في التناهي ردّ على إخراج بيل الفيلسوف الفرنسي الذي يقول اننا في مواجهة الشر ينبغي أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرة شاملة وبالتالي شرير، وإما أنه خير وبالتالي محدود القدرة؛ وقد تقبل مل القول الثاني الخاص بتناهي قدرة الله محافظاً على خيريته. يقول في «ثلاث مقالات عن الدين»، (ف I, III): «ليس كثيراً أن تقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهدة ضد القدرة المطلقة لواضع التصميم. إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم؟ إن معناها التدبير. أو تكييف الوسائل مع غاية معينة، غير أن ضرورة التدبير، أغني الحاجة إلى استخدام الوسائل ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة».

نجد نفس هذا الموقف في مذهب الألوهية التعددية عند جيمس 1842 - 1910 ويمكن القول إن النظريات الخاصة بإله متناه وجدت من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، من هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler، وصمويل الكسندر S. Alexander، و. إي. س. برايتمان E. S. Brightman. وأحدث عرض لمذهب التناهي وأكثر تماسكاً وقوة هو ما قدمه واينهد 1861 - 1947.

8 - التصور الأخلاقي لله: ونجد هذا التصور على امتداد تاريخ الفكر، لدى سقراط، وعند جان جاك روسو خاصة في كتابه «اعتراف راهب من سافوي»، ونجده لدى جورج باركلي Berkley 1685 - 1753، فالله هو مبدأ الأخلاقية، والقانون الأخلاقي اعلان عن ارادة الله. فهو وحده صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها، وعند كانط Kant الذي رفض الأدلة التقليدية على وجود الله وبخاصة الدليل الانطولوجي، ووضع الدين في حدود العقل البسيط ورفض أن يكون الله محورياً للعقل النظري واعتبره مسلمة للعقل العملي وشرطاً لكل أخلاقية.

الصفات صفة: اللامتناهي (اللامحدود) وتذكر اللامحدودية عند بيان سمو الله وقوته الخلافة وهذا اللاتحدد يجعل الله متحرراً من الحدود الانسانية على الأقل. يقول القديس توما الأكويني إن أنسب الصفات لله هو ما وصف به الله نفسه لموسى طبقاً لما جاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمد لدى الكنيسة الكاثوليكية (هو الكائن) He Who is ، وإذا كان الله لا محدوداً بهذا الشكل، فإنه يجب أن يمتلك كل الخواص بشكل يجعله خالياً من كل حد (تحديد) فيجب أن يكون: واحداً، بسيطاً، روحانياً، ثابتاً، خالياً من الألم والضرر، سرمدياً، خيراً، عالماً بكل شيء، قادراً على كل شيء.

الوحدة: كان فلاسفة اليونان يتحدثون عن الله والآلهة بطريقة متداخلة دون تمييز (أفلاطون «الجمهورية»: 900 - 905). وفي اليهودية أصبح الاعتقاد بأن (يهوا) هو الإله الوحيد. وورث ذلك المسيحيون ودافع عن ذلك الأكويني على أساس أنه لو كان هناك إلهان فسوف يستحوذ أحدهما على نفوذ الآخر ويقلل قدرته. وفي الإسلام تجلت الوحدة في أجمل صورها في القرآن والحديث والعلوم جميعها كما ظهر أصل التوحيد عند المعتزلة (انظر مادة توحيد) وكذا لدى الفلاسفة. فأول مبدأ إسلامي هو «لا إله إلا الله». ويعتقد المسيحيون بأن الله واحد ولكنهم يختلفون عن اليهودية والإسلام في أن الواحد يوجد في أقانيم ثلاثة كآب وابن وروح قدس وهو جوهر واحد في ثلاثة عناصر.

البساطة: طبقاً للمسيحية والأفلاطونية الجديدة فإن الله واحد أيضاً بمعنى أنه جوهر بسيط بساطة مطلقة وذلك لأن التمييز الذي يتم بين الجوهر والوجود بين المادة والأحداث العارضة التي تجعل الكائن المحدود شيئاً مركباً لا تنطبق عليه. وقد فسر أفلوطين هذه البساطة على أنها هوية ذاتية مجردة لاسمة لها. ولكن الأكويني يعتقد بأن الله لديه فعلاً مظاهر الكمال التي نسبها إليه وأنها تندمج في وحدة كلية لا يمكن تخيلها. فكل صفة مميزة من صفات الله تمييز موضوعياً ولكن كل منها يعبر عن كينونته الكلية.

الروحانية: ينظر أصحاب وحدة الوجود إلى العالم على أنه مظهر من مظاهر الله أو على أنه بسط لجوهره، ومن ثم يفكرون في الله بطريقة مادية. وقد طبعه الرواقيون بالعناصر الأساسية للطبيعة الهواء والنار. وقد أخذ أوغسطين عن المانوية القول بأن الله مادة لامعة رقيقة جداً، ونجد هذا لدى المشبهة المسلمين. أما الفلاسفة الأفلاطونيون والمسيحيون

الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضعافها كصفة العلم، فالله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه. وصفات الأفعال هي الصفات التي تشتق من الفعل مثل الخالق الرازق والمُعطي إلى غير ذلك. ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها. وصفات المعاني هي الصفات التي تتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف وتعتمد على صفة الوجود أساساً وإلا انتفت هذه الصفات وهي: القدرة والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام.

الوحدانية: وهي تقوم على ما يسمى دليل التمانع الذي يقوم على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من إله ونجد كلاً من الأشاعرة والمعتزلة يحاولون بيان الإشكالات التي تترتب على القول بوجود إلهين ومن هنا فلا مفر من القول بوجود إله واحد. ويقول الفلاسفة أيضاً بالوحدانية وإن كانوا يستخدمون أدلة غير هذا الدليل المشهور. فعند ابن رشد (متابعاً أرسطو خاصة في مقالة اللام من كتاب «المتافيزيقا»)، يرى أن الرئيس الواحد خير من كثرة الرئاسات في الطبيعة كما في السياسة. وهناك أيضاً الأدلة القرآنية على الوحدانية مثل ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: 22) ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ (المؤمنين: 91) ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا ابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الاسراء: 42).

العلم: وقد نبه القرآن على وجه الدلالة في هذه الصفة ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: 14)، وهذه الصفة قديمة إذ لا يجوز على الله أن يتصف بها في وقت ما دون آخر ﴿وما تسقط من ورقة الا ويعلمها﴾ (الأنعام: 59)، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان. وعلم الله يختلف عن علمنا لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علّة لها. وعلم الله يقول ابن رشد منزّه عن أن يوصف بالكلي والجزئي.

ويترتب على صفتي الوحدانية والعلم صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. فالعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حياً. وهو مريد لأن من شروط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريداً له. كذلك من شروطه القدرة عليه.

جـ - صفات وخصائص الله في الفلسفة: ونجد لدى العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين صفات وخصائص لله تميزه عن أشكال الوجود الأخرى. يأتي في مقدمة هذه

هذا نجد أن كل الصفات التي نسبها الفلاسفة إلى الله مستمدة من برهان (الكمال). ويقصد بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الإنسان كالقدرة والعقل والخير، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل إلى اللامتناهي. وعلى هذا تكون فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى.

٧ براهين وجود الله

Proofs of The Existence of God
Preuves de l'existence de Dieu

قدّم الفلاسفة على مرّ العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله، وتفاوتت قوة هذه البراهين من فيلسوف لآخر. وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف. وأهم هذه الحجج هي ما يلي:

1 - الدليل الطبيعي اللاهوتي Physico-Theologique
preuve هذا البرهان يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسيرها وتديرها. وقد قدم أفلاطون صيغة هذا البرهان في «محاورة القوانين» حيث يقول على لسان كلينياس الذي يتساءل قائلاً: «هل توجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة؟» ويرد أن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملازم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين كل هذه براهين على وجود الآلهة (القوانين 886 X) فنظام العالم على هذا النحو الهندسي لا يمكن إلا أن يكون من قبل مهندس أعظم هو الله.

ونجد لدى متكلمي الاسلام كثيراً من الأدلة على وجود الله تقوم في الأساس على الاستدلال على وجود الله من مخلوقاته، أي الصعود من موجودات هذا العالم إلى موجدتها، نجد ذلك لدى الأشعري في «اللمع» حيث يقول إن تحول الإنسان من حال إلى حال يحتاج إلى من ينقله من الحال الأولى للثانية فمن غير المعقول وجود المخلوقات بلا خالق: «من قصد إلى برية ولم يجد فيها قصرأ مبنياً، فانتظر أن ينحول الطين إلى حالة الآجر، ويتنضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان، كان جاهلاً. وإذا كان تحول النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال». ويأتي الباقلاني بعد ذلك مكملاً للأشعري ومطوراً لآرائه فبقدم كثيراً من الأدلة على وجود الله فالموجودات كلها محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، فالله هو العلة التي أوجدت

والمسلمون فقد أقروا باستمرار أن الله غير مادي على أساس أن المادة والتي هي شيء محدود لا تتفق مع كماله.

الثبات: أكد أفلاطون وأرسطو والعهد القديم أن طبيعة الله لا يمكن أن تتغير لأن التغير يتضمن عدم الكمال. وقد أعاد تأكيد ذلك رجال اللاهوت المسيحي خاصة أوغسطين. ويتضح ذلك أيضاً بصفة خاصة لدى پارمنيدس والمدرسة الإيلية ولدى المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو في تصوره للإله.

الخلو من الألم والضرر: وهذه الخاصية امتداد للثبات فإذا كان الله لا يمكن أن يعاني من التغير سواء أكان بسبب خارجي أم داخلي فإنه أيضاً لا يمكن أن يجرب الألم. ويمكن أن نجد تناقضاً ظاهراً بين هذا المعنى وبين الأوصاف التي جاءت في الكتاب المقدس بخصوص حبّ الله. فقد تمسك البعض أن الله لا يمكن أن يجرب الألم مع أن المسيح خبر الألم في طبيعته البشرية.

الرمدية: تشير هذه الصفة إلى وجود الله في زمان دائم لا نهائي. وقد فهم ذلك على أنه (الازمان). وتعني الرمدية كون الله أزلياً أبدياً أي لا بداية ولا نهاية لوجوده.

الخير: يتصف الله بالخيرية مقابل ما كانت تتمتع به الآلهة اليونانية من سمعة أخلاقية غير طيبة. ولكن في الفكر الفلسفي وبتأثير من أفلاطون كان الله هو الخير، وهو كذلك لدى أفلوطين. وقد اعتبر الأكويني أن هناك مبدأ يقول: الله هو الخير الصرف بينما الأشياء الأخرى لديها نوع من الخير يتلاءم مع طبيعتها.

العلم بكل شيء: واللاتناهي يستلزم العلم بكل شيء إلا أن هناك مشكلات عديدة تتعلق بهذه الصفة. فإذا كان الله لا زمانياً، فكيف يعرف ما سوف يحدث فيما بعد. وأثارت صفة العلم إشكالات عديدة في الفكر الاسلامي حول صفة كلام الله وما يتعلق بها من خلق القرآن وقدمه. ومعركة الغزالي مع الفلاسفة شهيرة حول مدى علم الله وتعلقه بالجزئيات أو الكليات.

ويعطي ديكارت لله صفات عديدة، ففي التأمل الثالث يقول: «اقصد بلفظ الله جوهرأ لا متناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء»، قد خلقتني أنا وجميع الأشياء الموجودة». ويؤكد كل من دونز سكوت وديكارت على ارادته. ويرى مالبرانش ولايبنتز أن الله في جوهره عقل. ومقابل قول أفلاطون أن الله خير يقول بعض الغنوصيين والمانويين إن إله عالمنا إله شرير. ومع

كثيراً من الآيات القرآنية ليستدل بها على وجود عناية وغائية في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ السَّمَاءَ بُرُوجاً، وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾ ويهدف هذا الدليل عند ابن رشد، الى الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع المخلوقات من أجله. فهذا الدليل يتعرف على الله بموضوعاته وهي طريقة الحكماء... فالشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحفظها لديه. أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. ونجد ذلك الدليل أيضاً لدى المتكلمين خاصة المعتزلة في أثناء دراستهم لأصل العدل.

3 - الدليل الكوني - Cosmo-logical Argument

وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق الى حد ما فالموجودات لا بد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن أن يستمر ذلك الى ما نهاية فلا بد من وجود علة نهائية فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجيها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه. فالله موجود باعتبارها العلة الأولى لكل الموجودات والظواهر. ويقوم على أساس الافتراض بأن العالم لا بد أن يكون محدوداً في الزمان وأن علة غير مادية. ونجد هذا الدليل لدى كل من أفلاطون وأرسطو وفي العصور الحديثة أشار اليه لايبنتز، وقد عبر عنه الفارابي وذلك في الكثير من كتبه مثل «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«فصوص الحكم»، و«عيون المسائل»، فيما أطلق عليه دليل «الممكن والواجب». فهو يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يقول في «عيون المسائل»: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هذا الموجود الأول». وهو عنده «واحد، لا شريك ولا ضد له

المخلوقات، فالحي في البداية كان لا حياً ولا ميتاً ولا بد من التسليم بعلة أخرجه من اللاحياة الى الحياة. ويقدم دليلاً ثالثاً يعتمد على القول بأن العالم بما فيه من نظام وترتيب يحتاج لمنظم هو الله. وتبعه بعد ذلك كل من الاسفراييني في «التبصير في الدين» والجويني وغيرهم.

وتعتمد هذه النوعية من الأدلة عند المسلمين على نظرية مهمة نقلت اليهم من الفلسفة اليونانية هي نظرية الجواهر الفردة هي التي تكون ما يسمى بدليل الحدوث، الذي يقوم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ (جواهر فردة). والجزء الذي لا يتجزأ يعد محدثاً والاجسام محدثه بحدوثه، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ. لذا، فهي تفتقر الى محدث وعلى ذلك، فالخالق لا بد أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر الى محدث.

ونجد ذلك أيضاً لدى الفلاسفة وخاصة الكندي الذي ربط بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، في كثير من رسائله مثل رسالته في «وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ورسالته في «حدود الأشياء»، و«الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فالعالم اذا كان حادثاً فلا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته الى الوجود وهذه العلة هي الله. والغزالي أيضاً في «تهافت الفلاسفة»، يربط القول بحدوث العالم بالقول بوحدانية الله. ونجد هذا الدليل عينه لدى ابن رشد كبير فلاسفة المغرب العربي تحت اسم دليل الاختراع: فالموجودات كلها مخترعة، وكل مخترع له مخترع.

2 - الدليل الغائي Teleological Argument

ويقوم هذا الدليل أساساً على وجود غائية في الكون فهناك غاية تتجه اليه الموجودات فالعالم متركب على نحو يحقق هذه الغاية. وقد قدم هذا الدليل في الفكر اليوناني كل من سقراط وأفلاطون، وطور بعد ذلك على أيدي الرواقين، فلكل شيء في الطبيعة غرض لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم. واتخذ هذا الدليل صبغة دينية وارتبط بالعناية الإلهية، في العصور الوسطى كما يتبين ذلك لدى الفلاسفة المسلمين. فالكندي أول فلاسفة الاسلام يستدل على وجود الله تعالى بالاستناد إلى فكرة العناية والغائية مستبعداً فكرة المصادفة. وقد نمسك معظم فلاسفة الاسلام بهذه الحجة لتفادي ما في مذهب أرسطو من نقص يتمثل في تلك الفجوة بين الله والعالم فأرادوا تأكيد تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون ساءه وأرضه، ويستعمل الكندي

Kant أيضاً يرى فيه تناقضاً. فكيف يمكن وضع الوجود في تصور شيء ممكن؟ إن الدليل الأنطولوجي مجرد تحصيل حاصل Tautologie. وهو يقوم في رأي كانط على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي. فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمناً فيه (نقد العقل الخالص). وكيركغارد يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة بل إن الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود هو التناقض واللامعقول. وينقض كيركغارد الدليل الأنطولوجي متمثلاً في مقالة سبينوزا «الماهية تتضمن الوجود» التي يستنبط فيها وجود الله من مجرد تصوره. وسارتر يرفض أيضاً أن يجعل الوجود من وضع الشعور فهو سابق على الماهية وبالتالي لا يستنبط من الفكر.

ومن هنا فالله يند عن الحد والحصص وبذلك لا يمكن حده ولا تعريفه، فهو يخرج عن نطاق الجدل والمناقشة. ومن هنا آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق القلب أو الإيمان.

5 - أدلة أخرى على وجود الله: برهان الاجماع: وهو مأخوذ من فطرة الناس وإيمانهم العام بوجود قوة عظمية تسيطر على هذا الكون وتسيره طبقاً لما تريد وقد اتخذ من إجماع الناس برهاناً يؤكد الوجود الفعلي لله وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من «القوانين». حيث أن واقعة اعتقاد كل من الهلنيين والبرابرة بوجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل.

6 - ويقدم لنا الكندي برهان المماثلة بين وجود النفس في البدن ووجود الله في العالم. فالجسم الانساني اذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس تسيطر الجسم فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له.

7 - والدليل الصوفي العملي كطريق إلى الله: والصوفية وصلوا الى معاينة الله ليس بفكر ولا بدليل عقلي بل بأنوار اشراقية، ويتضح ذلك في جملة كتبهم، «الرسالة» للشيخ، «اللمع» للطوسي، «التعرف على مذاهب أهل التصوف» للكلاباذي. فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل. وقد قال أحد الزهاد رداً على سؤال يه عرفته الله؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله. فالعقل عاجز لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول إلى القديم (الله). وعند الغزالي فإن (المشاهدة) مشاهدة الله

خلو من المادة والصورة، ومن الفاعل والغاية وجوده أزلي أبدي وله أفضل وجود يتصف بالعقل والعلم والحكمة والحق والحياة، والعظمة والجلال والمجد «عاشق أول وممشوق أول ومحبوب أول». («آراء أهل المدينة الفاضلة»).

4 - الدليل الأنطولوجي Preuve Ontologique Onto-logical Argument وهذا الدليل يقوم على أساس أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق ويتحتم على من يحوز الكمال أن يكون موجوداً لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم إذن فالكمال موجود. وبعد هذا الدليل أشهر الأدلة وأهمها على وجود الله. قال به كل من القديس انسلم واعتز على جونبلون في «الفلسفة المسيحية»، واعتد عليه ابن سينا في إلهيات «الشفاء». ثم جاء ديكارت أشهر من قال به في العصور الحديثة (نجد ذلك في كتابه «التأملات»، «مبادئ الفلسفة الأولى»). ففي الفقرة 14 من «المبادئ»، في امكان اثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له يقول: «وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق كائن أو موجود... فحتى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً، لزم أن نستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً (الترجمة العربية ص 101-102). ويقول في «التأمل الثالث» الفقرة (20) مستنتجاً وجود الله من تصور فكرة اللامتناهي: «إن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي اذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً». (الترجمة العربية ص 153). وقد عاد ديكارت وأكد نفس براهينه في «التأمل الخامس» من تأملاته في الفلسفة الأولى.

وقد انقسم الفلاسفة حيال الدليل الأنطولوجي إلى فريقين: حيث قال به كل من دنز سكوت Duns Scot وبوناونتورا ولايبنتز وهيل بالاضافة إلى أنسلم وديكارت. وقد رفضه وانتقده كل من جونبلون وتوما الأكويني وكانط والوجوديون مثل كيركغارد وهيدغر وسارتر. فيرى جونبلون في «الدفاع عن الأحق»، أن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله، والله عنده أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة، حيث أن هناك استحالة في رأيه في استنباط الوجود من الفكر وهذا الدليل عند الأكويني يقوم على خطأين أساسيين وكانط

- Adamis, James, The Religions Teachers of Greece, EdinBurgh, 1908.
- Baillie, John, The Idea of Revelation in Recent Thought, Oxford, 1956.
- Collin's, J., God In Modern Philosophy, London, 1960.
- Copleston, F., History of Philosophy, vol. 2, London, 1954.
- F. Ferre's, Language Logic and God, London, 1962.
- Klubertany, G.P., Being and God According to Contemporary Scholastics, 1954.
- Mascall's, E.L., He How is, London, 1943.
- Otto, R., The Idea of the Holy, Trans, by L. W. Harvry, 1925.
- Owens, J., The Conclusion of Prima Via, 1953.
- Pringle, A.S., Pottison, the Idea of God, Oxford, 1930.
- W., Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, 1960.

أحمد عبد الحليم عطية

ألم

Douleur
Pain
Schmerz

يصعب تحديد الألم، ذلك أن كل تحديد يتضمن بادية ذي بدء عملية تحليل. والألم من العناصر الأولية و« البدائية » المكونة للحياة العاطفية، وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل. إلا أنه يمكن القول على وجه العموم أن الألم هو بمثابة « حالة مزعجة » يحاول الفرد « قدر الامكان، أن يتجنبها ».

وقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الألم هو المعطى الأول للحياة العاطفية والشعورية وأن اللذة لا تتحدد الا انطلاقاً منه وبالنسبة اليه. فاللذة، في رأي بعض المفكرين، ليست سوى « غياب الألم ». ونلاحظ هذه الفكرة في احدى حواريات Dialogues أفلاطون. ففي الـ « فيدون » Phédon مثلاً، نرى سقراط يتمتع باللذة بعد تحرره من القيود الحديدية التي كانت تؤلمه. كذلك اعتبر ابيقوروس Epicure أن اللذة تتصف أساساً بفقدان الألم والإثارة. ويرى ابيقوروس أن اللذة ملازمة للتقشف لأن التقشف من شأنه أن يبعد كل ظروف الألم.

وتظهر الفكرة نفسها لدى الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer اذ يعتقد هذا الأخير أن الألم وحده يتصف « بالايجابية » وأن اللذة هي مجردة « نفي للألم ». والألم، في رأي شوبنهاور، ملازم للحاجة، ذلك أن كل حاجة تتضمن

هي إيمان (دليل) العارفين على وجود الله. كما نجد ذلك في « إحياء علوم الدين »، حين يفرق بين إيمان العوام، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين القائم على الفناء والغيبة (غياب العقل). ويقين وجود الله هو حضور الله في القلب الانساني (أوغسطين « محاوراة المعلم »). ومن هنا اعتقد المؤمنون بعدم جدوى البراهين (باسكال Pascal) وعند كيركفارد لا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله. والبحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده وأننا في حاجة إلى براهين لكي نقتنع بذلك.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1960.
- أفلاطون، طلموس، تر. فؤاد بريارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1968.
- بوتروا، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1969.
- البهي، محمد، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، 1967.
- الخطيب، عبد الكريم، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971.
- الخطيب، عبد الكريم، الله والانسان، دار الفكر العربي، ط 2 « القاهرة، 1971.
- دراز، محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969.
- شرف، جلال، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط 3، 1960.
- غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1951.
- فولفجانج، شتروقة، فلسفة العلوم، (الترنسدس)، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1975.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مكتبة مصر، القاهرة.
- مكدونالد، غاردي، الله، ثلاث مقالات عن الله، لجنة تر. دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، 1980.
- المراقبة، عبد الكريم، الإلهيات عند الفارابي، منشورات وزارة الاعلام، العراق، 1975.
- النشار، مصطفى، الله في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة.

مفاهيم أخرى كالطبقة الاجتماعية أو كالاتحاد بين الدول على صعيد قارة أو منطقة، ويتخذ آخرون مواقف أخرى. وفي الواقع، تعكس الاختلافات حول أهمية مفهوم الأمة اختلافاً في وجهات النظر الأساسية، واختلافات في طرق المقاربة والتعريف، واختلافات في الخلفيات الموضوعية التي تُحدّد إلى حد كبير طريقة التفكير في موضوع الأمة واتجاهه. وفي حقيقة الأمر، لا سبيل إلى التغلب تماماً على هذه الاختلافات. مما يعني، من جملة ما يعني، أن المفكر العربي يستطيع تنظيم بحثه في موضوع الأمة بدون التقيد بنموذج معين، قديم أو حديث، غربي أو غير غربي.

وفي معرض التعريف بمفهوم الأمة، ينبغي التمييز بين الأمة والقومية التي هي حركة شاملة تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل والأشكال لتحقيق مصالح وأهداف معينة في مرحلة من مراحل وجود الأمة، كما ينبغي التمييز بين الأمة والدولة التي هي واقع سياسي لا يتطابق بالضرورة مع وجود أمة واحدة معينة. وينبغي من جهة أخرى التنبيه إلى أن تعريف مصطلح الأمة لا يرادف التأريخ لفكرة الأمة وكيفية ظهورها وتطورها عند مختلف الشعوب، كما لا يعني دراسة تاريخ الأمم، في نشوئها وارتقائها ونضجها وتطورها الحالي وفي علاقاتها مع سائر الجماعات والظواهر التي تتفاعل معها بصورة أو بأخرى. إن التعريف بمفهوم الأمة ليس سوى مدخل أولي إلى النظرية العامة في الأمة والقومية.

من الناحية اللغوية، لا يوجد برهان حاسم على أن لفظة أمة مشتقة من اسم الأم (بضم الهمزة)، فربما اشتقت منه، وحملت معنى وحدة الأصل والمصدر، وربما اشتقت من فعل أمّ، يؤمّ، وحملت معنى وحدة القصد والمسلّك. ففي الحالة الأولى، يبدو من الضروري ربط مفهوم الأمة بالطور الأمومي وأثاره في تاريخ الإنسان الاجتماعي. وفي الحالة الثانية، يكون معنى الأمة أولاً الطريقة أو الشرعة، وثانياً، الجماعة التي تتبع هذه الطريقة أو الشرعة. ولكن، مهما يكن من أمر أصلها، فلفظة الأمة في القرون الوسطى العربية الإسلامية قد استعملت في الأغلب إما بمعنى الطريقة والشرعة، وإما بمعنى الجماعة التي تتفق على دين واحد، وإما بمعنى الجماعة على الإطلاق، أيّاً كان الرابط بين أفرادها. وفي هذا السياق، جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون»: «الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك». إلا أن بعض المؤلفين كالفارابي والمسعودي وابن خلدون حصروا مفهوم الأمة في النطاق الاجتماعي وأبعدوا عنه المعنى أو الأساس الديني.

غياب الموضوع. ويمكن، بالنسبة لشوبنهاور، إختزال اللذة المرافقة لاحتياز الموضوع إلى مجرد غياب للألم.

أما الفيلسوف اليوناني أرسطو، فقد تكلم عن «قصيدة» الألم. واعتبره مؤشراً لخطر يهدّد الكائن الحي، فيسمح له - أي للكائن الحي - بتجنب هذا الخطر. كذلك اعتبر داروين Darwin أن الألم «مفيد»، وإلا لما احتفظ به في النشوء الطبيعي للأجناس.

كما رأت بعض الديانات السماوية في الألم ثمة قيمة أخلاقية. فالمسيحية، على سبيل المثال، ترى في الألم ثمة فضيلة تسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الإنسانية من آدم.

ويعتبر علماء النفس الفيزيولوجيون أن الألم يتولّد نتيجة لإثارة تجاوزت عتبة محدّدة، وقد تبيّنت نتيجة لأبحاث فون فراي Von Frey أن هناك مستقبلات حسية خاصة بالألم. كما تمّ اكتشاف ألياف عصبية Fibres nerveuses خاصة تقوم بنقل الشعور بالألم. وفي ألياف ضيّقة مجرّدة جزئياً أو حتى كلياً من النخاعين Myéline. وتبيّن أيضاً وجود مركز للألم في الدماغ وهو السديد Thalamus.

كل هذه الاكتشافات الفيزيولوجية أدّت - مجدّداً - إلى بروز السؤال الفلسفي «القديم»، وهو سؤال من النمط التالي: هل للألم وظيفة؟ هل يكون الألم «مفيداً»؟

مصادر ومراجع

- Hulsman, Denis, Vergez, André, Court traité de l'action, Paris, Fermand Nathan, 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

أمة

Nation

Nation

Nation

مفهوم الأمة واحد من المفاهيم المحورية في الفكر الاجتماعي. ويذهب بعض الباحثين إلى أنه أهمها على الإطلاق، بينما يحاول آخرون التقليل من أهميته لمصلحة

الأمة وبلورة شخصيتها. ولعل أفضل مثل يذكر في هذا السياق هو دور الملكية في تاريخ الأمة الفرنسية.

والعصر الذي يشكل الأساس لإمكانية التفاعل بين الأمة والدولة هو الأرض. فالأرض المحدودة مقوم رئيسي من مقومات الدولة، وكذلك بالنسبة إلى الأمة. ولا يكون التطابق تاماً بين أرض الدولة وأرض الأمة إلا عندما تكون الدولة دولة قومية تامة. وفي الواقع، تقوم نزاعات مستمرة بين الدول والأمم حول الحدود أو حول مناطق بأكملها. إلا أن ما ينبغي التشديد عليه في هذا الصدد هو أن التعلق بأرض ثابتة معينة يشكل الفارق الأول بين الجماعة القومية والجماعات السابقة لها، وأهمها الجماعة القبلية. فالسكن المستقر على أرض معينة والتفاعل المتواصل معها يشكلان الشرط أو الأساس المادي الأولي لتكوين أمة وتمييزها عن غيرها. ولكن لا يمكن الانطلاق من ذلك لتعريف حقيقة الأمة بالأرض. فالأرض هي أرض الجماعة التي تعيش عليها بصورة اختصاصية مستمرة، وتأثيراتها ليست حتمية مطلقة، وإنما هي تابعة لنوعية الجماعة ومؤهلاتها وإمكاناتها وطموحاتها. مما يعني أن هوية الأمة وفعاليتها هما الطرف الأول في علاقة التفاعل بين الأمة والأرض التي لها. وليست الوطنية سوى نوع من التعبير عن تعلق أبناء الأمة بأرض أمتهم واستعدادهم للدفاع عنها ضد المعتدي.

هنا تنطرح مسألة الاقتصاد المشترك، وهي من المسائل المتنازع فيها بين الباحثين والمفكرين. والأرض المشتركة أساس لقيام اقتصاد مشترك. ولكن حدود الأرض المشتركة وبالتالي حدود الاقتصاد المشترك أمر لا ينفصل عن الدولة وسيادتها. فالدولة تضع حدود التبادل الخارجي، فضلاً عن تحديدها بفعل وجودها وقوانينها للدورة الاقتصادية التي يعيش الشعب فيها. إذن، جعل الاقتصاد المشترك من مقومات الأمة يستلزم جعل الدولة من تلك المقومات. وقد رأينا امتناع ذلك من الناحية النظرية العامة. ولكن الجدلية التاريخية تظهر أن للسوق الواحدة أهمية كبيرة في تكوين الجماعات، ومنها الجماعة القومية. ولذلك، كما تتطلع الأمة إلى خلق دولتها الواحدة التامة، تتطلع إلى خلق اقتصادها الواحد المشترك، بدون أن يكون نمة رباط سببي وحيد الإتجاه بين التطلعين.

الاقتصاد والدولة والأرض عوامل مترابطة فيما بينها ومتفاعلة جدلياً مع وجود الأمة، وبخاصة في مرحلة نشوئها. الدولة في الولايات المتحدة الأميركية نجحت في استيعاب

فجاءت خطوتهم وكأنها تأسيس للاستعمال الشائع في العصر الحديث لكلمة أمة.

وفي الواقع، لا يوجد بين منظري القومية في الفكر الحديث، الأوروبي أو العربي، سوى نفر قليل يجعل الدين مقوماً من مقومات الأمة الرئيسية. فوحدة الدين، أو المذهب، يمكن أن تكون مساعداً قوياً لتوكيد وحدة الأمة أو للتعبير عن نفسياتها، ولكن التجربة التاريخية تبين أن الاختلاف في الدين أو في المذهب ليس مانعاً مطلقاً يحول دون حصول وحدة الشعب القومية. الأمة الألمانية والأمة الفرنسية والأمة الأميركية أمثلة واضحة على وحدة الشعب القومية، رغم الفوارق المذهبية. ومصر، سواء اعتبرناها أمة قائمة بنفسها أو اعتبرناها جزءاً من أمة، مثل آخر، بين البلدان المختلفة التي لا يزال الدين عاملاً قوياً فيها. وفي الحقيقة، يختلف تأثير العامل الديني في تكوين الأمم وفي حياتها بين منطقة وأخرى، بل بين أمة، وأخرى. ولكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حد يجعل وحدة الدين أو وحدة المذهب شرطاً لا بد منه لحصول الوحدة القومية.

والمستوى الأشد حساسية تجاه العامل الديني في حياة الأمم هو بالطبع المستوى السياسي. فالنزاعات الدينية تنتقل إلى المستوى السياسي بسهولة، وتكون في بعض الأحيان سبباً لانشقاق الدولة الواحدة، وفي بعض الأحيان سبباً لبعض الامتيازات السياسية في الدولة الواحدة، بحكم الواقع أو بحكم القانون. لكن، كما أن الدين ليس مقوماً جوهرياً من مقومات الأمة، كذلك الدولة، فهي شأن سياسي، قد يتطابق مع واقع أمة معينة، فتكون الدولة عندئذ دولة قومية، وقد لا يتطابق، فتكون الدولة عند ذاك دولة اتحادية أو امبراطورية أو متعددة القوميات أو غير ذلك. والانتماء إلى دولة معينة يسمى الجنسية، أو التابعة، إذا كان المقصود هو مجرد الوصف والتصنيف، ويسمى المواطنة، إذا كان المقصود هو الفاعلية السياسية والحقوقية. إلا أن العلاقة بين الأمة والدولة لا تنتهي عند القول بأن عدم وجود الدولة القومية لا يعني عدم وجود الأمة. فالدولة تلعب دوراً جدلياً في قضية تكوين الأمة ومصيرها. بعبارة أخرى، الأمة تخلق الدولة القومية بقدر ما تعمل الدولة على بلورة شخصية الأمة وتنظيمها وإنمائها وحمايتها. فالأمة ليست معطى اجتماعياً يستطيع البقاء والتطور بمعزل عن البعد السياسي. وإذا كان تعريف الأمة بالدولة غير مقبول من الوجهة النظرية، فالنظرة الجدلية إلى تاريخ الأمم لا تستطيع تجاهل الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة في إظهار

شائعين زمن الثورة الفرنسية. ومن الكتاب العرب المعاصرين، اشتهر ساطع الحصري بدفاعه عن اللغة كمقوم أول لكيان الأمة. ولكن، إذا كان لا بد من الاعتراف بالأهمية الحاسمة لعامل اللغة في ربط الناس بعضهم مع بعض وفي توحيد طرق تفكيرهم وتعبيرهم، فإنه يصعب قبول التبريرات الميتافيزيقية التي تصاحب التصور اللغوي للأمة والتي تجعل من كل لغة تجلياً لروح أو عبقرية معينة، وبالتالي لوجه خاص من صورة الطبيعة أو الله، كما يصعب قبول الاستنتاج القائل بأن وحدة اللغة تشكل قوام الانتماء القومي. إن وحدة اللغة عامل ضروري لتوحيد أداة التفكير والتعبير أي لتشكيل الوحدة الثقافية. ولكن اللغة وحدها لا تقرر وجود أمة بعينها ولا تميزها عن غيرها من الأمم. فقد تكون اللغة واحدة، وتدخل عوامل أخرى كالجغرافيا أو التاريخ أو غير ذلك وتقسّم الناطقين بها إلى جماعتين منفصلتين أو أكثر. لنعبر في هذا الصدد عالم اللغة الانكليزية وعالم اللغة الاسبانية. وفي واقع الأمم اليوم، أم لا تتوفر فيها وحدة اللغة، هذا إذا صح أن وحدتها القومية موجودة حقاً بتميز عن وحدتها السياسية. ويلجأ علماء الاجتماع للدلالة على الجماعات البشرية من حيث هي جماعات تتميز باللغة، وبالتالي بالثقافة، إلى لفظة الإنثنية. لكن هذه اللفظة تشمل لدى بعض الباحثين أو الكتاب على معنى الأصل والمنشأ، وأحياناً الأصل العرقي. مما يزيد في البلبلة والاضطراب. وبصورة عامة، يمكن القول ان اللغة الواحدة تشكل مقوماً من مقومات الأمة إذا توفرت شروط معينة كالاتصال الجغرافي أو بالأحرى العمراني ومقومات أخرى كالتاريخ المشترك أو إرادة العيش المشترك.

وإذ نصل إلى التاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك فإننا نصل إلى ما هو أبعد وأعمق من العناصر التي ذكرناها. فالتاريخ المشترك هو وحدة الحياة في الماضي، وهو أكثر من وحدة الذكريات. إنه التراث الذي يشعر أفراد الجماعة أنه تراثهم جميعاً، يرجعون إليه ويستعيدونه ويتماهون مع أبطاله ويستمدون منه رموزاً وقيماً علياً. ولكن حتى يصبح التراث تراثاً مشتركاً، لا بد من أن تكون الجماعة القومية قد عبرت بشكل ما عن وحدتها. وهذا التعبير يظهر في أغلب الحالات بواسطة اللغة والدولة. فالتاريخ المشترك الذي هو مقوم للهوية القومية ليس التاريخ الذي هو موضوع جدل على الصعيد الايديولوجي، وإنما هو التاريخ الذي يشعر بثقله وتأثيره القسم الأكبر من الشعب. فإذا كان الشعب منقسماً من حيث تصور الماضي والارتباط به، فذلك دليل على أن وحدته غير محققة

جماعات كثيرة الإختلاف فيما بينها وفي إدماجها في انتماء قومي أعلى من انتماءاتها الخاصة، بينما فشلت دولة الامبراطورية النمساوية المجرية في تكوين أمة واحدة من مجموع رعاياها. والمهمة الملقة على عاتق الحركات التي حرّرت بلادها من الاستعمار في أفريقيا، وأقامت دولاً محل المستعمرات، هي أن تنشئ الأمة وتبنيها بواسطة الدولة. وهذا كله يعني أن الأرض أولاً، والدولة والاقتصاد ثانياً، شروط أو أسباب أو عوامل تؤثر في تكوين الأمة وتدخل كجزء لا يتجزأ منها، إذا تفاعلت إيجابياً مع مقومات أخرى تشكل هي الرابط الحقيقي بين أفراد الأمة وتحدد هويتهم الاجتماعية العليا.

لعبت الفكرة العرقية دوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن في إطار نظرية الأمة. وليس النازيون وحدهم هم الذين دافعوا عن وحدة العرق كمقوم أساسي للأمة. وفي حقيقة الأمر، يسود في مسألة العلاقة بين فكرة العرق وفكرة الأمة تشويش وإبهام كثير، بسبب غموض فكرة العرق من جهة وبسبب المواقف الايديولوجية منها، سواء المواقف المؤيدة أو المستنكرة، من جهة أخرى. وما يمكن قوله بدون تعصب أو تحيز هو أن الأبحاث العلمية حول تصنيف البشر إلى اعراق، محددة بخصائص بيولوجية، لا تسمح بالاستنتاج القائل بأن الفوارق العرقية بين الناس هي أساس الفوارق في المواهب والقدرات النفسية بينهم، ولا بالاستنتاج القائل بأن الأمم القائمة إنما قامت بسبب وحدة الرابط العرقي (أو وحدة الأصل أو وحدة السلالة أو وحدة الجنس). الأمم القائمة اليوم نتجت من تمازج، تفاوتت معطيات ونسب، بين قبائل وشعوب وجماعات مختلفة. وعليه، يمكن البحث عن الأعراق الموجودة في هذه الأمة أو تلك، في ضوء تعريف علمي مضبوط لمفهوم العرق، وعن العلاقات بينها وبين الظواهرات الملاحظة في حياة الأمة المدروسة، ولا يمكن القول في الوقت الحاضر بأن وحدة العرق مقوم من مقومات الأمة، ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن بعض الاعتقادات عن وحدة العرق أو وحدة الأصل لعبت دوراً سلوكياً عند بعض الشعوب في عملية تحديد الهوية القومية وتمييزها.

بعيداً عن العرق، تبرز اللغة، ومعها الثقافة. وقد تأسس التصور اللغوي الثقافي للأمة في كتابات المفكرين الألمان، أمثال هردر وتوفاليس وفيخته وشلاير مآخر، الذين عارضوا تعريف الأمة بالدولة والتزعة الكوسموبوليتية، وقد كانا

كمنظمة الأمم المتحدة، أن تحدّ من صلاحيات الأمم في علاقاتها بعضها مع بعض. ولكن مقاومة المبدأ القومي لا تزال قوية فعالة. وفي البلدان المتخلفة، نحاول فكرة الأمة أن تحقق الاندماج الاجتماعي والانتظام السياسي كما حققتها عند الشعوب المتقدمة، ولكن تقدّمها لا يسير في خط مستقيم مطرد، بسبب المقاومة العنيفة من جهة الإرث الاستعماري أو البنية الاجتماعية القبلية أو العوامل الدينية. وهذا كله يعني أن مرحلة ما بعد القومية لم تبدأ بعد فعلياً في تاريخ الكوكب الأرضي.

ناصر ناصيف

إضافة (1)

أرى أن لفظ «أمة»، شأنه شأن الكثير من المصطلحات المستعملة في الأبحاث الاجتماعية السياسية، هو مصطلح سياسي أصلاً، أي أيديولوجي صرف. وهو بالنسبة لفظ فضفاض يتسع لجميع أنواع المضامين التي يمكن أن تدافع عن نفسها لأنها تستند في الأساس إلى موقف سياسي يسعى إلى تبرير نفسه. وليس الاضطراب الحاصل في تعريف اللفظ والخلاف حوله سوى دليل إضافي على ما أذهب إليه. ولذا كان من الأجدي، ربما، الكلام على الأمة في نظر حزب معين أو مفكر معين وليس في الإطلاق.

موسى وهبه

إضافة (2)

منذ أكثر من ألفي سنة، استخدم مصطلح «أمة» ذو الأصل اللاتيني «Natio»، بمعنى دلالة التمييز عن الخصائص العرقية لعدة تجمعات بشرية مختلفة. وكان هذا يعبر عن الأشكال الأولية التي اكتسبتها تلك التجمعات البشرية، التي كانت تجمع فيما بين أعضائها، رابطة القرابة واللغة الواحدة والعادات المشتركة والايان الواحد.

وفي زمن لاحق، شمل المصطلح نفسه مكان منطقة جغرافية معينة، ثم شعوب دولة واحدة. وبقدر ما كان النظام الاقطاعي يتفسخ ويضمحل، ويتكون على أنقاضه النظام الرأسمالي الصاعد، بقدر ما كان يترسخ «الكيان» الجديد أي الأمة. فالأمة باعتبارها ظاهرة تاريخية، نشأت مع تشكل المجتمعات البشرية، فكونت منذ البداية بنية اجتماعية معقدة التركيب، يتألف جوهر محتواها وخصائصاتها من عدة

وأن اندماجه لم يكتمل. وفي الحقيقة، إن مسألة التاريخ مسألة كثيرة التعقيد والغموض، وهي تتداخل مع مسألة إرادة العيش المشترك. ففي الحياة القبلية، لا تلعب إرادة العيش المشترك دوراً في تحديد الهوية القبلية وتمييزها، لأن معيار التحديد والتمييز للقبيلة سابق على إرادة أفرادها، والعصبية القبلية، المبنية على وحدة النسب، حقاً أو وهماً، لا تقوم أليتها على مبدأ الإرادة، ولا تترك له محلاً واسعاً. أما الإنتماء القومي، فإنه أقل وضوحاً وحسماً من الانتماء القبلي، إذ أنه يتكوّن تاريخياً بالتأليف بين مجموعة انتماءات ويتأثر بعمق بالإرادات الجماعية ونزاعاتها ونتائج نزاعاتها. فالأمة جماعة كبرى تتكوّن على مراحل، وتبني نفسها باستمرار. ولذلك يلعب مبدأ إرادة العيش المشترك دوراً مستمراً في حياتها، بحسب ما تقتضيه طبيعة المرحلة التي تجتازها. كل أمة، مهما بلغت درجة الاندماج فيها بين الجماعات التي تكوّنت منها، تحتاج إلى العمل المستمر لاحتواء نزاعات بعض أجزائها من أقليات أو أقاليم أو غير ذلك. وبالطبع الأمة التي لا تزال في أطوار التكوين والتكامل تواجه مسألة إرادة العيش المشترك بحدة وبشدة لا نجددهما في وضع الأمة المكتملة نسبياً. وذلك، لأنها تسعى إلى ما حققته هذه الأخيرة؛ أي إظهار شخصية واحدة وطابع واحد فوق الجزئيات التي فيها.

وفي الواقع، تتجمع آثار إرادة العيش المشترك والتاريخ واللغة وسائر المقومات أو العوامل في ظاهرة لا سبيل إلى نكرانها وهي ما يسمى بالشخصية القومية أو بالطابع القومي. قد يختلف الباحثون حول العناصر التي يتشكّل منها الطابع القومي الفرنسي، تعداداً وترتيباً، ولكنهم لا يختلفون كثيراً أو جذباً حول وجوده. لكل أمة مجموعة من الخصائص والمزايا، الفيزيائية والنفسية، تطبع الغالبية من أعضائها، إن لم تطبعهم جميعاً، وتتحول سلوكياً إلى أدلة موضوعية على وحدة انتمائهم بالنسبة إلى أنفسهم وإلى أعضاء الأمم المختلفين عنهم. ومهما كانت وجوه الإنتماء الموضوعية قوية وثابتة، فإن الشعور بوحدة الانتماء شيء أساسي في عملية الانتماء ككل. بعبارة أخرى، الوعي القومي جزء لا يتجزأ من عملية إثبات وجود الأمة وبنائها المستمر.

الثورة التي حدثت، ولا تزال، في تاريخ الإنسان الاجتماعي تحت شعار فكرة الأمة لم تصل بعد إلى مراحلها الأخيرة. لقد تخلّلت وحدة الأمة في البلدان الصناعية بسبب الانقسامات الطبقيّة، ولكن الأمة بقيت الحقيقة العليا والمرتكز الأساسي للدولة. وحاولت المنظمات العالمية،

عناصر ، أهمها ، وحدة العوامل الاجتماعية والعرقية ، وما يماثلها من عوامل موضوعية وذاتية .

أما الأمة ، بمحتواها المعاصر ، فهي حسب وجهة نظر الماركسية - اللينينية ، قد ظهرت في عصر نشوء الرأسمالية . ولقد تمكن مؤسسو الماركسية - اللينينية ، من وضع نظرية جدلية - مادية لموضوعة الأمة ، متكاملة الجوانب . فقد طور كل من كارل ماركس «Karl Marx» وفريدريك أنجلز Friedrich Engels الأسس المادية - الجدلية لنظرية الأمة والعلاقات القومية . وانطلاقاً من استيعابهما التام للمستجدات التي أفرزتها الرأسمالية الصاعدة ، حدّدا عوامل جوهرية تقوم عليها نظرية الأمة ، هي التالية :

أ - إن الطابع القومي بعلاقته مع نشوء واستتباب التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية يصبح السمة الحتمية للتطور الاجتماعي مع التأكيد على «تاريخية» هذا الطابع ، أي حتمية زواله في فترة زمنية متقدمة في تطور المجتمعات البشرية .

ب - الدور الحاسم الذي تلعبه العوامل الاقتصادية ، خاصة «الحياة الاقتصادية المشتركة في تكوين الأمة واستمراريتها» وأيضاً في تطوير العلاقات القومية .

ج - التأثير الفعال للعوامل الطبقة ، وفي مقدمتها تأثير الأهمية البروليتارية ، والقومية البرجوازية على تطور العلاقات القومية .

د - الأهمية الكبرى لعوامل وحدة اللغة والأرض المشتركة في تشدد الأمم .

هـ - إن الثقافة القومية ، والوعي القومي ، والسماوات القومية الخاصة ، هي عوامل ذات تأثير محدد في تطور الأمم ، وعلى علاقة التأثير والتأثير المتبادلة فيما بينهما ، في مجتمعات التناقض الطبقي التنافسي .

أما مساهمة لينين Lenin فقد كانت نقلة نوعية متقدمة في تطوير نظرية ماركس حول الأمة . ومحور هذه المساهمة هو تأكيد لينين على الجوهر الاجتماعي لمفهوم الأمة ، وضرورة توضيحه بدقة ، من أجل تحديد العلاقة الصحيحة بين ما هو قومي وما هو عرقي . برز اهتمام لينين هذا ، أثناء مناقشته ودحضه لأفكار «الشعبيين الروس» الذين اقتصر مفهومهم للأمة فقط على الظواهر العرقية ، حيث اعتبروها مستقلة ومنفصلة تماماً عن العمليات «Prozesse» الاجتماعية ، وعن مسألة الطابع التناقضي للعلاقات الطبقة داخل الأمة . إن موقف لينين المغاير تماماً لأفكار «الشعبيين الروس» ، أكد على أن لاكتشاف وتحديد موقع ودور

الطبقات والصراع الطبقي ، أهمية فائقة ، لا بل حاسمة ، في عملية تبلور الجوهر الاجتماعي للأمة . واعتبر لينين ، ان واقع تكوّن الروابط القومية ، لم يكن إلا واقع تكوّن الروابط الاجتماعية ذاته ، ولذلك فإنه لا يمكننا تحديد مصطلح الأمة حين نفصله ، وبشكل تجريدي مصطنع عن التناقضات الفاعلة بين الطبقات الاجتماعية المؤلفة للأمة . وفي معرض تعليقه لهذه القوى ، برهن لينين على أن «المشاعر الوطنية ليست ظاهرة مستقلة ، بل هي مرتبطة عضواً بالمصالح الحقيقية للبرجوازية التجارية والصناعية» . أما ما يتعلق بالعلاقات القومية ، فقد أكد لينين على أن اختلاف التركيب الاجتماعي للأمم يؤثر في تلك العلاقات ، تأثيراً مباشراً .

وبقدر ما يحتدم فيه الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية ، بقدر ما تصبح فيه مسألة تحديد جوهر الأمة والعلاقات القومية ، المسألة الرئيسية في الصراع الايديولوجي بين الماديين والمثاليين ، بين الثوريين والانتهازيين ، هذا مع العلم ان هذا الصراع قد اتخذ طابعاً عالمياً . ومن خلال تبياناه للمحتوى الاجتماعي للأمة وللحتمية القومية ، وما يتعلق بها في المرحلة الرأسمالية ، من تناقضات طبقية ، أظهر لينين اهتمامه الشديد بموقع ودور الأهمية وتطورها ، وبالصراع ضد التعصب القومي . ويعود اهتمام لينين هذا الى سببين رئيسيين : الأول ، هو دور كلّ من الأهمية والقومية في الصراع المحتدم باطراد بين الايديولوجيا البروليتارية والايديولوجيا البرجوازية . وثانياً ، بسبب الطرح الانتهازي لبauer ، الذي كان يدعي ماركسية نظريته حول الأمة ، بينما لم تكن سوى نظرية مثالية تماماً ، أو كما قال عنها لينين بأنها «النظرية النفسانية» «psychologische» للأمة .

وكما هو معروف ، فقد أنكر أوتو باور Otto Bauer السمة التاريخية للأمة ، بينما أكد لينين ، وبصفة خاصة على هذه السمة ، وكرر تأكيده هذا أثناء أبحاثه التي أجراها حول شروط نشوء وتطور الأمة ، وتمكّن بالتالي من البرهنة على حتمية ذوبان الأمم بين بعضها البعض في مستقبل لاحق .

أما السماوات الأخرى ، مثل اللغة ووحدة الأرض ، فقد جاء على ذكرها كل من باور وك. كاوتسكي K. Kautsky . ولكن لينين كان أول من أعطاهما حقها في البحث المعمق وكشف عن ميزاتها الأساسية . فإلى جانب أن اللغة عند لينين هي من أهم العوامل العرقية ، فإنه ركّز على توضيح دورها الاجتماعي خلال نشوء وتطور الأمة . هذا الدور الاجتماعي للغة كان مستحيلاً لو أنها في المرحلة الانتقالية ، أي مرحلة

نظرية الأمة، تبرز في وقتنا الراهن ضرورة التأكيد مجدداً على العناصر الأساسية لتعريف الأمة.

أولاً: الأمة هي جماعة نشأت تاريخياً. وطالما انها « ظاهرة » تاريخية، فإنها ليست أزلية الوجود، وانما هي « كيان » مؤقت، ينتهي بانتهاء مسبباته التاريخية.

ثانياً: إنطلاقاً من تعريف الأمة المُحدّد، لا بد من التأكيد على تفاوت أهمية ما يتضمنه هذا التعريف من سمات جوهرية، وبالتالي خطأ التساوي فيما بينها، إن كان من حيث الأهمية، أو من حيث التأثير. وفق هذا المنهج، نستنتج، أن الحياة الاقتصادية المشتركة هي السمة الأساسية المُحدّدة، بينما بقية السمات وما تفرزه من دلالات، تخضع لنسبية واضحة من حيث التأثير والأهمية.

ثالثاً: « إن وقتنا الراهن يتطلب المزيد من توضيح موقع ودور النفسية القومية «National psychologic». هذا يعني عدم صحة إقتصاره فقط على خصوصيات الثقافة القومية لكل أمة، بل يجب أن يشمل أيضاً الوعي الاجتماعي ونمط الحياة السائدين، بالإضافة الى تجسيده للأخلاق والعادات والتقاليد. هذا مع التأكيد على طبقية هذه الجوانب المتعددة المؤلفة لمفهوم النفسية القومية، وخطأ النظرة القائلة « بحيادها الطبقي ».

يتمحور مفهوم الأمة في الايديولوجيا البرجوازية حول تيارين رئيسيين:

الأول، ينطلق من المثالية الموضوعية، حيث ينفي تماماً طابعها الاجتماعي، ويرد سماتها المختلفة الى مصدر أساسي واحد، هو، العوامل العرقية. ويعتبر ان الحياة الثقافية - الايديولوجية للأمة هي فوق الطبقات (أي نفسي طابعها الطبقي)، ليعلن انها نتاج مباشر لأحاسيس ونفسية ووعي أبناء الأمة.

التيار الثاني، هو الذي يشكك بكون الأمة حقيقة موضوعية، ويحاول، إنطلاقاً من مواقع المثالية الذاتية، البرهان على أن الأمة هي وجود أنتجه الوعي الإنساني.

لكلا التيارين المناقضين للنظرية الماركسية - اللينينية، هدف رئيسي هو، سلخ مفهوم الجماعة القومية عن العمليات الحياتية الحقيقية الجارية (أي الواقع الطبقي)، والبرهنة على عدم القدرة على معرفة ورصد هذه العمليات، وبالتالي رد الأمة الى فكرة واحدة تقوم على دعائمين هما: الوعي والنفسية. حول هذا الهدف الرئيسي تتمركز محاولات البحثة

الانتقال من الشعوب الى الأمم، لم يطرأ أي تغيير أو تحول. في إطار هذه العلاقة الجدلية (تطور اللغة ودورها الاجتماعي) حلّل لينين أيضاً المتغيرات اللغوية في مرحلة حول الرأسمالية مكان التشكيلة الاجتماعية الاقطاعية، وأثبت أن توحيد اللغة أمراً محتملاً، وأنه سيطراً عليها تحولات نوعية، ومن ثم، فإنها ستتطور لتصبح لغة الأدب.

أما موقف لينين من باور المنطقة الجغرافية في نشوء وتطور الأمة، فقد كان أيضاً مغايراً تماماً لمواقف باور وكاوتسكي. فقد أدان وبشدة محاولات باور القائلة بأن الأمة وجود ليس له أية علاقة بشرط المنطقة الجغرافية، أي انه اعتبرها وجوداً نوعياً خارج المكان.

أما السمة الاقتصادية، فقد نفى كاوتسكي أية علاقة لها بنشوء الأمة، بينما باور لم يشر اليها على الإطلاق، فقد اعتبرها لينين أهم السمات الجوهرية المحددة لنشوء وتطور الأمة. فأشار الى انه من خلال تنشيط الروابط الاقتصادية ونشوء (تكوّن) السوق الداخلية تزداد لُحمة الأمة ويتحدّد كيانها. وحيث تكون الحياة الاقتصادية المشتركة، بالنسبة للينين، إحدى العوامل المكوّنة للأمة، فإنه يعتبر، ان الدولة القومية هي أيضاً أحد أهم الشروط المساهمة في نشأتها وتطورها. ولكن الدولة القومية، بالنسبة للينين هي عامل أفرزته المتطلبات الاقتصادية، لهذا يجب التركيز على ضرورته الاقتصادية. هذا بالإضافة الى اعتبار لينين، أن أهمية الدولة القومية، ليس في وجودها فحسب، بل، وهذا هو الأهم، في تكاتف وتضامن أبناء الأمة في النضال لإنشائها.

عند مراجعتنا للأعمال النظرية، التي خلفها لينين، نجد انه قد حدد منهجياً السمات الجوهرية للأمة البرجوازية، كما يلي: اللغة، الأرض (المنطقة الجغرافية المشتركة)، الطابع التاريخي، ثم الأهم، وهي السمة الاقتصادية. وفق هذا المنهج يكون لينين قد كشف وبعقرية عن السمات الجوهرية للأمة، وفي نفس الوقت، يكون قد ميّزها عن بقية الانماط التاريخية الاجتماعية للجماعات البشرية.

إذن، انطلاقاً من الارشادات المعينة، التي خلفها مؤسس الماركسية - اللينينية فمكّن ج. ف. ستالين J. W. Stalin، في عام 1913، من صياغة تعريف الأمة كما يلي:

« الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، نشأت تاريخياً على أساس الاشتراك في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة ». ومن خلال النقاش الدائر حول الأوجه المتعددة لمحتوى

المكان أو أن يحتل حيزاً محدداً في المكان. وقد كانت القضية كل جسم ممتد هي المثال الذي ضربه كانط Kant على القضية التحليلية، وهي القضية التي يكون محمولها تحليلاً لتصور الموضوع أو يكون جزءاً من معنى الموضوع، وتكون هذه القضية صادقة دائماً لأنها بمثابة تعريف للجسم سواء كانت توجد أجسام في الواقع أو لا توجد. لكن أول من أعلن بوضوح أن الامتداد ماهية المادة هو ديكارت Descartes. وكان مهتماً بالمادة في الكون بالاجمال لا بوصف الجسم الجزئي كالقلم أو المنضدة الخ. ومن ثم فالمادة والامتداد والمكان كلمات مترادفة، وبالتالي ينكر ديكارت وجود الخلاء. ولم يهتم ديكارت بتحليل تصور الأجسام الجزئية وكيف يباين جسم من آخر، ذلك لأنه أراد النظر إلى المادة لا كما ينظر إليها العالم الطبيعي وإنما كما ينظر إليها العالم الرياضي. لا تعني المادة عند الرياضي إلا الأبعاد التي تحتلها في الفراغ ولا يعني ذلك أن ديكارت يتجاهل علم الطبيعة، فقد كان من أساطينه في القرن السابع عشر، وإنما اتخذ هذا الموقف بالنسبة لتصور المادة.

وقد رأى جون لوك أن الامتداد ليس هو الصفة الاساسية الوحيدة للجسم الجزئي، إذ يضاف إلى الامتداد الشكل والصلابة والحركة والسكون، وسأها الصفات الأولية للأجسام في مقابل الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والصوت والرائحة والملمس. ورأى لوك أن هذه الصفات الأولية تؤلف ماهية الجسم، لا يوجد الجسم إلا بها، وإذا زالت زال وجوده، وإن هذه الصفات لها وجودها الموضوعي مستقلة عن ادراكنا لها. ومما هو جدير بالذكر أن نظرية التمييز بين الصفات الأولية والثانوية تعود إلى روبرت بويل وإن كان ديموقريطس الفيلسوف الإغريقي القديم أول من أدرك التمييز في غموض.

وقد اعترض لايبنتز ونيوتن على جعل الامتداد ماهية المادة أو الاجسام الجزئية. إذ رأى الأول أن القوة Force هي ماهية الجسم لأن الامتداد والحركة يفترضان القوة أو الميل إلى الحركة والاستمرار فيها، والامتداد هو المظهر الحسي للقوة. أما نيوتن فقد رأى الكتلة Mass والجاذبية Gravity والقصور الذاتي Inertia هي الخصائص الاساسية العامة لكل جسم.

ولا بأس من الإشارة إلى أن النظرية الذرية المعاصرة ترى الكتلة والطاقة والشحنة الكهربائية والوضع المكاني واتجاه الحركة هي الخصائص الأساسية للذرة، بحيث يصبح الامتداد

البورجوازيين للوصول بالتالي إلى تكذيب مقولة الطابع التاريخي والاجتماعي للأمة.

لم تقف اجتهادات الفكر الماركسي - اللينيني، عند تعريف ستالين للأمة، بل استمرت بالتواصل مع استيعاب هذا الفكر الحي لكل المتغيرات النوعية في عصر سريع تطور. هذا بالإضافة إلى أن أهمية نظرية الأمة، لا تكمن فقط بمدلولها الايديولوجي، بل أيضاً بدورها الفعال، في النضال السياسي لمصلحة قوى التغيير والاشراكية. بالارتباط الوثيق مع هذا المنحى للفكر الماركسي - اللينيني، نقف في وقتنا الراهن أمام تعريف آخر للأمة يستجيب أكثر لمتطلبات التغيير الحاصلة في وقتنا الراهن. هذا التعريف هو:

«الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، تألفت تاريخياً على شكل تطور اجتماعي نشأ على قاعدة الحياة الاقتصادية المشتركة، بالارتباط الوثيق مع وحدة الأرض واللغة المشتركة، وخصوصيات الثقافة والوعي والنفسية القومية». هذا التعريف المعاصر يعكس عدة عناصر فكرية - سياسية هي:

أولاً: التأكيد مجدداً على صحة المقولة اللينينية، بأن الأمة هي نتاج للتطور الاجتماعي.

ثانياً: إن سمة الحياة الاقتصادية المشتركة، هي السمة الأساسية المحددة في نشوء وتطور الأمة.

ثالثاً: يوضح وبشكل قاطع، على أن بقية سمات الأمة، لم تنشأ من ذاتها ولا تبقى بفعل ذاتها، وإنما بارتباطها الوثيق مع سمة الحياة الاقتصادية المشتركة.

رابعاً: يتضمن هذا التعريف، عناصر جديدة، ويعتبرها سمات أساسية هي، خصوصيات الثقافة، والوعي السائد، والنفسية القومية، حيث تعبر هذه العناصر في مجموعها وبدقة عن نماذج الحياة الفكرية للشعوب.

غسان الزين

إمتداد

Etendu
Extension, Extent
Ausdehnung

الامتداد صفة جوهرية للمادة أو لأي جسم جزئي، والمقصود بها أنه يجب أن يكون لكل جسم أبعاد ثلاثة في

بأذى من قبل من يوجه إليه الأمر فيما لو لم يعمل على تنفيذ ما يأمره به.

يجب التمييز هنا بين الأوامر القسرية المدعومة بالتهديد والأوامر السلطوية. إن الأوامر التي من النوع الأخير تفتقر وجود مؤسسة أو منظمة هرمية، كمؤسسة الجيش مثلاً، حيث يكون لشخص سلطة على الآخرين ضمن إطار هذه المؤسسة أو المنظمة بحكم مركزه فيها. الأوامر التي يصدرها القائد إلى جنوده، مثلاً، هي أوامر من هذا النوع. إن أوامر من هذا النوع، وإن اتخذت أحياناً طابعاً قسرياً، ليست أوامر قسرية في جوهرها. أن يأمر شخص من مركز سلطة هو أن يمارس سلطته على الآخرين، لا أن يمارس قدرته على إلحاق الأذى بهم. ولكن عندما يكون الأمر من النوع القسري، فقد لا يكون لمن يأمر أي سلطة على من يوجه إليهم الأمر، ولكن من الضروري أن يكون في وضع لا يسمح لهم بالشك في قدرته على إيدائهم حتى يضمن طاعتهم له.

يتخذ الأمر في حالات كثيرة طابعاً شرطياً. والأمر الشرطي هو الذي يتخذ الصيغة «إذا أردت كذا وكذا، افعل كذا وكذا!». الأوامر القسرية هي حتماً شرطية. إذا صوب شخص مسدساً إلي وقال «اعطني مالك»، فهو في الواقع يحاول أن يقول لي: «إذا أردت ألا يلحق بك أي أذى، أعطني مالك!». يتخذ الأمر طابعاً شرطياً أيضاً عندما يكون في شكل تحذير أو نصيحة. فالطبيب الذي يقول لأحد مرضاه «ابتعد عن الأطعمة الدسمة!»، بقصد في الواقع أن يقول له «إذا أردت المحافظة على صحتك، ابتعد عن الأطعمة الدسمة!». أما الأوامر السلطوية فهي ليست شرطية، بل جازمة. فالقائد الذي يأمر جنوده: «تقدموا إلى الأمام!»، يتوقع منهم أن يطيعوه فقط لأن له سلطة عليهم. فما يطلبه منهم، إذن، هو أن يفعلوا ما يأمرهم به فقط لأنه يأمرهم به.

يدعى البعض، كالفيلسوف كانط، مثلاً أن الأوامر الأخلاقية هي من النوع الجازم أو المطلق. وهذا يعني أن الأمر الأخلاقي يحضنا على القيام (أو الامتناع عن القيام) بفعل معين بغض النظر عن النتائج. ولكن لا يبدو أن الأوامر الأخلاقية قابلة لأن تكون مطلقة. والسبب في ذلك هو أنه بالنسبة لأي أمرين أخلاقيين على الإطلاق، ما يحضني الأول على فعله أو عدم فعله قد يتعارض مع ما يحضني الثاني على فعله أو عدم فعله في وضع معين. لنأخذ، مثلاً، الأمر الأخلاقي «لا تكذب!»، والأمر الأخلاقي «لا تؤذ غيرك!»، بإمكاننا هنا أن أتصور وضعاً يكون فيه الكذب هو الطريقة

أو الوضع المكاني أحد الخصائص وليس الخاصة الوحيدة للمادة.

محمود فهمي زيدان

أمر

Ordre-impératif

Order-Imperative

Befehl

يوجد شرطان أساسيان يجب توفرهما في جملة ما حتى نعتبر هذه الجملة دالة على أمر. الأول هو أن تستعمل هذه الجملة من قبل شخص معين للتعبير عن رغبة لديه في أن يقوم شخص آخر (أو يمتنع عن القيام) بفعل معين. الثاني هو أن يستهدف الشخص الأول من وراء استعماله لهذه الجملة جعل الشخص الثاني (أي الشخص الذي يوجه إليه الأمر) يقوم (أو يمتنع عن القيام) بالفعل المعني. عندما أقول لشخص «أعطني الكتاب!» فلا شك أنني أعبر عن رغبة لدي في أن يسلم الكتاب إلي. ولكن ليست غايي من وراء استعمال الصيغة الأمرية، هي أن أعلن عن هذه الرغبة، أو، بصورة أكثر تعميماً، أن أعطي معلومات من أي نوع عن ذاتي. إن غايي بالأحرى هي أن أحقق الرغبة التي أعبر عنها بواسطة استعمال الصيغة الأمرية؛ أي أن أجعل الشخص المخاطب يسلمني الكتاب المعني. إذا دمجت الآن الشرطين السابقين، يصير بإمكاننا أن نعرف الأمر على أنه تعبير عن رغبة شخص معين في ضرورة قيام شخص آخر (أو ضرورة امتناعه عن القيام) بفعل معين.

يتخذ الأمر اشكالا كثيرة. فقد يجيء الأمر بشكل تحذير، كما في قول الطبيب لمريض مصاب بالسكري «ابتعد عن الحلويات!»، أو بشكل نصيحة، كما في قول شخص لصديقه «لا تقل الوظيفة المعروضة عليك!»، أو قد يكون الأمر مجرد طلب عادي، كما في قول لي لزوجتي «اغلقي الباب من فضلك!»، أو قد يكون التماساً للرحمة، كما في قول وليد لأبيه «لا تضربني!». في الحالات التي يكون فيها الأمر مجرد تحذير أو نصيحة أو طلب أو التماس، لا يتخذ الأمر طابعاً قسرياً. فالأمر لا يتخذ هذا الطابع في الواقع إلا حيث يكون مدعوماً بالتهديد، فيكون واضحاً للشخص الذي يوجه إليه الأمر أن الاحتمال كبير أن يصاب

ثالثاً. فهو ذاته من يقول. وما يقوله أنا فإنما يقوله لغيره، بقوله لقائل آخر. بذلك يبرز لنا أنا كعنوان أعلى لمركّب علائقي يتمحور فيه أنا والآخِر والموضوع.

في هذا المركّب العلائقي يتم أنا بطابعين رئيسيين: لطابع الأول يميز أنا من حيث كونه أحد الأقطاب لمحورية في هذا المركّب العلائقي. فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر آخِرُه هو أو الآخر بالنسبة إليه. أما الطابع الثاني فيميز أنا من حيث كونه مبدأ وحدة هذا المركّب طلاقاً. الطابع الأول يتبدى على الصعيد التجريبي فيما يتعيّن تفكير الطابع الثاني على صعيد منطقي متعال: منطقي من حيث وحدونه وهويته، ومتعال من حيث مبدئيته أو أوليته القبلية.

على الصعيد التجريبي ينخرط أنا في مجمل أحوال منحوره العالمي في مركّب تعلقه بالآخر وبالموضوع بحيث لا يمكن سلخه عنها. هنا لا يُفهم أنا من حيث انخراطه العالمي في المركّب العلائقي المذكور إلا بصفته فعلاً وانفعالاً. أي أن امتناع سلخه عن عالمية مركبه العلائقي يقابله احتجابه اللامتناهي كجوهَر (قائم بذاته) عن هذا المركّب العلائقي بالذات.

أما على الصعيد المنطقي المتعالي فالأنا يتعالى حتى على مجمل مركّب تعلقاته. إذ ذاك فهو لا يتعالى فقط على موضوعه، بل على ذاته هو بصفته قطباً محورياً في المركّب العلائقي الذي يميز بنيته وحركته الداخلية. من تعالي أنا المتعالي على أنا التجريبي بوصف هذا الأخير قطباً محورياً في مركّب علائقي يربطه ماهوياً بموضوع وبقائل آخر، قلت من هذا التعالي الذاتي، كون أنا، في المرتبة العليا، وعياً ذاتياً متعالياً. هنا أنا مبدأ الفاعلية اطلاقاً، بل هو مبدأ ينائي كلا الفعل والانفعال على حد سواء ليكون، بالنهاية التجريدية، أساسها المطلق.

على صعيد وصفي صرف يبدو أنا، من حيث كونه وعياً ذاتياً، متسماً بحركية الدوران. هذا الدوران هو الوجه الآخر، أو الوجه الحركي لتعلق أنا بذاته، بل، من ثم، لتعلق أنا بموضوعه وبالأخر في مركّب علائقي. هذا التعلق الذاتي في بنية أنا مكن لصعوبات مختلفة وإشكالات شتى من شأنها أن تعنري طريق أنا باتجاه مفهوميته وفهمه الذاتي. فلأن التعلق يُفهم عموماً كتعلق غيريّ أو كتعلق الشيء بغيره تشهد، كما نلاحظ، مسألة الوعي الذاتي في الفلسفات القديمة من يونانية وسكولاستية لاحقة ضموراً ملحوظاً.

الوحيدة لتجنب إلحاق الأذى بالغير، فهل علي أن أكذب هنا لتجنب غيري الأذى أم علي أن أقول الصدق غير عابىء بمن سيتأذى؟ من الواضح هنا أنه لا يمكنني أن أقول عليّ أن أقول الصدق بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج قلبي الصدق هنا خرقى للقاعدة الأخلاقية «لا تؤذ غيرك»، وكذلك لا يمكنني أن أقول هنا عليّ ألا أؤذي أحداً بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج استنكافي عن إلحاق الأذى بالغير خرق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب»، ولذلك فما عليّ أن أفعله في هذا الوضع يتوقف في التحليل الأخير على ما اعتبره النتيجة الأقل سوءاً. وهكذا يتضح أنه لا يمكن النظر إلى الأوامر الأخلاقية على أنها مطلقة إلا إذا افترضنا ما لا يصح افتراضه، أي افتراضنا أنه لا يمكن للأوامر الأخلاقية أن تتعارض عند التطبيق.

مصادر ومراجع

- Bohnert, «The Semiotic Status of Commands», Philosophy of Science, 1945.
- Cohen, J., The Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1963.
- Hare, R.M., «Imperative Sentences», Mind, 1949.
- Hare, R.M., The Language of Morals, Oxford, The Clarendon Press, 1952.
- Hart, H.L.A., The Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Ross, D., «Imperatives and Logic», Philosophy of Science, 1944.

عادل ظاهر

أنا

Moi-Je
I
Ich

الأنا في اللغة ضمير المتكلم. وهو، في الفلسفة، المتكلم ذاته. أنا، في الفلسفة، هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تندرج تحته مختلف أفعال الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله ولقائلته بالذات.

وعندما يُفهم أنا من خلال قائلته فإنه يرتبط، حكماً، ومن خلال قولته، بذاته أولاً، وبغيره ثانياً، بقوله أو مقوله

وبينذاتياً، إنجازاً ممكناً؟ بل ما هو معنى التوسط على هذا الصعيد؟

من خلال التوسط تتقوّم لحظة الغيرية التي لا يمكن لأية علاقة أن تنشأ بدونها. إذ ذاك يبرز الموضوع المتوسط لكل تعلّق ذاتي في الأنا كذلك اللحظة الغيرية التي تتلبسها الذات كشرط ضروري لتعلّقها الوعيوي بذاتها أو لتعلّقها بذاتها في الوعي الذاتي. ولأن اللحظة الغيرية تقوم على النفي تصبح الموضوعة ذاتها ضرباً من النفي والموضوع ذاته وليداً للسلب. من سلب الذات يتولد (يوضع) الموضوع فيأتي الموضوع سلباً للذات وعكساً لها. إذ ذاك تبدى غيرية الموضوع وذاتيته بأن. يبين الموضوع، من ثم، لا ذاتاً مذبذبة من شأنها، بالتالي، أن تتوسط علاقة الذات بذاتها فتتمكن الوعي الذاتي كعلاقة غيرية وذاتية بأن وتسبح عليه شكل حركية الدوران.

ثم إذا كان الموضوع هو اللاذات أو الذات ذاتها إنما منفية ومسلوبة ومعكوسة، أي، بكلمات أخرى، إذا كان الموضوع سلباً لإيجابية الذات فإنه أيضاً - ليكتمل نصابه - سلب لوحديتها وهويتها البسيطة. من هنا إن الموضوع الموضع لوحدية الذات هو لا ذات كثورية أو موضوع كثروي. والكثرة هنا لا حد لها، بل هي، بالضرورة، حركة لانهاية. إن كثورية العالم على هذا الصعيد تستنبط، إذن، من كونه موضوع الذات على صعيد شمولي صوري أو من كونه العكس السالب لإيجابية الذات ووحديتها الهوية على حد سواء.

من هنا إن عودة الذات عبر اللاذات (الموضوع الكثروي لانهاية) إلى ذاتها في الوعي الذاتي إنما هي، بالضرورة، عودة الذات إلى ذاتها من خلال كثورية الموضوع اللانهائي، بل من خلال عوائقية وسلبية كثورية الموضوع اللانهائي. إن كثورية الموضوع ومعقدته العوائقية (من خلال السلب) هي الوجه الآخر لوحدية الذات وبساطة هويتها (على صعيد الإيجاب). ووحدية الذات لن تعود إلى ذاتها كلاً مكتملاً في الوعي الذاتي إلا بقدر ما تصبح كثورية الموضوع اللانهائي موضوعاً مكتملاً للوعي.

بذلك يتبدى لنا أن عودة الذات إلى ذاتها في الوعي الذاتي إن هي إلا طريق تحرري يمرّ في كثرة عوائقية لانهاية والكثرة اللانهائية لا تنتهي. هذه العودة، إذن، طريق لانهاية يكتنفه أبداً خطر الانكسار والنقهر، وهي عودة، رغم انعقادها الدوراني المتكرر، لا تكتمل. من هنا مثالية اكتمال الوعي الذاتي وطوباوية انتهاء السلب

فأفلاطون يقول في حوار «خارميدس» (167d-e, 168a) إنه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعيّن من تعيّنات هذا الشيء. وأرسطو يداني أفلاطون على هذا الصعيد عندما يقول في «المتافيزياء» (راجع 1074b, 1072b) وفي «النفس» (راجع 429a 13-22) ما مؤداه أن المعرفة والادراك والتفكير أشياء لا يكون تعلقها بذاتها إلا على نحو جانبي.

وحتى في العصور الوسطى يبقى الوعي الذاتي مسألة غير معنونة نداني من خلال المسألة القصدية أو مسألة قصدية الادراك عموماً. إذ ذاك تندرج مسألة الوعي الذاتي، أو ما يسمى اليوم وانطلاقاً من القرن الثامن عشر بهذا الاسم، في إطار التفريق بين القصد الأول أو المباشر من جهة، وهو إدراك الأشياء الفردية والخاصة في الترابط الطبيعي، وبين القصد الثاني أو التأملي من جهة أخرى، وهو إدراك العام من المفاهيم والبنى التصورية أو التأمل بخصائص التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي.

في ضوء إشكالية تعلق الشيء بذاته وصعوبة اعتبار هذا التعلق الذاتي تعيّنًا من تعيّنات هذا الشيء تبرز أهمية الموضوع بصفته أحد الأقطاب التوسيطية في بنية الأنا العلائقية. بل إن علائقية هذه البنية (أنا - موضوع - آخر) تبرز أهميتها من خلال كونها الإطار البنوي العام لإمكانية الأنا إطلاقاً بصفته وعياً ذاتياً أو تعلّقاً ذاتياً متوسطاً.

في هذا المركّب العلائقي لبنية الأنا بصفته وعياً ذاتياً يعتبر الأنا ذاتاً، والأنا الآخر ذاتاً أخرى والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بينذاتية.

إلا أن الموضوع لا يتوسط، على هذا النحو، علاقة الذات بالذات الأخرى فحسب، بل أيضاً، وبالأولى، علاقة الذات بذاتها. من هنا أن حركية الوعي الذاتي المتممة بطابع دوراني إنما هي حركة الذات باتجاه ذاتها عبر تموضعها الموضوعي بحيث يتوسط هذا الموضوع كل علاقة بين الذات وذاتها على صعيد الوعي الذاتي وكل علاقة بين هذا الأنا والأنت على صعيد الوعي البينذاتي. هذا الدوران طابع يميز حركية المركّب العلائقي في الأنا: ضمندانياً وبينذاتياً. وبالرغم من أهمية فض مضامين العلاقة البينذاتية بالنسبة للوعي الذاتي فلا بد، في هذا المجال، من أن نحصر اهتمامنا في إطار العلاقة الضمنذاتية بين الذات وذاتها عبر توسطية الموضوع. فما هي، كما يجدر الآن السؤال، بنية الموضوع التي تؤهله لأن يتوسط علاقة الذات بذاتها ويجعل الوعي الذاتي، ضمندانياً

كطريق. ومن هنا تاريخية الوعي الذاتي كطريق تحرري لا نهائي. إذ ذاك فالأنا الوعي لذاته باستمرار تاريخية هو الكائن الذي يموت دائماً قبل اكتمال وعيه الذاتي، أو هو الكائن الذي يموت دائماً قبل أوانه.

انطوان خوري

إضافة

لم تتطابق أنا بوصفها نفساً مع الذات المفكرة بوصفها فكراً، إلا بعد تحولات طويلة في تاريخ الفلسفة. ويمكن بدرجة ما أن توصف مرحلة الفلسفة الحديثة - المعاصرة بأنها مرحلة الأنا المفكرة. لهذا يبدو العرض التدريسي لمفاصل تلك الأنا فعلاً لازماً للكتابة عنها ومتلازماً معها الأمر الذي استدعته هذه الاضافة.

1 - تداخلت الأنا في الفلسفات القديمة - الصينية والهندية والاربابية واليونانية - مع مفاهيم النفس والروح والعقل والفكر والشعور بالذاتية.

2 - اندمجت الأنا في الفلسفة العربية مع مبدأ الذاتية الانسانية وارتبطت مع النفس الناطقة دون مستويات النفس الأخرى. وبدت النفس اصطلاحاً أكثر عمومية من الأنا.

بذلك اقتربت الأنا من منطقة تطابقها مع التفكير بعد ارتباطها مع النفس الناطقة التي تحيل إلى النطق والمنطق حيث مملكة التجريد وملكتها بوصفها خاصة إنسانية. إلا أن الأنا تبدت وكأنها تابعة للعقل. لكأن العقل يحمل الأنا لا العكس. لأن العقل هو الحكمة الغريزية الكامنة في النوع الانساني العام بينما الأنا اندراج العام في الجزئي الخاص. باختصار يمكن القول بأن الأنا في الفلسفة العربية تأرجحت بين العقل والنفس. واقترباها من النفس أكثر من العقل يرجع إلى مطابقة العقل مع الروح كجوهر أول. على هذا النحو يمكن تخطيط خريطة البنية الشعورية للانسان كما يلي:

- الحس، مراحل الاحساس،

(الفارابي، فكرة الانتزاع).

- النفس، تراتب الشعور،

(الفارابي « نظرية النفس، كذلك ابن سينا).

- الأنا، الوعي الذاتي، مبدأ الهوية، كوجود - مفكر

(ابن سينا، برهان الانسان المعلق في الفراغ، وابن

طفيل حي بن يقظان).

- العقل، مراتب المعرفة،

(الكندي العقل جوهر أول ومبدأ الحقيقة، ابن ملكا

ومبدأ الاعتبار. ابن باجة من العام إلى المتوحد).

لكأن الأنا في الفلسفة العربية تمفصل انطولوجي - ابيستمولوجي معاً.

3 - مع نهاية عصر النهضة قدم ديكرات صيغة الكوجيتو - الأنا « أفكر إذن أنا موجود ». وقد ارتبطت الأنا المفكرة مع العقل مع الروح بوصفها الجزء الإلهي الخالد - الكامل في ثنائية الانسان. لهذا استدعت حركة الأنا المفكرة ضرورة الضمان الإلهي انطولوجياً وأبيستمولوجياً.

لكأن الكوجيتو ما زال في منزلة بين المنزلتين، منزلة النفس ومنزلة الروح - يتأرجح بين العقل الفطري - الروح.

4 - مع عصر العقل في القرن السابع عشر - كما تصفه المؤرخات الفلسفية - تضع الفلسفة قدمها على الأرض الثابتة لها. العقل جوهر أول - كما عرّفه الكندي قبلئذ - أي هو المبدأ الأولاني الذي لا يرتكز إلى ضمان سوى قدرته الذاتية. بذلك تطابقت الأنا مع العقل لتصبح الأنا المتعالي التي تحمل سلطة المعرفة والعلم. لا تخضع لغيرها والجميع يخضع لها.

5 - في ذروة عصر العقل ينقد العقل ذاته كما ينتقد التجربة. بذلك تمفصلت الأنا النقدية بين الأنا القبلية والأنا البعدية مع الفلسفة النقدية الكانطية. لأن الأنا النقدية داخل دائرة البسيكولوجيا - المتعالية. وسلطانها مشروط قليلاً وبعدياً بالحدود الممكنة للمعرفة. إلا أن الأنا مرتبطة مع بعد ثالث خارج حدود العلم الممكن لكنه داخل دائرة الوجود هو الروح. مما يعيد إلى الذاكرة الاحراج الديكارتي لكن بترتيب تقني أكثر دقة. بالنتيجة الأنا لا تصنع ذاتها، لكنها مركز وحدة الشعور الذاتي - عند كانط - في آن معاً.

6 - أطل عصر الديالكتيك ثانية مع فيخته بعد غيابه منذ أفلاطون. ويمكننا القول بأن عصر إلانا بدأ معه أيضاً. الأنا في نظرية العلم تضع ذاتها بذاتها كما تضع اللأنا - غيرها أيضاً. بذلك ظهرت الأنا المطلقة لأول مرة في الفكر الفلسفي. الأنا تضع الأنا، الأنا تضع اللأنا، الأنا تضع الأنا - اللا أنا معاً في الرفع الجدلي للحدين.

لقد اخترق فيخته الاحراج الديكارتي والكانطي والعصر الوسيط معاً. لقد رفع الأنا الى مرتبة الأنا المطلقة التي تتحول عندئذ إلى أناة توحد المعرفة مع الوجود وتلغي فصامات الثنائيات وثغراتها. فالأناة تحقق مشروع فلسفة العلم أو نظرية العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفياً ووجودياً.

7 - بما أن الأنا المطلق عند فيخته مركز نظرية العلم فهي

أخلاقية تدعو إلى اللأ أنانية وإِيار الغير اللذين يصبحان في منظورهما معلماً رئيساً من معالم الحياة الأخلاقية. من هنا دعوتها إلى توجيه المسلك والتصرف إلى خير الآخرين. أبرز من دعا إليها فلاسفة الأخلاق الانكليز أمثال لوك وهيوم وآدم سميث وشافيتسيوري وبنشام وسنسر. أما ترجمتها إلى الفرنسية فهي Altruisme وترجع إلى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت 1798 - 1857 الذي رأى بدوره ضرورة تغلب الإِيار على الأنانية وتفوق المشاعر الإِيارية المجتمعية على حب الذات.

وبالمقابل فإن الأنانية هي ترجيح كل القيم إلى الأنا. على الصعيد الأخلاقي الأنانية هي حب الذات والنزعة إلى المنفعة الخاصة. والأنانية، بالنسبة للبعض متأصلة في طبيعة الإنسان. من هنا قول هوبز 1588 - 1679 باتسام الإنسان في الوضع الطبيعي بنزعة أنانية بحيث ينتج عن ذلك « حرب الكل على الكل ». كذلك شوبنهاور 1788 - 1860 الذي يعتبر الأنانية الدافع الرئيس والأساسي في تصرف الإنسان والحيوان، فتصبح الأنانية في نظره الحافز إلى الكينونة والرفاء. أما شتينر 1806 - 1856 فيدعو إلى أنانية غير مقيدة وذلك انطلاقاً من نظرة فردية شيوعية فوضوية عبر عنها في كتابه الشهير « الفرد وملكه » 1845.

أما على صعيد المعرفة فتسمى الأنانية أنانية وهي النزعة الفكرية التي تقضي بكون الأنا الموجود الوحيد، أو، في حالة الاعتدال، بكون الأنا الموضوع الوحيد الذي تمكن معرفته. من هنا أن ديكارت رأى مهمة الفلسفة الأولى في القضاء على الأنانية.

انطوان خوري

إضافة

يعتبر تركيز ديكارت على الأنا Ego بوصفها قاعدة للمعرفة نقطة تحول لفلسفة النهضة وبوابة للفلسفة الحديثة. لذلك قال عنه هيغل بعدئذٍ: مع ديكارت تصل الفلسفة إلى الأرض الثابتة للمعرفة.

وقد وصلت الأنانية في نظرية المعرفة إلى أقصى ذروة ممكنة مع الفيلسوف الألماني فيخته حيث الأنا تضع الأنا واللأنا معاً في ثلاثة قوانين مشهورة. لا بد من التنبيه إلى التحولات الكبرى التي طرأت على الأنا في نظرية المعرفة بعد اكتشافات علم النفس المعاصر والمدرسة التحليلية تخصيصاً.

التحرير

داخل دائرة المعرفة. لكن الديالككتيك يتضمن علاقة معرفية - وجودية معاً كما يعترض هيغل على فيخته. ومن المتعذر اختراق الاحراج « الأنوي » هذا دون تحول نوعي للأنا نحو العقل موجوداً والوجود معقولاً. وترفع هذه العلاقة متحققة في الفكرة المطلقة. على هذا النحو يمكن رسم تبولوجيا علائقية متكاملة جدلياً بين العقل - المنهج - الوجود. هكذا أصبحت الأنا عقلاً - وجودياً مطلقاً.

8 - مع نهاية القرن التاسع عشر - بدأ عصر علم النفس ليرجع ارتباط الأنا مع النفس ثنائية. وتقدم نظرية فرويد التحليلية تمييزات الأنا والأنا العليا والهو. وتبدأ رحلة النفس بين أصابع التجربة المخبرية. لم تعد الأنا متعالية - عقلانية، كما لم تعد نفساً - خالدة - روحاً. إنما هي جزء من بنية الشعور الإنساني الواعي اللاواعي معاً.

9 - لكن الفلسفة لا تقبل التحديد التجريبي الجذري للأنا لأن ملكة العقل - الكوجيتو محمولة على قدرة عارفة أي قدرتها المتعالية - التجريدية. ويمكن القول بأن ظاهراتية هوسرل أقوى مواجهة فلسفية تدافع عن الأنا المتعالية أمام تيارات معاصرة تركز على معطيات علوم وضعية تتمتع بقوة تأثير مباشرة على حياتنا.

10 - لكن هوسرل توفي قبل نهاية الحرب العالمية الثانية. بالتالي لم يشهد مولد عصر الالكترون والكمبيوتر والفضاء الذي أنتج نموذجاً جديداً للأنا ممتداً في الآلية ومنعكساتها التي تحدث بافلوف عنها ببساطة منذ مطلع القرن.

باختصار نحن نشهد مولد الأنا الربوطية لإنسان الربوط الآلي الذي يثق بوابات العصر بعد أن اقتحم أبواب المنازل ودخل غرف حياتنا اليومية. مع ذلك ستستمر مواجهة الفلسفة مع تحولات الأنا لأن الفلسفة تمتعت دائماً بقدرة تمثل عصرها والنفاذ إلى الشرط الإنساني غير المستنفذ والمفتوح على أبعاد لا تقبل التكثيف في بُعد واحد.

محمد الزايد

أُنَانِيَّة/إِنِّيار

Egoïsme

Egoism-Altruisme

Egoismus-Altruismus

الإِيار هو إِيار الغير على الذات. والإِيارية نظرية

Production Production Produktion

وتوزيع الثروة المجتمعية، والفرز المجتمعي (طبقات، فئات)، والعلاقات المجتمعية للهيمنة والاستغلال، أو للتعاون المتكافئ.

وينفطر الإنتاج باستمرار في شكل تاريخي محسوس، كنمط إنتاج، يتميز بمستوى تطور معين لقوى الإنتاج وعلاقات إنتاج متطابقة تشكل الأساس لتشكيلة مجتمعية إقتصادية.

قوى الإنتاج

مجموع العوامل الذاتية المادية لعملية الإنتاج وتضافرها في إنتاج البضائع المادية. ويندرج في قوى الإنتاج البشر وقدراتهم، وخبراتهم الانشائية، ومهاراتهم في العمل، ومعارفهم، وكذلك وسائل الإنتاج، إلى جانب التكنولوجيا، وتنظيم الإنتاج، والعلم الناجم عن قوة الإنتاج. وتحدد قوى الإنتاج العلاقة الفعالة للجميع بالطبيعة، ومستوى تطورها هو مقياس سيطرة الانسان على الطبيعة.

وقوى الإنتاج توجد فقط في وحدة لا تنفصم عن علاقات الإنتاج المتطابقة التي تشكل معها نمط الإنتاج، المحدد تاريخياً. وأهم قوة إنتاج (أو قوة الإنتاج الرئيسية) لكل مجتمع هو الانسان، أي الشغيلة بقدراتهم المبدعة، ومعارفهم وتجاربهم. فبدونهم لا يمكن لعملية إنتاج - حتى المؤتمتة - أن تتم. ويرتبط تشغيل وسائل العمل بمعرفة البشر وبامكاناتهم وبقدر سيطرتهم على عمليات الطبيعة وتطبيقهم التكنيك تطبيقاً عقلياً. ولكن في الوقت نفسه ترتبط قدرات البشر ومعارفهم ومهاراتهم من جديد بوسائل الإنتاج القائمة وبمستوى قوى الإنتاج. فإن تطور قوى الإنتاج هو، خصوصاً تطور وسائل الإنتاج، والتطور الملازم للبشر أنفسهم، والمقياس لمستوى تطور قوى الإنتاج هو إنتاجية العمل.

فقوى الإنتاج هي العنصر الفعال المعبر في الإنتاج عن طبيعة عملية الإنتاج، التي هي في الوقت نفسه عملية إعادة إنتاج تنسجم حركتها المستمرة والمتغيرة، التي تتم أولاً داخل علاقات الإنتاج القائمة وتتناقض معها في النهاية. وهذا التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يتجلى في صراعات طبقية وأزمات تبلغ في الثورة المجتمعية أوجها، ويتم في مجراها القضاء على علاقات الإنتاج الموروثة.

والاشتراكية هي المجتمع الأول في التاريخ، الذي يضمن تطوراً خطياً، غير معيق لقوى الإنتاج. وبذلك يفسح مجالاً لا حد له للتقدم المجتمعي وتبسط الشخصية الانسانية.

عملية استقلاب (أي تبادل تحول الغذاء إلى طاقة) بين الانسان والطبيعة، تتضمن إنتاج المواد المعيشية للبشر في شكل وسائل إنتاج ووسائل استهلاك، وكذلك إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات المجتمعية للبشر. وبشكل الإنتاج الشرط الحاسم لوجود البشرية، فإن تطوره أدى إلى إخراج البشرية من عالم الحيوان إلى تميزها عنه. فالانسان يتميز عن الحيوان، أكثر ما يتميز، بأنه ينتج، أي يملك الطبيعة من خلال سيرورة فعالة هادفة، ويسخرها لخدمته.

والإنتاج ينطبع على الدوام بطابع مجتمعي: ففي أثناء الإنتاج لا يؤثر البشر في الطبيعة فحسب، بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر، فهم لا ينتجون أشياء مادية فحسب بل ينتجون في الوقت نفسه، العلاقات المجتمعية التي يعيشون وينتجون في ظلها. ولذا فإن الإنتاج هو باستمرار وحدة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

ومن شروط الإنتاج، بل ومن نتائجه، توفر بيئة طبيعية معينة وعلاقات معينة على الدوام. والشروط الطبيعية كالثروة الطبيعية من المواد الغذائية، وخصب الأراضي، والثروة السمكية، والمياه، والحيوانات الوحشية، والثمار الخ. شكلت في حقبات تطور بدائية تقدماً حاسماً للإنتاج.

وفي حقبة أعلى من التطور، فإن الثروة الطبيعية لوسائل الإنتاج، كمساقط المياه، والأنهر الصالحة للملاحة الخ. وكذلك المواد الأولية لصنع وسائل الإنتاج، كالخشب والفحم، والمعادن الخام والنفط. هذه كلها تغدو أكثر أهمية. فإن الاستفادة من الشروط الطبيعية ترتبط، بالطبع بمستوى تطور المجتمع، وخصوصاً بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

وفي البلدان التي بلغت مرحلة حديثة من التطور، بفعل الثروة العلمية التقنية، باتت الشروط الطبيعية لا تشكل أهمية حاسمة لتقدم الإنتاج. فهنا يغدو تحويل العلم إلى قوة منتجة مباشرة للمجتمع، من أهم مصادر تقدم الإنتاج.

ويشكل الإنتاج، وتطوره، أساس حياة المجتمع بأسره، فهو يحدد طابع التشكيلة الاقتصادية المجتمعية.

وينجم عن الإنتاج: التوزيع والاستهلاك، وتقسيم العمل،

وتتميز علاقات الانتاج الاشتراكية خصوصاً:

- 1 - بهيمنة غير محدودة للملكية المجتمعية على أهم وسائل الانتاج، في أشكالها الرئيسية، ملكية الدولة أو الملكية الشعبية، والملكية التعاونية.
- 2 - تحرير الشغيلة من كل استغلال وإقامة علاقات التعاون الرقابية والمساعدة الاشتراكية المتبادلة.
- 3 - بتوزيع المنتجات حسب مبدأ «كل حسب قدرته ولكل حسب عمله».

وتبسّط علاقات الانتاج بترابط لا ينفصم، وبتبعية لقوى الانتاج. هذا لا يعني أن علاقات الانتاج تلعب دوراً سلبياً، أو تتبع تلقائياً للقوى المنتجة. فإن طابعها هو الذي يحدد وتيرة، وحجم تطور القوى المنتجة، والنتائج الاجتماعية التي تنتج عن تطور القوى المنتجة، إنها اشكال تطور القوى المنتجة. ويسع علاقات الانتاج أن تكون مشجعة أو معيقة للقوى المنتجة، وهذا حسب انسجامها، أو عدمه، مع طابع هذه القوى.

وعن هذا كله، ينجم القانون الجدلي، الأعم بين قوى منتجة، وعلاقات انتاج، أي نتج قانون تامل علاقات الانتاج مع طابع القوى المنتجة. وفي حقبة معينة من تطورها تتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، التي تكون قد أصبحت في أشكال تطورها قيوداً للقوى المنتجة. وهذا التناقض بينهما لا يمكن أن يحل إلا بتغيير علاقات الانتاج في المجتمع القائم على التناحر الطبقي، يصطدم هذا التغيير، الضروري تاريخياً، بمقاومة الطبقات المهيمنة التي تدافع عن علاقات الملكية القائمة بكل الوسائل التي تملكها، هذا النزاع بين القوى المنتجة الدافعة إلى الأمام، وبين علاقات الانتاج المعيقة، أي هذا النزاع بين الطبقات، لا يمكن أن يحل إلا عن طريق الثورة المجتمعية.

عصام الجوهري

انتماء

Appartenance
Affiliation
Zugehörigkeit

ينبغي التمييز بين نوعين من الانتماء: الانتماء المنطقي والانتماء الوجودي الاجتماعي. الانتماء المنطقي علاقة اعتبارية محددة بين الفرد والصف أو الفئة التي يدخل هذا

ولمفهوم قوى الانتاج أهمية أساسية لكافة العلوم الاجتماعية، فهو يسمح بإدراك تطور المجتمع بصفته عملية قانونية. وهذا التطور يعتمد في النهاية على نمو قوى الانتاج. وتطور وضع قوى الانتاج المعينة يثبت بصفته مقياساً يمكن التأكد منه بدقة علمية.

علاقات الانتاج

أو العلاقات الاقتصادية، مجموعة العلاقات المادية المجتمعية التي تقوم بين الناس في مسار الانتاج، والتبادل، وتوزيع البضائع المادية، بالاستقلال عن إرادتهم ووعيهم. وتحدد علاقات الانتاج بمستوى تطور قوى الانتاج، وتشكل مع هذه القوى نمط الانتاج المجتمعي:

إن علاقات الانتاج، في مجموع العلاقات المجتمعية تشكل الأوضاع المجتمعية. فهي توجد موضوعياً وواقعياً مستقلة عن الوعي البشري وخارجه، فهي تملك إذن طابعاً مادياً وهي من الشروط المادية لوجود المجتمع. فجوهر علاقات الانتاج يحدد بالجهة التي تملك وسائل الانتاج. ويندرج في علاقات الانتاج: علاقة الناس بوسائل الانتاج، علاقات الملكية والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنها بين الطبقات والفئات، وموقعها في الانتاج، أساليب تبادل الفعاليات، أو المنتجات بين المنتجين.

وداخل علاقات الانتاج، فإن علاقات الملكية هي التي تحدد، كل القضايا الأخرى، وهي في الوقت نفسه أشكال تعبير عن علاقات الملكية. وينجم عن هذا: أن كل تغيير أساسي للأوضاع الاجتماعية يشترط تحولاً في علاقات الملكية.

وعلاقات الانتاج المجتمعي يحدد الطابع التاريخي للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية المعينة، فهي الأساس لتشكيلة مجتمعية معينة. والنماذج الأساسية من التشكيلات المجتمعية: المشاعية البدائية، مجتمع مالكي العبيد، الاقطاعية، الرأسمالية والشيوعية، في التشكيلة المجتمعية التي تعتمد على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يكون لعلاقات الانتاج طابعاً تناحرياً، فهي في أساس نشوء طبقات عدائية تتميز باستغلال واضطهاد أقلية - الطبقة المستغلة، لأكثرية الشعب - الشغيلة.

وفي الثورة الاشتراكية يتكوّن نموذج جديد لعلاقات الانتاج يرتكز على الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج. فعلاقات الانتاج هذه هي علاقة التعاون الرقابي والمساعدة المتبادلة بين الناس المتحررين من الإستغلال.

الحضاري. ومن الواضح أن هذه الأنواع الأخيرة من الانتماء لا تؤثر في شخصية الفرد إلا من خلال انتمائه إلى جماعة تحتل موقعاً معيناً في الاقليم أو القارة أو الحضارة. فالنقطة الفاصلة في قضية الانتماء هي الهوية الجماعية العليا التي يدرك الفرد ذاته فيها وفي تفاعله معها.

من هنا يتحصل أن الإلتناء يمكن أن يكون حالة غير مصحوبة بوحي محيط بجوانبها وأبعادها وآثارها، ويمكن أن يكون واقعاً فعلياً مؤسساً على وعي تام بأبعاده وجوانبه وآثاره. ويتحصل كذلك أنه لا بد للفرد من أن يعيش مجموعة انتماءاته على أساس ترتيب معين لها. إذ لا يمكن أن يحافظ على الانسجام والتوازن في شخصيته إذا توازت وتضاربت مقتضيات تلك الانتماءات في نفسيته. بعبارة أخرى، لا بد من تغليب انتماء على انتماء، وتقديمه والرجوع إليه في حالة التنازع. وفي الواقع، لا يتم ذلك على الأغلب بقرار يتخذه الفرد لحسابه الخاص بقدر ما يتم تحت تأثير تطور عام يشمل المجتمع الذي يعيش الفرد فيه كجزء منفصل وفاعل في آن واحد.

إن درجات الانتماء في نفسية الفرد وشخصيته وكيفية تراتبها ونوعية تأثيرها في سلوكه قضية معقدة في ذاتها. إلا أنها تزداد تعقداً بقدر تفسخ المجتمع وعدم وجود انتماء واضح يشمل أفرادهم جميعهم ويعلو على الانتماءات الأخرى التي تتجاذبهم. ولعل الفارق الاجتماعي الأهم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية أو الناهضة يكمن في مستوى تطور ظاهرة الانتماء. فالمجتمعات المتقدمة، في معظمها، قطعت مراحل عدة من مراحل الوجود القومي وجعلت الانتماء القومي في مركز الصدارة بين الانتماءات التي يعيشها الفرد، سواء توسلت النظام الليبرالي أو النظام الاشتراكي لبلوغ أهدافها الكبرى. ومثل ذلك لم يحصل في معظم المجتمعات النامية أو الناهضة، حيث الانتماء القومي يتصارع مع أنواع من الانتماءات التاريخية الراسخة، كالإلتناء القبلي أو العرقي أو الطائفي، ويحدث من جراء ذلك تفكك في بنية المجتمع وتمزق في نفسية الفرد وشخصيته، فضلاً عما يحدث فيهما بسبب مواجهة طغيان الحضارة الغربية الاستعمارية.

ويمكن أن تنطرح قضية الانتماء، على سبيل التوسع بالنسبة إلى مجتمع بكامله، فيعتبر المجتمع عند ذاك وحدة بين مجموعة وحدات ماثلة. لكن الكيانات التي تملو المجتمعات لا تفرض عليها روابط عضوية كالتنظيمات التي تفرضها الجماعات أو المجتمعات على أفرادها. ولذا تبقى قضية

الفرد في نطاقها. أما الإلتناء الوجودي الاجتماعي، فهو علاقة هوية ومصير بين الفرد البشري وجماعة محددة وما تتصل به من أرض أو حضارة أو غير ذلك.

تظهر المقارنة بين هذين التعريفين أن الانتماء في جوهره علاقة، الفرد فيها مشمول ومحاط به، وأن علاقة الانتماء المنطقي بسيطة بالنسبة إلى علاقة الانتماء الوجودي الاجتماعي. ولذا تستدعي هذه الأخيرة تحليلاً متناسباً مع غناها وأهميتها. وهي المقصودة عندما يجري الحديث عن الانتماء دون تخصيص.

في الفكر العربي القديم، الانتماء هو عبارة عن الارتفاع في النسب إلى فلان أو إلى بيت أو إلى حسب معين. الانتماء هو فعل انتساب، أي توكيد علاقة القرابة، وعلى الأخص عندما تكون هذه العلاقة بعيدة في الزمن أو في عمود القرابة. وقد ظل هذا المعنى سائداً، بشكل عام، بسبب الدور الغالب الذي لعبه الرباط القبلي وما يتفرع منه في تحديد الهوية الجماعية ونوعية ارتباط الفرد بجماعة المباشرة. ولم يكن الإلتناء إلى الوطن، حيث حصل، سوى « علامة زائدة على النسب »، كما يقول ابن خلدون.

لكن الإلتناء لا يرتد إلى الانتساب، رغم وجوه الترادف بينهما. فالحدس الأصلي في الإلتناء هو النماء الذي « يزيد الشيء حالاً بعد حال من نفسه لا بإضافة إليه » على حد وصف أبي هلال العسكري، أو هو النمو الذي يصفه الجرجاني بأنه « ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويدخله في جميع الأقطار نسبة طبيعية، بخلاف السمن والورم ». مما يعني أن نوعية العلاقة في الانتماء تختلف عما هي عليه في الانتساب. فالانتساب، سواء كان طوعاً بحكم الاختيار أو معطى بحكم الواقع، يجعل الفرد عضواً في جماعة معينة، مساهماً بنسبة ما في حياتها ونشاطاتها، على أساس ارتباط خارجي، قابل للانقطاع أو للتجميد. أما الإلتناء، فإنه يتضمن ارتباطاً داخلياً، روحياً، عميقاً، يحول العضوية في حياة الجماعة إلى تفاعل حيوي مصيري. إنه يشتمل على بعد ذاتي كيان يؤول في نفسية الفرد تأثيراً جذرياً وشاملاً.

ويتنوع الانتماء بتنوع الجماعات والآفاق التي تتحرك في إطارها. وهكذا نجد في التاريخ الاجتماعي الانتماء القبلي، وما يندرج تحته من انتماء عائلي أو عشائري، والانتماء الطائفي والانتماء الطبقي والانتماء القومي، وغير ذلك من الانتماءات الجماعية، الضيقة أو الواسعة، القديمة أو الحديثة، كما نجد الانتماء الإقليمي أو الانتماء القاري أو الانتماء

الوصف الاجتماعي. تهدف «الانثوغرافيا» إلى إنشاء الصورة الأكثر تمثيلاً لجماعة بشرية معينة. وعلى مستوى أعم، فإن مجمل الأعمال التي تندرج تحت هذا العنوان تؤلف مخزون تراث الإنسانية وخاصة «البداية» منها.

وغالباً ما يتبع العمل الميداني توجهات تهدف إلى التركيب والتعميم. أولها «الانثولوجيا» التي تعمل برأي ليفي شتروس في اتجاهات ثلاثة: «جغرافية»، إذا أردنا دمج معارف تخصص جماعات متجاورة؛ وتاريخية، في حال أردنا إعادة إحياء صورة ماضي شعب أو شعوب متعددة؛ ونسقية في نهاية المطاف، إذا عزلنا، بهدف إبرازه، نموذجاً تقنياً أو مؤسساتياً معيناً. مهمة الانثولوجيا هي بالاختصار تحليل وتفسير أوجه الفرق والشبه بين مختلف الثقافات.

هناك توجه آخر يهدف إلى التركيب والتعميم، إنما له طموح أكبر، هو توجه الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: «تهدف الانثروبولوجيا إلى المعرفة الشاملة للإنسان متناولة إياه في بعده التاريخي والجغرافي على السواء؛ متوخية الوصول إلى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل النمو البشري؛ وساعية إلى استنتاجات إيجابية أحياناً وأخرى سلبية، تنطبق على مجمل المجتمعات البشرية، من كبريات المدن الحديثة إلى أصغر القبائل في ميلانيزيا». وبفضل البعض، وخاصة في فرنسا، تسمية «انثولوجيا مقارنة» بدل «انثروبولوجيا اجتماعية وثقافية».

نشأة الانثروبولوجيا

المقاربة التاريخية لتحديد نشوء الانثروبولوجيا لها قيمة جمة، فهي تكشف المسار الطويل والشاق الذي أوصل الإنسان إلى وضع نفسه موضع البحث. وهي تاريخ وعي الإنسان لاختلاف تكوين الإنسان في المدى وفي الزمن. ووعي إرجاع هذه الاختلافات إلى الشروط البيئية التي تحكمها. فالانثروبولوجيا ولدت مع اكتشاف الآخر ومع قبول الإنسان الآخر كشبيه والآخر كمختلف أو مفترق معاً. هذه المسيرة شاقة ومضنية على المستوى الذهني.

لا يمكن إغفال كتابات شبه انثروبولوجية من أعمال فلاسفة أو جغرافيين أو علماء تاريخ قدماء أمثال هيرودوتس والمسعودي وابن حوقل والبكري والادريسي وابن بطوطة وابن خلدون وخاصة البيروني.

إنما إذا أخذنا مؤشر تعمّد بعض العلماء الدراسة الحقلية للمجتمعات المفارقة، نرى أن الانثروبولوجيا ولدت ونشأت

الانتماء مطروحة بأجلى وأقوى مظاهرها في حياة الفرد من حيث هو فرد يتماهى مع حقيقة جماعة تاريخية معينة. فالانتماء لا يتنافى بالضرورة مع الفردية، فقد يكون مانعاً لها من الانطلاق والتفتح، وقد يشكل حافزاً لها وطريقاً إلى أعلى ما تستطيع البلوغ إليه.

ناصر

أنثروبولوجيا (علم الإنسان)

Anthropologie

Anthropology

Anthropologie

تحديدات عامة

هي الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ليس بخفي على المتعاطين بهذا العلم أن هناك خلافاً على التسمية. وقد برز هذا الخلاف في المؤتمر الدولي للانثروبولوجيا الذي انعقد في نيويورك عام 1952، مما دعا بعض المشاركين وأبرزهم نادل إلى التخفيف من أهمية التسمية. وتتميز في هذا المؤتمر ليفي شتروس، وكروبر بالتحديد التالي: «يمكن تحديد الإنسان بالحيوان صانع الأدوات أو بالحيوان الاجتماعي. فاعتباره حيواناً صانعاً للأدوات يدفعنا إلى اعتبار الأدوات نقطة الانطلاق، والمؤسسات الاجتماعية نقطة النهاية، عندها تعتبر هذه الأخيرة من الأدوات التي تجعل العلاقات الاجتماعية ممكنة. هذه هي الانثروبولوجيا الاجتماعية. أما إذا اعتبر الإنسان حيواناً اجتماعياً، وجب الانطلاق من العلاقات الاجتماعية توصلاً إلى الأدوات والثقافة بمعناها الشامل، واعتبارها وسيلة تؤمن استمرارية العلاقات الاجتماعية...».

وللاختلاف في التسمية طابع قومي أيضاً: ففي فرنسا مثلاً، يسري تقليد يدعو إلى استعمال كلمة «انثولوجيا» كبديل للتسمية «أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية»، مخصصين كلمة «انثروبولوجيا» للدلالة على «الانثروبولوجيا الطبيعية».

يمكن التخفيف من فوضى التسميات إذا ما تنهنا إلى أن بعضهم يعتبره علماً منفصلاً وما هو سوى توجه معين داخل علم معين. فمن جهة ما يخص جمع المعلومات في الحقل أو الدراسة الميدانية، هذا ما اتفق على تسميته «انثوغرافيا» أو

اختلاف أو تميز، أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة، والسعي وراء مجتمعات ما زالت خارج هذا الإطار: مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية: مجتمعات الصيد والقطاف.

مبادئ البحث الأنثروبولوجي

ما يميز الأنثروبولوجيا في مراحلها الأولى نموذج معين من المجتمعات: تلك التي يصفها البعض بالمتوحشة (مالينوفسكي)، أو البدائية أو التي لا تعرف الكتابة أو التقليدية (بالمقابل مع الحديثة). فالأنثروبولوجي يدرس مجتمعات وثقافات غريبة عن المجتمع الذي تشكلت فيه إنسانيته، وغالباً ما يأخذ الاحتكاك بين حضارتين أو ثقافتين مختلفتين طابعاً مأساوياً. ومع نمو وتطور هذا العلم سرعان ما توسع ميدان البحث وامتد إلى المجتمعات الحديثة، فتناول بالبحث المجتمعات الريفية في البلاد الصناعية وبعض الأحياء في بعض المدن الحديثة...

المقاربة الخاصة بالأنثروبولوجيا

ويمكن اعتبار الأنثروبولوجيين من علماء الاجتماع، لكنهم يتميزون بالمراقبة الميدانية المباشرة والمحصورة الاطار ويحتفظون بخلفية نظرية ورثوها عن دراسة مجتمعات شديدة البساطة، وبهاجس الشمولية. فالأنثروبولوجيا الاجتماعية هي بلغة علماء الاجتماع علم اجتماع مصغر أو منمق.

الدراسة الحقلية أو الميدانية

الدراسة الحقلية هي المرحلة الأصعب من مراحل الدراسات الأنثروبولوجية، فهي تتطلب وقتاً طويلاً لانجازها، أقله دورة سنة كاملة ليتسنى للباحث حضور سلسلة التغيرات المرافقة لدورة المناخ (الدورة الزراعية، الطقوس الدينية الموسمية...). ثم أن أول ما يصطدم به الباحث الميداني عند دخوله على مجتمع معين هو النفور المتبادل بينه وبين الجماعة التي يدخل عليها: فهو دخول غريب من باب لا وجود له في الثقافة المعينة، فهو دخول «دارس» أو «باحث»، فلا مكان في المؤسسات الخاصة بالمجتمع المعني لصفة «دارس» أو «باحث»، مما يفرض على الباحث التعجيل إلى اكتساب ثقة العناصر المشكّلة للوحدة الاجتماعية موضوع البحث لكي يجد لنفسه موضعاً ملائماً رمزياً بين هذه الجماعة. ولكل باحث طريقته الخاصة الملائمة لميدانه يصل

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالأبحاث الحقلية في الأنثروبولوجيا حديثة إذا ما اعتبرنا أن التفتيش الفعلي لم يتسلح بجهاز منهجي إلا حديثاً جداً.

ومن الرعيل الأول نذكر باستيان الذي كان طبيباً في البحرية، مما سهل عليه التواصل مع شعوب عدة منها بعض قبائل الكونغو وأوقيانيا والأنتي، وتابلور الذي دخل على عدة مجتمعات هندية أميركية، وسومر - ماين الذي عاش طويلاً في بلاد الهند، ومورغان الذي درس وعمل بين الأيروكوا وقبائل هندية أخرى في أميركا الشمالية.

لم يكن العمل الميداني عند هؤلاء المؤلفين سوى رديف للبحث وليس أساسه أو مصدره: فالميدان يؤكد صحة نظريات بنوها مسبقاً. فالثقل موضوع لجهة الأطروحة الفلسفية التي يدعونها، والبحث الميداني ليس إلا مثلاً أو برهاناً على صحة أو خطأ النظرية...

وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر نوع جديد من الباحثين الحقلين اكتفوا بتسجيل ما رأوه، فلم يحاولوا تحليل المعلومات التي اجتنوها بهدف استنباط نظرية فلسفية معينة، كما أنهم امتنعوا عن محاولة تدعيم نظرية معينة. وهؤلاء الباحثون الميدانيون بغالبهم من المرسلين أو الإداريين الاستعماريين أو من الرحالة، نذكر منهم على سبيل المثال سيري واليس اللذين قاما بوصف جزيرة مدغشكر، والروسي مكلوكلو ماكلاي الذي قام بعمل مماثل في أوقيانيا، وكودرينغتون في ميلانيزيا، وهادون في اندونيسيا وميلانيزيا، وسنسر وغلن في أستراليا، وليفمان في شرقي أفريقيا، وبواس في القطب الشمالي وقبائل هنود أميركا الشمالية. لن ننسى الطبيب ريفرس الذي كان خلافاً في أبحاثه الميدانية في جزر ميلانيزيا ومالينوفسكي في أبحاثه عن شعب التروبريان...

أما الجيل الثالث من الباحثين الحقلين فلن تأتي على ذكره كونه منشكاً مع تيارات مختلفة. وهو ذو تخصص في مجتمعات ثقافية محددة وتقنيات بحثه الميداني شديدة التعقيد، نترك هذا الباب للأنثوغرافيا.

التوجه المميز للأنثروبولوجيا

تبرز الأنثروبولوجيا بالدرجة الأولى أهمية دراسة التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة، وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل

أعضاء المجتمع، يتنقى من بين المسنين وأصحاب الذاكرة الحية.

تقنيات الباحث الميداني تتراوح بين القلم والقرطاس والكاميرا السينمائية مروراً بالآلة الفوتوغرافية والمسجل الآلي للأصوات. فلكل من هذه التقنيات محاذيرها، كما أن لكل منها مجالها الملائم. والأسهل ميداناً اعتماد القرطاس والقلم، كما أن الأكثر أمانة التسجيل السينمائي المرافق بالصوت... فغالباً ما يسجل الباحث بهذه الوسيلة أشياء لا يعيها إلا بعد رؤيته المتكررة للشريط المسجل.

أما الباحث الذي يهتم بدراسة مجتمعه فإنه يمتاز بسهولة الاحتكاك مع (جماعة) موضوع الدراسة: يعرف لغتهم وهو عالم مسبقاً بالمنموعات والمحرمات... فيختزل مرحلة تعلم اللغة، كما أن انخراطه غالباً ما يكون سهلاً. إلا أن لهذا النوع من الأبحاث الميدانية محاذيرها، فباعتقاد الباحث على مجتمعه غيب عنه أشياء لا تلفت نظره وقد تكون ذات أهمية، من هنا ضرورة الخلفية النظرية المقارنة.

الأمثلة عن دراسات ميدانية ناجحة عديدة نكتفي بذكر اثنتين منها غالباً ما تعطى كنماذج للأنثروبولوجيين المبتدئين هما دراسة قبيلة النوير في جنوب السودان على يد إيثانسن - بريشارد ودراسة شعب التروبريان على يد مالبينوفسكي.

مفهوم الثقافة

لم نوفق في لغتنا بكلمة مقابلة لكلمة Culture في اللغات الأوروبية. وقد ارتأى مجمل العاملين في ميدان العلوم الإنسانية ترجمتها بكلمة «ثقافة». وإذا ما عدنا إلى الجذر اللاتيني أساس هذه الكلمة، نرى أن الأنثروبولوجيين الأولين حظوا بكلمة لها من المعاني ما يغطي إلى حد ما كافة أوجه النتاج البشري الذي يتعدى به المستوى الحيواني. فـ Cult في اللاتينية له جملة من المعاني رأينا إمكانية جمعها تحت خسة معانٍ رئيسية هي: 1 - معنى زراعة (زراعة، عناية بالزرع، مواسم، حصاد). 2 - معنى تربية (عناية، عناية بالبدن، تعليم، تربية، تدريب، تهذيب النفس، تمرس، تمرين). 3 - معنى حضارة (لباس، ملابس، أناق، بذخ، ترف، عادات، نمط حياة). 4 - معنى عبادة (عبادة، تعبد، مناصرة، مساعدة القائم بالذبيحة، مديرة، سكين، إكرام وتقدير). 5 - معنى الإقامة والسكن.

لم نر في الجذر العربي «ثقف» سوى معنى الحذق واكتساب تقنية معينة والعمل بالسيف وتسوية اعوجاج الشيء،

من خلالها إلى كسب ثقة الجماعة التي يدرسها. وقد أثبتت التجربة أن أفضل السبل للاحتكاك الأول هو التوجه نحو القيمين على المجتمع المعني: الزعيم أو الشيخ أو رجال الدين... فهو المروك البهم التكلم باسم الجماعة وهم الذين يصفون صفة الشرعية على عمل الباحث. وعلى الباحث من جهته أن يكون فطناً لأفضل السبل التي تسهل قبوله بين الجماعة، فيتحاشى في البداية الأسئلة المحرجة ويحترم حرمة الأفراد المعنيين، غير ناسٍ أنهم بشر مثله.. ولا شك أن هذه التجربة صعبة على الباحث، فهي تتطلب منه تكيفاً شبه دائم مع الآخر، المختلف والمفارق معاً. والتكيف انسلاخ وانخراط قد يتحولاً عند الباحث إلى تعب ويأس أحياناً.

أولى شروط الانخراط هي تعلم لغة الجماعة المعنية، فعدا كون اللغة وسيلة الاتصال الوحيدة تقريباً، فإنها أيضاً حاملة لغالبية الأنساق الرمزية الخاصة بالجماعة قيد الدرس.

المهمة الثانية الضرورية لكل عمل ميداني هي اختيار أحد أعضاء المجتمع المعني ليلعب دور المخبر الذي يجيب على الأسئلة التي تهم الباحث. واختيار المخبر له محاذيره، فكل عضو في المجتمع له موقعه الخاص الذي قد يختلف عن موقع عضو آخر، وقد يتميز شخص عن آخر بسعة أو ضيق المعلومات التي لديه وبسهولة أو بصعوبة التعبير عن أفكاره، باختلاف السن والجنس والمهنة والمقام... متغيرات لا يمكن للباحث أن يغفلها.

قد تكون المعلومات التي يعطيها المخبر ناقصة أحياناً أو خاطئة لأسباب مختلفة، لخرج في السؤال أو لتقدير من جهة المخبر أن ما يسأل عنه تافه لا أهمية له أو لخلل في الذاكرة... لذا يُنصح الباحث للتدقيق بصحة المعلومات التي تعطى له بأن يعتمد إلى الاستعانة من وقت لآخر بمخبرين ثانويين، يؤكدون أو ينفون معلومة مشكوكاً بصحتها...

وأياً كان موضوع الباحث فلا بد من أن يخصص جزءاً من عمله لتسجيل حياته اليومية في الميدان في سجل يكون ضابطاً زمنياً لمختلف المعلومات التي يقوم بجمعها خلال معاشته للميدان.

ولا بد أيضاً من أن يقوم بتسجيل ثلاثة أشياء، تخص الميدان هذه المرة، هي: 1 - دورة الحياة اليومية للفرد الأكثر تمثيلاً للمجتمع. 2 - دورة الحياة السنوية بما يرافقها من طقوس واحتفالات دينية وأعمال ونشاطات انتاجية (صيد، زراعة...) تنبع وتخضع للدورة المناخية. 3 - سجل حياة أحد

المعطيات الملحوظة في الواقع إلى معطيات أسرع استيعاباً. ووجب أيضاً أن تكون طيّعة ومتجاوبة بين يدي من يريد اختبارها على المستوى الشكلي.

من خصوصيات هذه الوجهة في رؤية الأشياء إنعدام ضرورة كون المثيلة لا واعية لدى الجماعة المعنية، فقد يقع الانثروبولوجي على مثيلات من عمل المجتمع المدروس، ينبها هذا الأخير بهدف تسهيل الكلام عن بنية مجتمعه. كما حصل مراراً بالنسبة للقراءة...

ميادين الانثروبولوجيا

1 - الانثروبولوجيا الطبيعية:

هدف الانثروبولوجيا الطبيعية دراسة الوجه الحيواني عند الانسان، فهي الشق أو القسم من علم الحيوان الذي يعنى بدراسة النوع البشري، فتفتش عن الأنواع التي أدت بتطورها الى الانسان العاقل *Homo sapiens*، كما تهدف إلى وضع الأنسال التي أنجبت الانسان. وتسعى إلى اكتشاف كيفية توزع البشرية على خمس مجموعات عرقية، كما تسعى إلى تحديد العوامل التي أدت إلى الوضع السلالي الحالي.

2 - علم ما قبل التاريخ:

هو علم آثار مجتمعات ما قبل التاريخ. ويهدف هذا العلم إلى إعادة بناء مختلف أوجه المجتمعات الغابرة، منها الثقافة المادية (التكنولوجيا، السكن) والتنظيم الاجتماعي وأحياناً بعض الرموز الدينية... ما يميز هذا الميدان عن الميادين الانثروبولوجية الأخرى خصوصية المادة التي تخضع للدراسة والبحث وطريقة معالجة هذه المادة.

فالمادة هنا هي الحفريات وبقايا آثار هذه المجتمعات. وتشترك مع الانثروبولوجيا في بداياتها أنها تختص بالمجتمعات التي لم تعرف الكتابة.

3 - القرابة:

في زمن ليس ببعيد، بات الدارسون المهتمون بموضوع علاقات القرابة وقواعد الزواج يعتبرون مجموع هذه العلاقات والقواعد كأنساق لها منطقها الخاص وتماسكها الداخلي. إن الأنساق القرابية ذات منطق داخلي، ينتج عن كونها رمزية وبالتالي لها طابع الإلتفاق والإعتباطية التي تخص كل ما هو رمزي.

أية علاقة قرابية مهما بعدت وتعددت فهي مركبة من مزيج من ثلاثة أنواع هي: 1 - صلة النسب، وهي صلة الأبناء

يقارب المعنى الأصلي لكلمة Culture باللغات الأوروبية. أما كلمة حضارة فليست بأكبر حظ. فالمعاني التي يحملها جذر « حضر » هي التالية: 1 - معنى حضور خلافاً للغياب. 2 - معنى سكن القرى والمدن والريف بالمقابل مع البدو سكان البادية. 3 - معنى جماعة من الناس يفوق عددها الخمس. 4 - جغرافياً معنى الموضع حيث الماء أو حيث ينبت النمر. 5 - معنى السجل. 6 - معنى صاحب البيان. 7 - معنى الأبيض اللون (نسبة إلى الإبل والبقر). 8 - معنى المبادر إلى الطعام والشراب. 9 - معنى تسريع العدو (نسبة إلى الخيل). وكما هو ظاهر فليس هناك سوى معنى الزراعة (المستنبط من معنى سكان الريف والقرى والمدن) ومعنى الإقامة والسكن (خلافاً مع الترحال) يلتقيان مع معاني جذر Cult اللاتيني.

بذلك، فإن مفهوم Culture باللغات اللاتينية والجرمانية والأنكلوسكسونية عنصر رئيسي في تحديد الأنثروبولوجيا. ولكن هذا لا يعني أن الاتفاق حاصل بين العلماء الأوروبيين حول هذا المفهوم، إنما نراهم متفقين على المفهوم الأدنى ألا وهو أن « الثقافة » ترمز إلى مجمل التجربة الانسانية المكدسة والمتناقلة من جيل إلى الجيل العقب في مجتمع ما. وأول ما ينتج عن هذا الفهم أن المجتمعات تختلف بثقافتها، وأن لكل مجتمع ثقافة يتميز بها.

ومن أوضح التحديدات التي أعطيت لهذا المفهوم التحديد الذي قدمه تايلور 1871: « تشكل الثقافة كلاً معقداً يشمل المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل الملكات والعادات التي يكتسبها الانسان الفرد بصفته عضواً في المجتمع ».

مفهوم المجتمع والبنية

من أهم المسائل التي اعترضت العاملين في ميدان الانثروبولوجيا لفترة سابقة مسألة الصلة بين مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع.

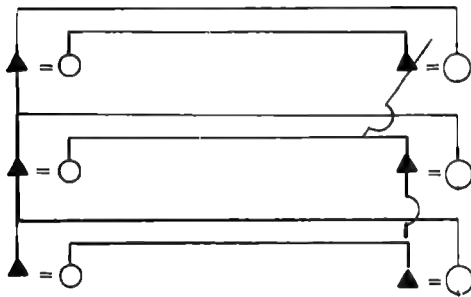
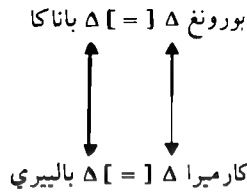
سكتفي هنا بعرض بعض التأكيدات التي عمت بين الانثروبولوجيين المعاصرين: أولاً، ليس للبنية علاقة بالواقع الحسي وإنما بالمثيلة التي تبنى على صرورة هذا الواقع. ثانياً، المادة الخام الداخلة في بناء المثيلة تتكون من العلاقات الاجتماعية، ولا يمكن اعتبار البنية الاجتماعية مجموع أو حصيلة هذه العلاقات. ثالثاً، للحصول على مثيلة لها خصائص البنية، وجب ارتباط العناصر المكونة لهذه المثيلة بعضها ببعض، أي أن تكون نسقاً، ووجب من ناحية ثانية تحويل

تبادل النساء مبدأ لها .

بعد الحرب العالمية الثانية دخلت الدراسات حول القرابة عصرًا جديدًا، عصر تحليل البنى. العمل المركزي لهذه الفترة كتاب «البنى البسيطة للقرابة» الذي ألفه كلود ليثي شتروس. ينطلق هذا المؤلف من ملاحظة أن تحريم نكاح ذوي الرحم المحرم يطل في مختلف المجتمعات أصنافاً مختلفة من الأقارب - في بعضها الأم، في بعضها الآخر الأخت وفي أخرى بنات العم... - كما نرى التحريم موجوداً في كل المجتمعات. بكلام آخر، كل المجتمعات أنشأت قاعدة تنظم فيها شروط الزواج. هذه القاعدة الاجتماعية وهي تحريم الزواج من بعض الأقرباء تشكل القاعدة الوحيدة العامة في كل المجتمعات البشرية، ولهذا فهي العلامة التي تدل على الانتقال (النظري) من الطبيعة إلى الثقافة. ولا تكتفي هذه القاعدة بالتحريم وإنما تعين مسبقاً، أحياناً من ستكون الزوجة الملائمة.

وفي الأشكال البسيطة للقرابة، غالباً ما تكون الزوجة الفضلى بنت الخال أو بنت العمّة أو بكلام آخر، غالباً ما يكون الزوجان أولاد أخ وأخت.

سكتفي هنا بعرض مبسط لنسق قرابة قبيلة الكارييرا الأسترالية: هذه القبيلة مقسمة إلى أربعة أقسام، كل قسم يمتنع عن الزواج الداخلي ويعين القسم الذي يمدّه بالزوجات، والزوجة هي ابنة الخال أو ابنة العمّة. ونبين هذا برسم بياني:



حيث يتبين أن ابنة الخال هي ابنة العمّة بنفس الوقت. ويعمل هذا النسق على الشكل التالي:

بالآباء. 2 - صلة الأخوة، وهي صلة الأخ بأخته (بأخيه). 3 - صلة الزوج، وهي صلة الزوج بزوجه. لذا يكتفي الباحث الميداني في مجال مفردات القرابة المستعملة لدى شعب من الشعوب بثلاثي مفردات هي: أب، أم، إبن، ابنة، أخ، أخت، زوج، زوجة، وغير ذلك من الصلات يركبها من الصلات المفردة السابقة، فيحصل على الكلمة المطلوبة والمعتمدة بلسان الشعب المعني للدلالة على صلة قرابة ما.

غالبية الشعوب تميز بين نوعين من الأقارب: أقارب النسب أو أهل النسب، وأقارب الصهر أو أهل الصهر. أهل النسب هم الأقارب من خلال الآباء والأمهات، يجمع بين من يتحدرون من أب (أم) أو جد (جدة) واحد(ة). أما أقارب الصهر فهم من يتقربون عبر صلة زواج أو مصاهرة.

المدرسة الانكلوسكسونية والمدرسة البنوية

من الأسماء البارزة في المدرسة الأنكلوسكسونية داريل فورد وإيفانس برينشارد وماير فورتنس وريموند فورث وكودي... جميعهم ينطلقون من الأطر النظرية التي وضعها رادكليف براون ويركزون في دراساتهم على علاقات النسب. وقد صنفوا الأنساب عند مختلف الشعوب إلى ثلاثة أنواع هي: الأنساب الأحادية الحذر والأنساب المزدوجة الحذر والأنساب الشكر أو التي لا تعطي أهمية للجنس في أنسابها. أما الأنساب الأحادية الحذر فهي صنفان: الأول، الأنساب الأحادية الحذر عبر الذكور أو الأبوية، والأنساب الأحادية التي تنحدر عبر الإناث أو الأنساب الأمومية.

الفروقات الحاصلة بين مختلف أنواع الأنساب أمومية كانت أم أبوية أم غير ذلك، عائدة من جهة إلى طريقة الإقامة أو السكن (تجمع أو تشتت الرجال مرافق بتجمع أو تشتت الإناث) وطريقة تحديد النسب - الاسم.

يستنتج من دراسات من هذا النوع أشياء عديدة على صعيد الدور والموقع لكل نوع من الأنواع الأساسية لصلات القرابة: فصالات القرابة الأساسية الثلاث تتوازن تبعاً لنوعية وضرورات النسب. فالمرأة مثلاً في نسق القرابة العربية (وهو نسب أحادي الحذر أبوي) معدومة الدور كأخت أو كإبنة، ولا وزن لها في المجتمع إلا كزوجة وأم لأولاد (ذكور).

النقد الأساسي الموجه لهذه المدرسة من قبل البنيويين كونها تنطلق من مفهوم هيولي، معتبرة تشكّل المجموعات القرابية سابقاً سبباً على العلاقات الناتجة عن تبادل النساء. ومن فرضية تبادل النساء انطلقت مدرسة اتخذت من مؤسسة

يحصي. ويختلف النبات السام بين أن يكون ساماً للإنسان أو ساماً للمواشي أو ساماً للحيوانات المضرّة فيدخل في هذه الحالة في تركيب المبيدات...

النبات والتكنولوجيا: قد يدخل النبات في بناء المنازل أو في فرشها أو في أوانيها (سلال، ملاعق...) أو في عدة الصيد (قوس، دبوس، فخاخ...) أو في عدّة البحارة أو في عدّة الحراثة أو في صنع الآلات الموسيقية أو في الألبسة (كتان، قطن...) أو في مواد الصباغة (نيل، فوة الصباغين) أو في الدباغة (مختلف أنواع القشور، العفص...)...

الفعل المتبادل بين الإنسان والمحيط النباتي

في خضم السعي نحو التقدم غرب عن بال الكثيرين ممّا أن الإنسان يعيش في ومن الطبيعة، الشيء الذي كانت المجتمعات البدائية تحسّه بشكل أفضل، فهي أقرب إلى المحيط النباتي - والحيواني - وتعرف كيف تحافظ على توازن نسبي مع الموارد الطبيعية التي تؤمن لها البقاء.

تتراوح مواقف الفلاسفة والعلماء بالنسبة لمسألة علاقة الإنسان بالطبيعة بين ثلاثة خيارات نظرية: الأول، أن تعتبر حضارة معينة وليدة شروط بيئة طبيعية معينة؛ الثاني على العكس يعتبر أن الحضارات لها مطلق الحرية في أن تتقي بين إمكانات طبيعية عديدة؛ الثالث يعتبر أن هنالك تفاعلاً متبادلاً في العلاقة التي تربط الحضارات بالبيئة على مختلف أنواعها، معتبرة أن الحضارات في تكيف دائم (وأن هذه الأخيرة هي نتيجة هذا التكيف) مع البيئة الطبيعية. هنالك إذن تبادل بين الطبيعة والثقافة وهذا التبادل حاصل باستمرار، فتحويل الوسط الطبيعي (بفعل الإنسان) يجبر هذا الأخير على تكيف دائم التجدد.

نوجز هذا الموقف بذكر مقطع من مؤلف مارشال سالنس: «الثقافة والبيئة، العنوان الرئيسي في الايكولوجيا الثقافية»، 1964:

«لا تخلو كلمة بيئة من معنى أبداً: فالنوع الطبيعي للموارد هو الذي يحكم نمو وانتشار التقنيات والمجموعات السكانية؛ وتدخل المجتمعات المتجاورة من هذا القبيل في تنافس وصراع حاد، والخط الفاصل بين معدلين للأمطار قد يكون أحياناً حاداً فاصلاً بين ثقافتين؛ قد تكون خصائص التضاريس حاجزاً مانعاً أو على العكس طرق مواصلات أو أمكنة ملائمة للسكن. ما ذكرنا يشكل صيرورة جدلية؛ فالثقافات تتفاعل مع الشروط الخارجية وتتكيف تبعاً

قسم من البانكا يتزوجون من نساء البورونغ ويمدونهم بنساء من عندهم أولاد البانكا ينتمون إلى البالييري، كما أن أولاد البالييري ينتمون إلى البانكا، ونفس الشيء يحصل بين البورونغ والكارميرا. البالييري يتزوجون من نساء الكارميرا ويؤدونهم بنساء من عندهم...

للمنموذج الذي عرضناه خصائص عدة منها: 1 - أنه ليس هناك من فارق بين أهل النسب وأهل الصهر، فكل من أهل النسب هو من أهل الصهر والعكس صحيح. فأب الزوجة هو الخال وزوجة أحدهم هي ابنة أخ الأم وابنة أخت الأب معاً. 2 - يتركز هذا النسق على تبادل النساء بين «جماعات»، وهذا التبادل مباشر بمعنى أنه يؤخذ من الفريق الذي أخذ مباشرة: نعطيكم أخواتنا فتعطوننا أخواتكم... لن نتطرق هنا إلى المواضيع الأخرى التي تخص القرابة لضيق المجال، فنترك معالجة مسألة الإرث والمفردات القرابية وأشكال الإقامة للدراسات المختصة.

4 - الأنثروبوتانيكا:

الأنثروبوتانيكا هي علم علاقات التفاعل المتبادل بين الإنسان والعالم النباتي. سنكتفي هنا بتذكير القارئ بما (للنبات) من أهمية إن على مستوى الغذاء أو الطب أو التكنولوجيا. وهكذا نكون قد ذكرنا بالنبات المفيد للإنسان بشكل مباشر دون التطرق إلى ما له من أهمية من منظور الايكولوجيا.

الأنواع النباتية التي تدخل في قائمة الأغذية المفردة تتعدى الأربعة آلاف نوعاً. فمختلف أقسام النبات قد تدخل في الغذاء: الجذور أو الأصول (جزر...، البصل، الثوم، الكرّاث، البصل)، الساق (قصب السكر، الشمّر، نخلة الساكو)، البراعم (لب شجر النخل، الهليون)، الأوراق (الخس، الملفوف)، الثمار على اختلافها، البذور (الحبوب، الحنطة، اللوز، الكستناء، الفاصوليا)، ومن عالم النبات المتشتر جنسياً: الفطر والطحلب والأشنات - هذه الأخيرة تدخل في غذاء حيوان الرّنة وبشكل غير مباشر في غذاء شعب اللاهون. لن ننسى الأبازير والبهارات مثل: خردل، صمتر، فلفل، كراويا، قرنفل، قرفة، والمهيجات مثل: القات، الكولا، البتل، القهوة، الشاي، المّة، التبغ، الحشيشة، الأفيون.

النبات ذو الإفادة الطبية: هو النبات السام إذا تعدت الجرعة منه حداً معيناً. وعدد أنواع النباتات الطبية يكاد لا

لها نتائج جد مثمرة: فلا يخلو نشاط من حياة جماعة معينة إلا وهو موقع على أنغام موسيقية معينة: المآثم، حملات الصيد، حفر الآبار، الموالد، الحملات الحربية، مواسم الحصاد، مواسم الزرع، الأعمال الجماعية عامة، العونة، الطهور، تكريس زعيم أو رجل دين...

لن يغرب عن بالنا ملاحظة ما للكلام من أهمية في الموسيقى المعنوية.

لن نتطرق هنا للأنساق الموسيقية بعناصرها وطرق تنظيمها: الايقاعات، الرخامة، المقامات، تعدد الأصوات... ونحيل القارئ إلى الكتب المختصة في هذا المجال.

6 - الإثنوسونية:

سنكتفي في هذا الباب بذكر الدعامتين الأساسيتين لهذا العلم ألا وهما فرانتس بواس وادوارد ساپير.

فالأول اعتبر أن دراسة قبيلة هندية أمريكية أو أية قبيلة غيرها غير ممكنة قبل تعلّم لغتها بشكل يصح ممكناً تسجيل أو تدوين جميع النصوص الطقوسية والأسطورية والميثولوجية وسير حياة الأفراد وأسماء الأشياء (معدات...) وأسماء النباتات والحيوانات.

أما الثاني وهو مؤلف كتاب «اللغة: مقدمة لدراسة الكلام» 1921، حيث يعرض مفاهيم تخص بنية ونمذجة مختلف اللغات. وهو المسؤول عن التصنيف تبعاً لنماذج، فقسم اللغات إلى لغات حيث المفهوم مفرد أو بسيط، ولغات حيث المفهوم معقد أو مركب. كما قسم هذه اللغات إلى لغات حيث العلاقات النحوية صافية، ولغات حيث العلاقات النحوية ممزوجة بشيء آخر فأدّى تصنيفه إلى لوح كالتالي:

مفهوم معقد أو مركب	مفهوم بسيط	
الاشتقاق موجود إنما الصيغ النحوية معدومة. مثال: لغة الخيمبر واللغة التركية.	كلمات ثابتة، لا اشتقاق فيها، والصيغ النحوية معدومة. مثال: اللغة الصينية واللغة الفيننامية	علاقات نحوية صرفة أو صافية
الاشتقاق موجود والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغات السامية والهندوروبية القديمة.	الاشتقاق معدوم والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغة الفرنسية. لغات البانزو في أفريقيا	علاقات نحوية ممزوجة

الدراسات الإثنوسونية لها أهمية كبرى في

لمستلزماتها. فلهذه الشروط كما لمختلف أنواع البيئة وجه مزدوج، وتخضع المجتمعات بالتالي لنوعين من التأثيرات: أحدها ثقافية والأخرى طبيعية.

فالموسيقى ما هي إلا كلام موقع ومنغم. لن ننسى أيضاً الارتباط العضوي بين الموسيقى والرقص (راجع كتاب كورت زاكس، «تاريخ الرقص»).

ومن المجالات التي أشبعت درساً وأعطت نتائج لا تحصى هي موضوع الآلات الموسيقية. هنالك طرق عدة لتصنيف الآلات الموسيقية. فالصين التقليدية مثلاً تقسم الآلات إلى ثمانى مجموعات تبعاً للمادة الرئيسية الداخلة في تركيب الآلة (معدن، حجر، فخار، جلود، حرير (أوتار)، قصب بامبو، خشب، قرب). أما الهند فتقسمها إلى أربعة أصناف. وهذا التقسيم قريب من التقسيم الأوروبي الحديث. وأهم تصنيف في أوروبا هو التصنيف الذي وضعه هورنبوشنل وزاكس في كتاب «التصنيف المنسق للآلات الموسيقية» 1914، فقسم الآلات إلى أربع مجموعات هي:

- 1 - الآلات حيث الصوت يصدر من المادة المكونة للآلة: أجراس، طقشاش، صنوج...
- 2 - الآلات حيث الصوت يصدر من ارتجاج جلد مشدود إلى جسم الآلة: دربكة، طبل...
- 3 - الآلات الوترية: عود، ربابة، قانون...
- 4 - الآلات النفخية: ناي، مجوز، «منجيرة»...
- 5 - إثنية الموسيقى:

يمكن تعريف إثنية الموسيقى على أنها علم موسيقى الحضارات التي تشكل عادة الميدان التقليدي للدراسات الأنثولوجية.

أمام الكمية الضخمة للمعطيات الجديدة والأوجه المجهولة التي قدمتها إثنية الموسيقى، ترى الإثنية الموسيقية التقليدية نفسها مجبرة على إعادة النظر بمقولاتها الأساسية. فالموسيقى معرفة وكأنها بجوهرها من إنتاج إنسان فرد ينتمي إلى عصر تاريخي محدد ومعدّة لأن تعزف في صالات الموسيقى أو في الكنائس... وضعت الأنثولوجيا اعتبارات كهذه موضع الشك: فالموسيقى التي تعنى بها معدومة المؤلفين والتاريخ وهي غير مدوّنة ولا قواعد معترف بها تنظم وضعها، وتستعمل آلات موسيقية ومقامات غير مألوفة، ولها مقام بين الأفراد والجماعات غير المقام المألوف لدى علماء الموسيقى التقليديين.

فدراسة علم الموسيقى لمختلف أوجه حياة جماعة معينة

شكل هذا التمييز الهم الرئيسي لإحدى المدارس في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، نعتي المدرسة التي أسسها بولاني ومارشال سالينس وأريك وولف. وقد أبرز هؤلاء بالمقارنة أوجه التباين والاختلاف بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الصناعية. فالمجتمعات البدائية يعرفهم هي المجتمعات حيث لا استغلال من قبل إنسان آخر، أما المجتمعات الريفية فهي بالنسبة لهم المجتمعات حيث المزارعون يؤمنون عيش المجتمع بمجمله وعيش الطبقات المهيمنة، فيشكلون بالتالي طبقة مستغلة. فالدائي مزارع حر، بينما الريفي مزارع مستغل. كذلك ميّز هؤلاء بين المجتمعات الطبقة والمجتمعات اللاطبقية، فوصفوا الأولى على أنها مجتمعات توجد فيها مجموعة من الأفراد لا يشاركون في الإنتاج ويعيشون من عمل المنتجين الأولين ويتحكمون في الوقت نفسه بوسائل الإنتاج الأساسية: الأرض، الماشية...

وقد أثار انعدام «العقلانية الاقتصادية» مشاكل نظرية عديدة لدى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيين المهتمين بالمجال الاقتصادي.

يكفي أن نذكر بالمثلين الكلاسيكيين في هذا المجال وهما: مؤسسة البوتلاتش لدى شعب الكواكيوتل في شمال غربي أميركا، ومؤسسة الكولا لدى الجماعات التي تقطن الجزر شرقي غينيا الجديدة.

فالأولى أي البوتلاتش، شكل مؤسسي لإتلاف بعض الثروات: أساسه التنافس على علو الشأن بين زعماء هذه القبائل يعبر عنه، أو يأخذ شكل هدايا من زعيم لآخر، هدايا لا يمكن رفضها وتلزم الذي تلقى الهدية على الرد بهدية ذات قيمة مضاعفة وهكذا دواليك.

أما الثانية أي الكولا، فهي عبارة عن سلع لها قيمة طقوسية تدخل في دورة تجارية بين سكان الجزر التي ذكرنا، وتهدف هذه التجارة - كما يبين التحليل - إلى التعبير عن مجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجماعات المتجاورة جغرافياً وتجديدها بالإضافة إلى تعبيرها عنها. فكما لاحظ مالبينوفسكي الذي درس هذه المؤسسة، هناك دورة لمجموعة من القلائد المشكلة من الأصداغ الحمراء ودورة في الاتجاه المعاكس لقلائد من الأصداغ البيضاء. فالكولا وما يرافقه من نشاطات ينخرط في جميع أوجه الحياة الاجتماعية.

النوع الثالث من الصعوبات عائد إلى الباحث وإلى الخلفية النظرية التي يتسلح بها. فقد يعتبر مع تيار الشكليين الممثل بـ هرسكوفيتس وفرث ولوكير وسالبري أنه يمكن فصل

الأنثروبولوجيا؛ فبنية المعجم عند شعب معين تقدم مؤشرات دقيقة عن الجماعة البشرية التي تستعمل هذا المعجم. فغالباً ما يكون المعجم الخاص بالاهتمامات الأساسية للشعب المعني هو الأغنى وذو المعالم البنائية الأكثر وضوحاً. فالرعاة الرحل مثلاً يحرصون ماشيتهم بمجموعة من المفردات تميز تبعاً للسن والجنس واللون..

تسجيل اللغة

تختلف اللغات فيما بينها بالألفاظ الأساسية التي تتألف منها فقد تكون مجموعة من الألفاظ موجودة في لغة ومعدومة في أخرى. من هنا، فالمشكلة التي طرحت نفسها على الأنثروغرافيين عندما أرادوا تدوين اللغات التي يدرسونها كتابياً تكمن في أن العلاقات الكتابية المستعملة في لغة الباحث غير كافية لتسجيل لفظ أو أكثر. هذا ما دفع الإنثوألستين إلى إيجاد وسيلة تمكن الباحثين الميدانيين من التسجيل الأمين للكلمات والنصوص باللفظ المحلي. وقد أوجد علماء الألسنية نسقاً من العلامات تمكن من مواجهة هذه المشكلة باستعمال مفردة لكل لفظ مفرد. ونرد القارئ إلى المراجع المختصة بعلم الألفاظ للتعرف على هذه العلامات.

7 - الأنثروبولوجيا الاقتصادية:

تبدو الأنثروبولوجيا الاقتصادية من أصعب ميادين الأنثروبولوجيا، فالباحث في هذا المجال يواجه ثلاثة أنواع من الصعوبات على الأقل، تشكل بمجموعها شروطاً سابقة وملازمة لعمله.

النوع الأول من الصعوبات يكمن في أن المعطى الاقتصادي أو المفاهيم التي تستخدم من قبل علماء الاقتصاد بهدف تحليل وعرض نسق اقتصادي معين ليست معطى مباشراً من معطيات العمل الميداني. ليفي شتروس: «ما من أحد منا صادف أو التقى خلال تجربته الفردية هذه المخلوقات الذهنية التي يعايشها عالم الاقتصاد والتي تدعى الإفادة الهامشية والمردود والانتاجية والفائدة». فهذه المفاهيم تبنى نظرياً ويعاد بناؤها عند كل توجه جديد إلى مجتمع جديد.

النوع الثاني من الصعوبات يكمن في الطبيعة الخاصة للمجتمعات التي تخصص الأنثروبولوجيون بدراستها، فهي مختلفة عن المجتمعات الصناعية المعقدة بشكل رئيسي بالنسبة لموقع المعطى الاقتصادي في مجمل ثقافتها ومؤسساتها.

والاختلافات حول طبقتين أساسيتين: الأسياد والعبيد. الاقطاعيون والمرباعون، أصحاب الرساميل والبروليتاريا؛ وغالباً ما يرافق هذا الصراع وعي للواقع الطبقي، فيرافق الصراع الفعلي صراع أيديولوجي.

مجتمعات عديدة درسها الأنثروبولوجيون يمكن وصفها بالمجتمعات اللابطبية. فرغم الفروقات في الموقع وفي المستوى الاقتصادي التي قد تصادف بين الأفراد في بعض هذه المجتمعات مثل الفارق بين للرجال والنساء، بين المزارعين والحرفيين، بين النبلاء والعامّة... فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى علاقات استغلال. فما يكسده بعضهم - غالباً الزعيم - يعاد توزيعه على باقي أفراد المجتمع. الأمثلة على هذا عديدة: فالزعيم في مجتمع الكانكاك في كاليدونيا الجديدة الذي يتلقى حصّة من «بركة» مختلف المحاصيل الزراعية، يعيد إلى جماعته ما يكون قد كسده من هذه المحاصيل على شكل مأكلة يدعو إليها مجموع أهالي القرية التي يتزعمها. (راجع لينهاردت، *Gens de la grande terre*, 1937). أما الزعيم لدى شعب التروبريان فإنه يستأثر بحق تنظيم بعثات الكولا ويحصل مقابل قدرته على تأمين الأمطار للمزروعات بعضاً من المحاصيل وبعض المجوهرات فيجمعها في اهرء مبنية في ساحة القرية معروضة بشكل يراها الجميع، فيزيد هذا من مكانته. ويتصرف الزعيم بهذا المخزون لتأمين الإحتفالات العامة ومكافأة الذين يؤدون له بعض الخدمات، كما أنه قد يعمد إلى تحويل هذه الثروة إلى ثروة ثابتة على شكل منحوتات أو زوارق أو أساور من الأصناف البيضاء تدعى موكلي أو قلائد من الأصناف الحمراء تدعى سلفا التي تستعمل في عمليات التبادل مع زعماء مناطق أخرى أثناء بعثات الكولا... وبهذه الطريقة يمتنع الزعيم في هذه المجتمعات عن تكديس «فائض إنتاج» قد يدفعه باستعماله بسبل ولأهداف معينة إلى بسط وتقوية سلطته.

التكنولوجيا الثقافية

التقنية بتحديد اندره أودريكور هي «فعل بشري ناجح أو هي المعرفة بتفاصيل العمل الضرورية التي تؤدي بتضافرها إلى نيل نتيجة متوخاة». ويعرف مارسيل موس التكنولوجيا الثقافية بأنها الميدان الذي يعنى بدراسة النشاطات المادية وتفاعلها الثقافي. فالعمل التقني برأيه كأي عمل اجتماعي آخر هو ظاهرة إجتماعية، بمعنى أنه مرتبط بشكل وثيق بالمحيط

وتحديد ما هو اقتصادي في مجتمع معين بتحديد تقليدي درج بين فئة من المتعاطين بالعلوم الاقتصادية ألا وهو أنه كما يقول لايونل روبنز: «علم الاقتصاد يهتم بالعلاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة محدودة ومتعددة الاستعمالات»، وبصيغة أخرى «... دراسة كل نشاط هادف ومتسلح بمنطق يؤدي إلى نوع من الفاعلية بمواجهة شبكة من الموانع، وذلك بالاستعانة بتركيب مزاج من مجموعة محدودة من الوسائل»، أو «دراسة السلوك وكأنه علاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة ومحدودة لها استعمالات متعددة».

سلبية هذا التحديد أنه يخلط بين النشاط الاقتصادي البحث ونشاطات أخرى هادفة إلى المتعة مثلاً أو إلى التسلط. فكما هو ملاحظ، تذيب هذه المدرسة من حيث لا تدري مادة دراسة علم الاقتصاد.

الانثولوجيا السياسية

الدراسات السياسية الأولى في الأنثروبولوجيا كانت من أعمال الأنثروبولوجيين الانكليز. فقد كان لها هدف عملي وهو تسهيل ادارة المستعمرات. ولا يخفى على أحد ما للانثولوجيا السياسية من أهمية، فهي وراء تغيير النظرة إلى مفهوم السلطة. علمتنا أولاً أن نميز بين السلطة والدولة وبين السلطة والسياسة. فالسلطة السياسية ليست سوى أحد أنواع السلطة، فهي غير السلطة الدينية أو السلطة الاقتصادية أو السلطة العسكرية...

مهمة الانثولوجيا السياسية هي مَوْقَعَة الأشكال السياسية للدولة بين أشكال أخرى مختلفة تنظم السلطة وتنقلها وتناهبها، وتتحاشى الوقوع في التمييز المشبوه بين مجتمعات «بدائية» ومجتمعات «حضرية» وتحاول ربط هذه الأشكال بتلك.

في سياق تساؤلات الأنثروبولوجيين حول طبيعة السلطة وخصوصية السلطة السياسية، برزت مسألة التمييز بين المجتمعات ذات الطبقات والمجتمعات اللابطبية. وما زالت هذه المسألة تشكل محور النقاشات بين المهتمين بالانثروبولوجيا السياسية.

فالطبقات الاجتماعية تقوم على أساس تقني واقتصادي، وهي مشكلة من مجموعات من الناس محددين بعلاقتهم بشروط الانتاج وتوزيع الثروات، وهي متنافرة متنافسة مصالحها أحياناً مختلفة، وأحياناً متناقضة ومتصارعة أحياناً، ومتحالفة أحياناً أخرى، وغالباً ما تتمحور هذه الصراعات

- Mead, M., Coming of Age in Samoa, New York, 1927.
- Murdock, G.P., Social Structure, New York, 1949.
- Nadel, S.F., A Black Byzantium, London, 1942.
- Polanyi, K., Primitive, Archaic and Modern Economies, 1968.
- Pottier, B., L'Ethnolinguistique, Paris, Didier-Larousse, 1970.
- Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, London, 1952.
- Sachs, C., Geist und Werden der Musikinstrumente, Berlin, 1929.
- Sachs, C., Histoire de la danse, Paris, 1938.
- Sahlins, M., Culture and Environment, the Study of Cultural Ecology, Washington, Forum Lectures, 1964.
- Sahlins, M., Stone-Age Economics, Aldine, 1972.
- Sapir, E., Language: An Introduction to the Study of Speech, New York, 1921.
- Schmidt, W., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, 1926.
- Van Gennep, A., Les rites de passage, Paris, 1909.
- Vian, B., En avant la zizique... et par là les gros sous, Paris, 1958.

عائدة كنفاني
ادوار القش

إنسان

Homme
Man
Mensch

لم ينحصر الإنسان في مفهوم واحد شامل، ولم يجمع المفكرون على الدلالة إليه بميزة جوهرية دون سواها. ويعود هذا الأمر لكون الإنسان ليس موضوعاً معطى بشكل نهائي ومنتم، ولا هو ذات مدركة لنفسها تمام الإدراك. ومن ثم يتعسر اكتشاف ما يجب أن يكون عليه انطلاقاً من تحديد ما هو، ولا تحديد ما هو انطلاقاً مما يجب أن يكون عليه، ذلك لارتباط الواجب بالإمكان وارتباط الإمكان بوجود فعلي. وفي الواقع يبدو الإنسان تجاوزاً دائماً لما هو عليه فعلياً، فكانه مدعو إلى أن يلد كيانه الخاص، وإلى جانب ذلك كيان البشرية كلها. لذلك يستحيل فهمه بطريقة محايدة، أي بطريقة موضوعية صرف ومجردة، تهمل ما ينجم عنها من نتائج. إن كل تفكير بشأن الإنسان يخلص حتماً إلى التزام عملي، سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي، ولذا فهو بالغ الأهمية والصعوبة لكون الإنسان كائناً تاريخياً، لا تحده أية من تبادياته الآتية والمكانية، ولكونه في الوقت ذاته وجوداً أصيلاً مبدعاً. ويقتضي من الإنسان الفرد، الذي يبحث عن

الايكولوجي والثقافي الذي يسهم في إنتاج التقنيات. أما لوروا غوران وهو المعروف بمساهماته العديدة في هذا الميدان، فقد دعا الأنثروبولوجيين إلى ضرورة دراسة التقنيات، كونها تشكل عنصراً أساسياً في تحديد هوية جماعة معينة وأساساً يسمح بفهم شامل للظاهرة الاجتماعية. لا شك أنه من المفروض لدراسة التقنيات، تحديد علاقتها بالبيئة الطبيعية، فمختلف نشاطات الإنسان ونوعية التقنيات التي يستعملها تتحدد بالموارد والمواد الأولية المتواجدة في محيطه الطبيعي، هذا المحيط الذي يتفاعل معه ويسمى بعمله إلى السيطرة عليه. ولتقنيات جماعة ما طابع خاص تتميز به، وغالباً ما يكون للعنصر الطبيعي والعنصر الفني ولمجرى التطور دور ما في تحديد الهوية التقنية للجماعة المعنية.

مصادر ومراجع

- Balandier, G., Anthropologie politique, Paris, P.U.F., 1967.
- Bartok, B., Pourquoi et comment recueille-t-on la musique populaire? traduit du Hongrois par E. Lajtl, Genève, 1948.
- Benedict, R., Patterns of Culture, New York, 1934.
- Boas, F., The Mind of Primitive Man, New York, 1938.
- Clastres, P., La société contre l'état, Paris, éd. de Minuit, 1974.
- Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1925.
- Evans-Pritchard, E.E., The Nuer, Oxford, 1940.
- Firth, R., Primitive Polynesian Economy, London, 1940.
- Firth, R., We, The Tikopia, London, 1936.
- Fortes, M., & E. E. Evans-Pritchard, African Political Systems, London, 1940.
- Goddard, M., Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero, 1973.
- Goddard, M., Un domaine contesté, l'anthropologie économique, Paris, Mouton, 1974.
- Griaule, M., Masques dogons, Paris, 1938.
- Herskovits, M.J., Economic Anthropology, New York, 1952.
- Kluckhohn, C., Mirror for Man, New York, 1949.
- Kroeber, A.L., ed., Anthropology Today, Chicago, 1953.
- Leach, E.L., Rethinking Anthropology, London, 1961.
- Leach, E.L., Political Systems of Highland Burma, London, 1954.
- Leclaire, E., Economic Anthropology, 1968.
- Leroi-Gourhan, A., Evolution et techniques, I - L'homme et la matière. II - Milieu et techniques, Paris, A. Michel, 1943.
- Leroi-Gourhan, A., La Préhistoire, Paris, P.U.F., 1968.
- Levi-Strauss, C., La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
- Levi-Strauss, C., Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949.
- Mallinowski, B., Argonauts of the Western Pacific, London, 1922.
- Mauss, M., Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.

هاثماً بدون رعاية، بل يعطي للسلوك الانساني قيمة كبيرة ينال من جزائه الثواب أو العقاب سواء في هذه الدنيا أم في الآخرة. ومع ذلك، لا يستطيع الانسان أن يجتنب السقطات، فنياته الطيبة لا تنتصر دائماً. إنه يضل سواء السبيل، ويعجز وحده عن اكتشاف الطريق الصحيح، وحيث يتوفر له الاكتشاف السليم يتغلب فيه الميل الشيطاني، « ما أريده من الخير لا أفعله، وما لا أريده من الشر اياه أفعل ». وبوجه العموم يسود الاعتقاد بأن الوضع الحالي، حيث الانسان محدود وخاطيء، هو وضع انحطاط وسقطة، ومع ذلك لا داعي لليأس والتخاذل، لأن الخلاص ممكن سواء بالانضمام الفعلي مع النظام الكوني، ففي الحياة الفردية فصول دورية كما في الكون؛ أم بالاتجاه المستقيم نحو الله، والتوق الى الاتحاد به ككائن روحي مستقل. وفي كل الاحوال، تُعَلِّم أكثر الأديان أن الحياة الفردية لا تنحصر في الفترة الممتدة بين الولادة والموت، بل تتعداها الى حياة أخرى يرتبط مصيرها بسلوك الانسان في هذه الحياة، فإما ثواب وسعادة وإما عقاب وشقاء.

الى جانب التصور الديني، يهيمن تصور علمي بدأت ملامحه ترسم في منتصف القرن التاسع عشر، وما برح العلماء يجهدون في اتمام تفاصيله واجلاء بعض غوامضه. يتناول هذا التصور الظواهر البيولوجية، العاطفية، العقلية، الاجتماعية والخلقية، في اطار نظرية التطور الارتقائي، حيث يحتل الانسان المرتبة العليا لبروز الروح فيه الى جانب امكاناته المحدودة بتنظيمه العصبي. يتميز الانسان عن غيره من الكائنات الحية بنخاعه، أو بشكل أدق بالقشرة النخاعية. فحجم نخاعه هو الأكبر اطلاقاً، وهو شديد التعقيد اذ يتألف من تسعمائة مليار خلية عصبية. هذا التعقيد يسهل ظهور العقل المميز للانسان. وليس ظهور هذا الكائن الحي بالذات أقوى ما يلفت انتباه العلماء ويشير تسائلهم، بل يعجبون لتلك المسيرة المستمرة التي اتبعتها الأنواع الحية، على امتداد ملايين السنين، نحو حالات نفسية تسامت تدريجياً حتى قفزت في النهاية الى الانسان الذي يتميز عن الحيوانات الأخرى بطبيعة عقله. ان العقل عند الحيوانات هو نوعي يبرز في السلوك الغريزي، أما عند الانسان فهو فردي، يوفر لكل واحد قدرة الابداع الاصيل. يتج عن ذلك أن الانسان هو شخص مستقل حائز على قيمة لا يستعاض عنها. ولكن، مع التأكيد على أهمية الوجود الفردي، لا يجوز إغفال ما للعنصر الاجتماعي من دور في ايقاظ العقل الكامن في الفرد ودفعه الى

حقيقته، أن يلّم بجذوره التاريخية وبأبعاده الاجتماعية، وأن يوضح التصور الذي يهيمن على التقليد المنتمي اليه ويجابهه بتصورات أخرى سائدة، ثم يتساءل في النهاية كيف يربط هذه التصورات مع نموذج مثالي يصدق عليها، بالرغم من تنوعها، مفهوماً متكاملًا ومتمماً.

ان التصور الديني للانسان ما برح مهيمنًا على السواد الأعظم من المجتمعات، حتى تلك التي تجاهر بعدائها للدين. وانطلاقاً من استعراض فينومينولوجي للأديان، في تبيداتها التاريخية المختلفة، يمكن استخلاص العناصر التالية بشأن طبيعة الانسان ومصيره:

تذهب أصول الانسان الى أبعد مما يحيط به أي ادراك حسي. فالانسان، على الرغم من كونه ضعيفاً وخاطئاً في بعض الظروف، يصدر عن مبدأ إلهي. قد يُصنع الانسان من الأرض، من النار، من الأشجار، من الحيوانات، ولكنه يُخلَق انساناً بفعل مباشر من الله، لا بنشأة ميكانيكية من الأشياء المذكورة. أما الانسان الأول، الخارج مباشرة من يد الخالق، فهو متفوق، مثالي، نموذجي. انه جسر بين الألوهة والجنس البشري، تُنتظر عودته في الأزمنة الأخيرة كمخلّص. يتكوّن الانسان من مزيج عنصرين، واحد إلهي والآخر غير إلهي، في التوراة من تراب ومن روح إلهي؛ في الأورفية من الإله ديونيزوس والتيتان التي افترسته؛ في القرآن من صلصال؛ من حمأ مسنون ومن روح الله. وينتج عن الاعتقاد بالمزيج اتجاهان، في الأول يتباهى الانسان بقرابته مع الله، حيث يستطيع أن يختر تلك القرابة في حقل النشاط الخلقي والاجتماعي كما هي الحال في تعاليم الرسول بولس، وزرادشت، وعبادة ميثراس، والقرآن؛ ويختر تلك القرابة أيضاً بقدرته على الرؤيا التي تلج الى أسرار الله المخفية، كما في البرهمانية؛ ويشعر بالقرابة أيضاً في الاختبارات الاتحادية حيث يصير واحداً سرياً مع الله بالتصوف. أما في الاتجاه الثاني، المضاد للأول، فيبالغ الانسان في ابراز الهوية العميقة التي تفصل بينه وبين الله، فطبيعتاهما تختلفان كلياً، كما هي الحال عند البابليين: الآلهة خالدون والانسان مائت؛ وعند بعض اليونانيين: على الإنسان أن يعرف حدوده ولا يتجاوزها أبداً، وبهذا المعنى فسر أبيقورس قول عراف دلفي « أعرف نفسك »؛ وفي بعض تعابير التوراة، وبخاصة الاعتقاد المسيحي بأن الانسان يولد مطبوعاً بالخطيئة الأصلية. وفي جميع الأحوال، يخضع الانسان للشرائع الإلهية، بخاصة في ديانات التوحيد، حيث لم يَخْلُق الله الواحد الانسان ليتركه

السير في مجالات الابداع اللامحدودة.

يعود ظهور الانسان الى حوالي المليون سنة، بينما يقدر بأن للحياة مليارين من السنين. لقد سارت ولادته ببطء شديد، وبخطى موازية لولادة الحياة، يمكن ابراز أهم مراحلها: أولاً: اكتساب الوضع المنتصب الذي يقود تدريجياً الى تحرير اليدين؛ ثانياً: تطور شكل الجمجمة حتى بلوغها الشكل الجديد وظهور أول ضرس طاحون في الفك السفلي؛ ثالثاً: النمو البالغ للنخاع الذي أوصل الانسان الى التفكير الواعي. ويلاحظ بشكل خاص ان شكل الجمجمة وبخاصة الفم سهل للسان الانساني اكتساب القدرة على الامتداد بالعرض لأن الفك السفلي، وهو بشكل قوس، يترك فحة كبيرة بين صفوف الطواحين، ونمو الذقن من ناحية أخرى يسهل للسان الامتداد الى الامام. كل هذا سهل تكوين اللغة التي مرت بدورها في مراحل ثلاث: اللغة العاطفية التي تكوّنت من أصوات وتنهيدات تنم عن مشاعر وانطباعات آتية؛ ثم مرحلة صياغة الكلمة المطبقة على الشيء، واستخدامها كوسيلة تعميم تدريجياً، مع العلم بأن التعميم سار في طريق صعب جداً في البدء حيث ظهرت الكلمة الجملة أولاً المطبقة على أشياء فردية في حالاتها الخاصة، ثم تطورت الى أداة تعميم، وأخيراً تحولت اللغة الى وسيلة عقلية معدة للتعبير عن الأفكار العامة. ولم تبق اللغة محصورة بالدلالة على الأشياء، بل طُبِّقَتْ على مفاهيم، وصارت وسيلة تجريد وتفكير بالمفاهيم بعد ما بلغت ذروة كمالها. ومع ظهور المفاهيم العامة بدأ الانسان يدرك أنه يوجد دائرة مستمرة للمظاهر الخارجية الخاضعة لشرائع عامة، ثم ربط بين هذه التصورات الداخلية العقلية وأصوات محدّدة. وبرزت هكذا وظيفة اللغة المزدوجة، فهي من جهة أداة اتصال، ومن جهة ثانية اداة لتكوين المفاهيم ولزيادة القدرة على التجريد. وقد خضعت اللغة في تطورها لتطور الانسان البيولوجي، فكانت في البدء مكوّنة من ثلاثين صوتاً تنطلق من الحنجرة وما وراء اللسان. ثم مع النجاح في اكتساب القامة المنتصبة، تطورت الآلة الصوتية، وبخاصة مقاييس الفك الاسفل، وانطلقت الأصوات من وسط اللسان ومن طرفه ومن الاسنان والشفيتين. ففي المرحلة الاولى البدائية انحصر اللفظ في طرف اللسان والمرئجات؛ ثم في المرحلة الثانية اتسع اللفظ مستخدماً الأسنان والشفيتين.

وقد ارتبط نشاط العقل الفردي عند الانسان ببيروز «النيوبالوم»، وهو مركز تذكّر الماضي ورؤية المستقبل. فسهل للفقرات العليا فرصة الاعتناق من شريعة الآلية

والسلوك الغريزي واكتساب ردات فعل متنوعة، متبدلة، ليّنة، متكيفة مع الحوادث الخارجية. ولم يكف هذا التطور البيولوجي والسلوكي الفردي، بل احتاج الانسان الى مرحلة جديدة من «التعقيد» في التنظيم البيولوجي، فوجده في المرحلة الاجتماعية حيث نشأت ربط نفسية وتجمعت طاقات أفراد كثيرين معاً، وأصبح الجهد جماعياً، ونما التفكير بواسطة المفاهيم المتكاثرة باستخدام اللغة. وصحّ القول بأن التفكير واللغة والمجتمع تكون في وجود الانسان ثالثاً لا ينفصل. فالاستعانة باللغة ضرورية لنمو التفكير المنطقي وزيادة القدرة على التجريد، كما أن التفكير بالمفاهيم يبدو ثمرة اكمال اللغة، وكل ذلك مرهون بالاتصال الاجتماعي. وسواء كانت اللغة ناطقة أم مدوّنة، فإنها تضمن استمرار الاختبارات السالفة في الذاكرة. بواسطتها يخزن الانسان المعارف المكتسبة ويتمكن من نقلها الى الأبناء والأحفاد، ويؤمّن عامل وراثته العقل النوعي، ويسهل فرص الإبداع الفردي. مع العلم بأن هذا الابداع عينه يبقى طاقة مشلولة عند الفرد، ان لم يتقبل الطفل الانساني تربية ملائمة منذ ولادته تثير نشاط الجهاز العصبي المتأثر تأثيراً كلياً في انطلاقته ونموه بالمحيط الاجتماعي. فإن قدرة الانسان تنشط وتقوى بمقدار ما يوفر له المحيط الاجتماعي عناية واهتماماً في مرحلة الطفولة، الى درجة أن الانسان الفرد لا يؤهل لمراس قدراته السامية العاقلة الا اذا عاش في المجتمع.

يرتكز التصوّر العلمي على الانسان الناتج عن التطور البيولوجي، وينتهي الى نوع من تجاوز للتكوين البيولوجي حيث يعتبره جسماً بلا روح ان لم يشارك ثقافياً في وعي اجتماعي يفجر فيه الوعي الفردي والمغامرة المبدعة. انطلق الفكر الفلسفي من هذه المشاركة بالذات المفروضة على الوعي الانساني، وراح يرسم عن الانسان صورة فلسفية متعددة الجوانب ومتنوعة الوجوه، ذلك لأن لعبة المشاركة والإبداع لامتناهية ومن ثم ينتج عنها أشكال لامحدودة. وقد توقف الفلاسفة معنيين في بعض الأشكال ومهملين سواها رغبة منهم في احاطة كلية بالانسان انطلاقاً من زاوية محدّدة. ولكن يبقى من الأكيد أن رسم أي تصوّر فلسفي للانسان هو مشروع مفتوح قابل للإغتناء بدون حد، وفي الوقت ذاته مفتجر لأسئلة لا تحصى.

إن أول ما يستوقف انتباه الفيلسوف هو وحدة الكائن الانساني العضوية على الرغم من تعقيدته ومن تنوع نماذج الافعال التي تصدر عنه، من أسماها حتى أدناها، ومن انفعاله

مكوّن من عالم مادي، نفسي، جنسي، بقية «قوانين طبيعية»، فإن شاءت أن تعمل يفعالية وجب عليها الخضوع المستنير قبلاً. إن إعادة ربط الحرية بالواقع المفروض تظهر كيف أن الروح الانساني يملك، لا قدرة لا متناهية، بل قدرة محدودة. ترتبط الحرية مع ظروف يفرضها الواقع، ومع ذلك يبقى في حوزتها مجال اللعب والمبادرة. وتُستنتج هذه الخاصة من تصور أكثر دقة للروح الانساني الفردي، بعد أن ساد اعتقاد، لازم نوعاً ما للفلسفة منذ أرسطو حتى هيجل، بأن الروح هو وعي الذات المنسوب الى الكائن المطلق أولاً، والملاحظ عند الانسان دون سواه في الكون. منذ أرسطو يلتقي الفلاسفة حول نظرة ترى أن الروح الانساني هو «فكرة الذات»، وحتى هيجل في «جدلية الروح» يراه نوعاً من انعكاس الكائن الحي على ذاته ليصير شخصاً.

إن التوقف عند ميزة وعي الذات يقرب الانسان أكثر من الروح المطلق، ولكن الواقع المتبدّي هو أن الروح الانساني الواقعي المحدود، التجريبي، يعيش في الزمان وينعم بتاريخ خاص ويسير الى مصير مقصود. إنه لا يتمتع تلقائياً بكماله، بل ينهد اليه باستمرار دون أن يصل اليه بالتمام. إنه بلا منازع قادر على وعي الذات، ولكنه لا ينحصر في هذا الوعي، بل إنه لا يتوصل اليه فعلياً إلا بعد وعيه للعالم. فإن الروح الانساني يتغذى من الكون، أو أقله من لقائه مع الكون، ولذا فهو لا يستطيع أن يبقى مغلقاً على ذاته يستخرج منها كل شيء لأنه لا يتغذى من ذاته. فهو مهما تسامى، يبقى جزءاً من الطبيعة. يرتبط بالعالم عن حاجة داخلية، وينسب الى العالم. إنه يتمثل في ذاته كل ما يعرفه عن الكون، وضمن علاقاته بالكون تصير علاقاته مع ذاته ممكنة. في هذا المدى بالذات يبرز نشاطه العقلي في القدرة على ادراك الشامل، الجوهر، وفي تجاوز قيود الادراك الحسي. إن ادراك الجواهر هو منطلق النشاطات الروحية في الانسان كالتفكير، والحكم والبرهان الخ... ولا يتوقف الروح الانساني عند التمثيل، بل يذهب الى أبعد، فهو نشاط فعال، يحدّد أهدافه ويحققها، يدرك المعاني، يحب، يقيم، ويشارك الآخرين بوعيه وتصميم، ويدع عالم الفن والثقافة، ويشترع قواعد المعاملة في المجال السياسي، ويتجاوز كل ما هو محدود نحو المطلق بما يشعر به من توق الى النهائي الكامل، ويتقبله حيثما تبدّي في الكون أم في التاريخ...

يستطيع الانسان أن يفصل الجوهر عن الواقع، فهو لا «ينغمس» أو «يلتصق» بشكل كلي في الواقع المعاش، بل

التلقائي أمام الظاهرات الأكثر تبايناً. إن هذه الوحدة العضوية لا تناقض أصالة الحياة الواعية والروحية، فحتى أكثر الفلاسفة الماديين يقرّون بوجود هذه الظاهرة المميزة: وعي الذات، والشعور بالقدرة على تحويل الطبيعة داخل الانسان وخارجه، والقدرة على التفكير. إن الانسان هو ذات واقعية، فردية، يعيش مأساة شخصية وفريدة، هي مأساة التفاهم والتكيف مع الواقع ومع المجتمع. من هذا الصعيد يدرك تبعية الأفعال التي يقوم بها ومسؤوليته عنها. وعلى الرغم من روحانية الانسان وسمو الوعي فيه، فهو في وحدته الجوهرية كائن عضوي ينتمي الى القطاع البيولوجي، وعبره الى القطاع المادي. من القاعدة الحسية يظفر الوعي مركّزاً على قواها المادية ليمارس نشاطاته الخاصة. فلا نعرف البتة روحاً موجوداً متحرراً من الحياة العضوية ومنعقاً من مجموعة بنيات العالم المادي. لذلك يستحيل بشكل مطلق فهم الانسان بمعزل عن الكون حيث يقيم ويبدو بمشابة جزء منه. واستطراداً، تجدر الملاحظة بأن الواقع الانساني يفترض مسبقاً وجود العالم المادي، بينما وجود هذا الأخير لا يقتضي وجوداً مسبقاً للانسان بشكل حتمي. إنه ظاهرة متأخرة في الكون، يحتاج في حياته العضوية إلى الطبيعة كلها. بالطبع، يختلف تصور هذه الحاجة من فيلسوف إلى آخر. ولكن ارتباط الوعي والروح بالطبيعة هو عنصر بارز من «الظاهرة الانسانية»، فلا يجوز إهماله ولا إغفاله. بعض الفلاسفة يرون بأن الروح هي نشاط حر، ولكن هذا النشاط يلاقي حدوداً لا مفر منها. إنها عوائق وحواجز يحتم عليه مجابهتها والتصدي لها؛ ويتخذ من ثم في وجوده طابعاً صراعياً، يقرّ به حتى الفلاسفة المثاليون الأكثر تجريداً. بل إن البعض منهم ذهب الى حد القول بأن الحرية تنتج العالم الخارجي لكي تخلق لذاتها عائقاً يستثيرها باستمرار. بل إنها تضطر الى مجابهة معطى تستخدمه وفقاً لقانون مفروض، فلا تستطيع أن تصرف به بشكل اعتباطي. فلا يوجد اختبار يظهر فيه النشاط الانساني وكأنه خلق من عدم، كما يستحيل التأثير على الطبيعة إلا بعد استيعاب قوانينها.

بهذا الشكل يتبدى الانسان تجاه واقع مادي، نفسي، اجتماعي، مكوّن بمعزل عنه، له شرائعه، التي تفرض ذاتها فرضاً. إن شاء أن يؤثر على الجماعة، جابهته مجموعة مضادات ومعارضات، فلا يوفق الى العمل فيها والتأثير عليها الا بعد أن يستوعب طبيعة الحياة الاجتماعية ويكيّف سلوكه على ضوء معطياتها الواقعية. تبرز الحرية الانسانية من عمق

يكشفه منها في سبيل سعادته على الأرض، وينفتح على الله بالايان وباطاعة أوامر الخالق في هذه الدنيا، لينعم برضاه على الأرض، وبالثواب في حياة لا تفنى بعد الموت.

تتركز النظرية الثالثة على الإنسان، وتلقب بالرؤية الإنسانية. إنها ترى الإنسان بمثابة قيمة مطلقة مستقلة تمام الاستقلال تجاه الله، وحتى وإن وُجد، وتجاه الآخرين مهما بلغ عددهم، وتجاه الأوضاع البيولوجية والنفسية، وتجاه العالم والظروف العالمية. إن كل ما يشد بالإنسان إلى أبعد من ذاته هو متأصل في داخله واليه ينتهي. هكذا ينحصر الله والإيمان في الإنسان. فإله الدين هو تعصب، تعويض عن الأب، أو لربما تصوف إنساني صرف، أما الإيمان فهو أيضاً اختبار إنساني محصور، إنه اختبار مَرَضِيّ، استمرار الطفولة، هوس وتصعيد.

تتركز النظرية الرابعة على التوفيق بين اللاهوتية والإنسانية. صحيح أن الله هو حقيقة متسامية، ولكنه ليس كائناً بين الكائنات أو فوقها. إنه داخل الإنسان بمثابة معناه، هدف اتجاهه صوب الأقصى ومحرك التجاوز نحو حقيقة الإنسان وأصلاته. أما الإيمان، فهو أسمى الاختيارات الإنسانية إطلاقاً، ذاك لأنه اختيار تقوم به الحرية الإنسانية في اتجاهها صوب المطلق المقصود كمعنى لوجودها، وتحقق فيه أصالتها كما تغدق على مجمل الحياة معنى كلياً ومتمماً. في هذه الرؤية يحصل تصحيح للرؤية الإنسانية، لأنها تعترف بصدق الإيمان وحقيقة الاتصال مع الله فيه، وتصحيح للرؤية اللاهوتية، لأنها ترفض اعتبار الله كائناً بين الكائنات، بل تراه في بعد الإنسان الداخلي وتحتاجي، مع ذلك، أن تسجنه في حدود الداخل. إن الإنسان هو الكائن الذي فيه يلتقي الطرفان الأقصىان: الله والمادة.

بشارة صارجي

إنسان كامل

Homme parfait
Homo perfect
Übermensch

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾
(البقرة/ 115).

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة

يملك قدرة، تقوى مع التربة والمراس، على أن يسيطر على رذات الفعل الفريزية المباشرة، ويوجه عنفها في خدمة أهدافه المرسومة. في هذه اللعبة تألق الحرية وينشط عمل الروح الفردي، لا ضمن اطار داخلي محصور بل في الميدان الاجتماعي، الذي تحوّل ويتحوّل باستمرار الى ميدان سياسي. وعلى ضوء هذا التصور للروح الفردي يمكن الاستنتاج بأن علاقات البشر ليست خاضعة خضوعاً محتماً لسيادة الدوافع العضوية، ولا لتحكم الفرائز ولا لعنف الاندفاعات. ذاك لأن الإنسان يستطيع أن يسعى الى السيطرة على شتى أنواع الدوافع، وأن يتصور علاقاته مع الآخرين في مجال الحرية، حيث لا تنحصر في مجابهة الاشياء الخارجية ولا الدوافع الداخلية، بل تجابه حريات أخرى تشاركها في بنيان التاريخ.

يتفق الفلاسفة حول مجمل ملامح التمثيل المعطى عن الظاهرة الإنسانية، ولكنهم يتفرقون حتى التناقض في تفسيرهم لها. وتؤدي التفرقة الى نظريات انثروبولوجية تكاد لا تحصى، توزع تصنيفها بالفعل وفق مقاييس متعددة. وتفادياً للغوص في تعداد لا ينتهي، يمكن الاخذ بتصنيف يرتكز على موقع الإنسان من الكيان في كليته.

تتركز النظرية الأولى على محور الكون في كليته، وتلقب بالرؤية الكونية. إنها ترى الإنسان في مجمل أفعاله وخصائصه، بمثابة جزء من كل الكون. فلا علاقة ممكنة بين الإنسان وبين كيان يتجاوز الكون أو يختلف عنه، بل إنه خاضع للقوانين التي تسيطر على كل أجزاء الكون بدون تمييز. وتتفرع هذه الرؤية في اتجاهين، تأخذ في الاتجاه الأول بقوانين ثابتة لا تتبدل، يسر بموجها الإنسان عاجزاً عن تبديل أي شيء منها، فيكتفي باكتشافها بالمعرفة العقلية، وبتطبيقها بدقة تدريجية. أما في الاتجاه الثاني فانها تأخذ بقوانين قابلة للتبدل بحكم جدلية المادة أولاً، ثم بحكم المادية التاريخية ثانياً. ولا ينحصر التبدل في القوانين، بل إنه يطل الإنسان في جوهره وفي كل تبدلات وجوده.

تتركز النظرية الثانية على الله، وتلقب بالرؤية اللاهوتية. إنها ترى الله بمثابة كيان موضوعي، مستقل عن الكون وعن الإنسان، ومع ذلك على علاقة معهما، لأنه خالقهما. وترى الإنسان بمثابة جزء من كون مخلوق، حيث يحظى بمكان مميز لأنه مخلوق «على صورة الله» وه خليفة الله على الأرض، وعلاوة على ذلك يخاطبه الله بواسطة وحي مدوّن في كتاب، ويكشف له عن أهدافه الخلاصية. وتجاوباً مع هذا الوضع، يخضع الإنسان لقوانين الكون العامة، مستخدماً ما

نفس وراء ظهور مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي توفقاً للخروج من سلطان الزمان وتنازع القوى فيه وصولاً إلى الأصل، إلى النبع، إلى مصدر السلطة في الإسلام، إلى النبي. فكان الصوفي خرج عن بنية واقعه الإسلامي الراهن الخاضع للصيرورة، إلى بنية الإسلام الثابت الواحد الذي يتخطى تحقيقاته في الزمان، كل ذلك دون أن يخرج عن ولائه للسلطة، هذا الولاء الذي لازم الفكر السني عبر تاريخه الطويل. فظل «الإنسان الكامل» هو النبي مصدر وحدة الجماعة - الأمة، ومصدر السلطة الباطنة التي تظهر في «القطب»، وتابع الصوفي انسجامه مع الولاء للسلطة، فلم يحدث القطع بين الخلافة الباطنة والخلافة الظاهرة كما هو الحال عند محي الدين بن عربي.

أما في الفكر الشيعي فلم يظل الإنسان الكامل الأصل ومصدر السلطة الباطنة بل دخل الزمان وأصبح بديلاً سلطوياً. لذلك ننوه بأهمية الجذور التاريخية لنشأة عبارة الإنسان الكامل والمفهوم الذي تمثله في الإسلام. هذه الأصول التي غفل عنها الباحثون، فظلت مطموسة. بحيث لا يُنظر لمفهوم الإنسان الكامل إلا كنتاج لأصول إيرانية قديمة أو إشراقية أفلوطينية أو يهودية أو مسيحية.

الإنسان الكامل في دراسات الباحثين

لفت مفهوم الإنسان الكامل نظر المستشرقين والشرقيين فأولوه اهتماماً خاصاً، إذ وجدوا فيه صدى لفلسفات هللينية وإيرانية ويهودية ومسيحية. فتناروا في البحث عن جذوره الضاربة عمقاً في الزمن، ولم يأخذوا بالاعتبار أن الفكرة جزء من كل تاريخي حضاري، كل هو الإشكال المطروح أمام المفكر، ولا يجد له متنفساً إلا في فكرة معينة. فالفكرة جزء من تاريخ، ومحاولة البحث عن جذورها الخاصة - بمزول عن المشكلات المطروحة - يحولها إلى «كل» يغفل على ذاته وتصبح عناصر الفكرة هي أجزاء هذا الكل.

وكان من نتائج عزل الفكرة عن سياق طرحها - كما نجد في المقال الذي كتبه أبو العلا عفيفي بهذا الصدد - حدوث انقطاع في المصطلح بين: إطلاق اللفظ ومضمونه. إذ يصبح «اللفظ» من ناحية قابلاً لمضامين متنوعة، ومن ناحية ثانية يقبل «المضمون» ألقافاً شتى.

وأتوقف عند أهم الدراسات التي تناولت الإنسان الكامل لفظاً ومضموناً.

ترضاها. قول وجهك شطر المسجد الحرام. وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره» (البقرة/144).

أوجد الإسلام نمطاً من علاقة خاصة بين الإنسان وربه. علاقة ذات بنية مركبة تجمع إلى كونها مباشرة [كما يظهر في الآية الأولى] صفة المركزية [ويظهر ذلك في الآية الثانية]، دون أن تلغي هذه المركزية صفة المباشرة. بكلام آخر، الإسلام: فرد وجماعة. فرد يتمتع بعلاقة مباشرة مع الله، لكن هذه العلاقة لا تمارس إلا عبر مركزية معينة تضمن وجود الجماعة الإسلامية.

لو أخذنا «المسجد» في دلالة الهندسية مثلاً، لوجدنا أنه على الرغم من انتشار المساجد في أنحاء الأرض لا ينغلق كل مسجد في دائرة تكفل تمامه بل لا بد من انفتاحه على القبلة، ويكون بذلك واحداً من المساجد التي تكتسب قيمتها من اتجاهها نحو مركزها وتوحيدها به.

فالإسلام، إذا دققنا النظر في مجامع أموره، وجدنا أن لكل شتات فيه مركزاً، ولكل إطلاق نقطة ينطلق منها. فالمصلّي وإن كان لا يتوجه إلى ربه إلا عبر القبلة يظل توجهه مباشراً ولا تقف القبلة بينه وبين ربه.

وإذا أمعنا الفكر في كل ممارسة فردية وجدنا أنها تأخذ صبغة جماعية عبر وحدات مختلفة: كوحدة المكان، أو وحدة الزمان، أو وحدة الاتجاه، إلى ما هنالك من «وحدات» تدخل الفرد جسم الجماعة.

وقد كان ممكناً أن يتفتح مفهوم الجماعة في التفكير الإسلامي بأصالة دينية تكفل للجماعة وحدتها وتماسكها لولا تدخل العمل السياسي، الذي اعتبر الجماعة موضوعه فاقطع مفاهيمها وصادها من أيدي العامة. وكانت النتيجة أن أضحي مفرد «جماعة» بحد ذاته مصدر قلق لكل سلطة فجهدت لاستقطابه، وسعت لأن يتمحور مفهومه في دائرتها.

هكذا خرجت مفاهيم الجماعة مع العمل السياسي من الإطار الديني العقائدي إلى إطار تمزق الفرق وتناثر المواقف. فتراجعت بذلك رموز الجماعة وفقدت دلالاتها وقوتها ومنطقها. وأسهمت كل طائفة في تطوير رموز وحدتها الخاصة محلة أياها محل رموز الجماعة - الأمة.

وعبارة «الإنسان الكامل» التي نحن بصدددها هي من المفاهيم المركزية الكافلة وحدة الجماعة، يدلل على ذلك ظهورها في النصوص الصوفية السنية بمعنى «الخلافة» وفي النصوص الشيعية بمعنى «الامامة»، وإن كانت تتخذ لدى كل طائفة طاقة دلالية خاصة.

• هانز هينرش شيدر

ألقى هانز هينرش شيدر محاضرة عام 1924 بعنوان: «نظرية الانسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري».

وقد ترجم هذه المحاضرة عبدالرحمن بدوي ونشرها مع مجموعة من الدراسات والنصوص تحت عنوان: «الانسان الكامل في الاسلام».

وقد توخى شيدر في بحثه هذا بيان الاتصال التاريخي في الأفكار، فاختر «الانسان الاول» في الكونيات الايرانية القديمة، وبيّن كيف تسربت هذه الفكرة وتم قبولها واستيعابها في الغنوص الاسلامي، وأكمل محاضرته برسم صورة لنظرية الانسان الكامل عند ابن عربي، وفي الشعر الغنائي الفارسي.

يتحلّى بحث شيدر هذا بميزة فريدة، فهو يحافظ على التصاق اللفظ بمضمونه، بحيث يظل الانسان الكامل عنده منذ بداياته مع الفكر الايراني القديم الى نهاياته في تصوف ابن عربي والشعر الغنائي الفارسي محافظاً على لفظه ومضمونه. فلا تتلون عليه المفردات كما لا تتبدل على المفرد المضامين. يقول شيدر (ص 34) ان الخطبة النعاسية تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي: الانسان الكامل لأول مرة. وإن فكرة الانسان الاول تؤدي وظيفة كونية في المنقول الايراني. ولم تكتسب آنذاك - كما حدث في العصر الهليني - صبغة دينية خلاصية، بل يظل الانسان الاول صاحب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم وحسب.

وبعد أن يؤكد شيدر على أن نظرية الانسان الاول، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم، تنتسب الى الديانة الابستاقية، يرى أن هذه النظرية لها صور تظهر في كتابات الايرانيين والمسلمين وتصوراتهم [ص 23]، وقد بلغت كمال نموها في الغنوص الاسلامي.

ويخلص الى التأكيد بأن، كل فلسفة أفححت للانسان الاول دوراً في خلق العالم تعود في نهاية المطاف الى صورة الانسان الاول في التفكير الايراني العتيق [ص 21].

• رينولد نيكلسون

كتب رينولد نيكلسون مادة الانسان الكامل في («دائرة المعارف الاسلامية»، ج 3، ص ص 48 - 51، النسخة العربية). فجاءت المادة مقتضبة، ومقتصرة على الفكر الصوفي، وبدل أن تعرض بتسلسل وتوسع جاءت توقفاً عند عبدالكريم الجيلي [ت 820 هـ]، صاحب الكتاب المشهور:

«الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل».

وقد يكون مأخذنا على نيكلسون - مع اعترافنا بفضل دراساته - أنه لم يفارق لغة الصوفيين فنراه ينقل نصوص الجيلي مستعملاً مفرداته وعباراته، فجاءت مادة الانسان الكامل في هذه الموسوعة عرضاً مختصراً لنظرية الجيلي، دون قيمة تحليلية تُذكر، لأنها لم تخرج بالنظرية من حيز لغة الصوفيين التصويرية إلى حيز لغتنا النظرية.

وقد عالج نيكلسون موضوع الانسان الكامل في الاسلام في بحث بعنوان: «فكرة الشخصية في التصوف»، ألقاه في ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن عام 1922. وقد عرّبه أبو العلا عفيفي مع أبحاث أخرى ونشره تحت عنوان: «في التصوف الاسلامي وتاريخه».

يطرح نيكلسون في هذا البحث فكرة الانسان الكامل، ويحاول أن يلمسها في العمق، محاولة لم يُقربها، في المادة المذكورة آنفاً من «دائرة المعارف الاسلامية»، ويتلمس مضمون الانسان الكامل عبر تبدل التسميات أو المفردات الدالة عليه، اذ يراه: النور المحمدي - الحقيقية المحمدية - الروح المحمدي، كما يرى أنه «المطاع» عند الغزالي في («مشكاة الأنوار»، ص ص 146 - 147).

ويخلص من هذه المفاهيم مجتمعة الى كون «الخلافة» هي الوساطة بين الله والخلق (ص 151). وهنا نرى نيكلسون بما عرف عنه من مراعاة لخصوصية الفكر الاسلامي يشير الى أن مفهوم النور المحمدي أو الروح المحمدي «الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيراً في صورة النبي محمد (ص) نفسه على رأي أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد (ص) في صورة علي وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة»، قد أولّه الصوفية تأويلاً خاصاً بهم فصار عندهم شيئاً أشبه بالعقل Nous الذي قال به أفلوطين، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي (انظر: «في التصوف لاسلامي»، ص 159).

احتفظ نيكلسون - كما رأينا - بخصوصية مفهوم النور المحمدي والتصاقه بالصبغة الصوفية الاسلامية، فهو وإن كان يشابه مقولات فلسفية سابقة فقد ظلت هذه المقارنة على مستوى المشابهة التي لا تؤكد تماهاً، كما أنها لا تدعي أن الصوفيين، وابن عربي خاصة، استقوا نظرياتهم في «الكلمة» من مصادر أفلوطينية أو غنوصية مسيحية أو يهودية. إلا أن تلميذه ومساعدته أبو العلا عفيفي قد قال بذلك في بحث له

إطار طرحه معرّفاً نفسه على أنه «عالم اجتماعي يُعنى بالاسلاميات». وهذا يفسر اهتمامه بالإنسان الكامل من زاوية نشورية خلاصية لأنها تؤثر - بحسب رأيه - في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي.

وقد أوقعه طرحه للإنسان الكامل من منظور نشوري في جملة أخطاء؛ لقد أبعد ابن عربي واضح أسس «الإنسان الكامل» في الفكر الاسلامي، وأبعد الاسماعيلية، لأن نظرتهم للإنسان الكامل لا تتضمن معنى نشورياً، بينما أخذ بمفاهيم الشيعة الإمامية للإمام المنتظر أو المهدي.

ويكون ماسينيون بذلك قد أخرج «الإنسان الكامل» عن مفهومه الخاص في الفكر الصوفي والفكر الشيعي [نور محمد (ص)...] إلى مفهوم منفصل جوهرياً وهو مفهوم المهدي، مع أنه إذا كان المهدي انساناً كاملاً - والتعبير هنا مأخوذ كفكرة - فإنه لا يستغرق في ماهيته مفهوم الإنسان الكامل - والتعبير هنا معرّفاً.

ثم لا يلبث أن ينتقل من فكرة «المهدي» في الشيعة الإمامية، ليصل إلى مسألتها في الفكر الصوفي، ويتابع فكرة المهدي في الفكر الصوفي فيجد نصوصاً تشير إلى أنه خاتم الولاية وروح عيسى عليه السلام.

أحدث، إذن، ماسينيون عدة نقلات بين الفرق الاسلامية، مستخدماً المصطلح والمفهوم جسراً لنقلاته، والنتيجة التي نخرج بها بعد قراءة مقاله المذكورة هي أنه يخلط بين مرتبتين وجوديتين هما الإنسان الكامل والمهدي ويضمّنهما بنظرته الشاعرية في شخصية خاتم الولاية التي اعتبرتها بعض النصوص روح عيسى (ع). وقد دلّل في ذلك أنه لم يلمس خصوصية معنى الإنسان الكامل في الفكر الاسلامي. وكان الأصح أن يسمي بحثه هذا: المهدي في الفكر الاسلامي وأصالته النشورية.

ثالثاً - يقول ماسينيون في مقاله المذكورة: «فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ «عين الوجود» (الاسماعيلية، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلّبها كل تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي، وهذا من شأنه أن يعفينا، هنا، من تمحيصها بالتفصيل، وهي قد انبثقت عن تأليه فلسفي: «للعقل الفعال»، مع أن «الإنسان الكامل» الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير Un Messie».

وقد فات ماسينيون ان يرى، وهو عالم اجتماعي، أن نظرية الإنسان الكامل وإن خلت من الطابع النشوري إلا أنها حفلت بمعان تربوية مهمة تنبّه لها الشرقيون أمثال: سيد

بعنوان «نظريات الاسلاميين في الكلمة»، وهو البحث الذي سنتوقف عنده بعد قليل.

• ماسينيون

لا نكاد نجد إشارات مهمة إلى الإنسان الكامل في كتابي ماسينيون الشهيرين في التصوف باللغة الفرنسية وهما: «عذاب الحلاج»، و«بحث في نشأة المصطلح الصوفي». ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، أهمها: إن عبارة الإنسان الكامل أخذت مداها النظري بعد «الحلاج» الذي ظل غاية ماسينيون في التصوف الاسلامي. ومن ناحية ثانية، عندما يتعرض ماسينيون للنور المحمدي عند الحلاج يتناوله كنظرية موهلة في القدم ذات مظاهر وأسماء في فلسفات وأديان عديدة، أخذت مظهرها كذلك في الفكر الصوفي بأسماء مختلفة وكان لها مؤيدون (ابن ميثي - ابن برجان...) ومعارضون، وقد سبق الحلاج إليها أستاذه سهل التستري بعبارة «عمود النور».

وفيما عدا هذين الكتابين في التصوف لا نكاد نجد لماسينيون سوى مجموعة مقالات تتناول الفكر الاسلامي من مختلف نواحيه الحضارية والاجتماعية والسياسية. وقد أفرد مقالة للإنسان الكامل بعنوان: «الإنسان الكامل وأصالته النشورية في الاسلام». طبع عام 1948، نجدها ضمن مجموعة المقالات المنشورة في ثلاثة مجلدات بعنوان: «Opéra mênora». (الجزء الأول، ص ص 107 - 125) وقد ترجم هذه المقالة عبد الرحمن بدوي في كتابه: «الإنسان الكامل في الاسلام»، ص ص 105 - 143.

نضع جانباً اعتبار ماسينيون الإنسان الكامل فكرة قديمة جداً في تاريخ المذاهب الانسانية كانت نقطة ابتدائها من اساس سكونية (استاتيكية) آرية، ترى فيه خصوصاً «الإنسان الأول»، و«الكومرث» عند المزدكية، و«آدم قدمون» في كتب القبالة اليهودية، و«الإنسان القديم» عند المانوية المستعربة. نضع جانباً هذه النظرة المقارنة ونلتفت إلى جوهر طرحه للمسألة في الفكر الاسلامي، فنخرج من ذلك بملاحظات عدة أبرزها:

أولاً - إن ماسينيون حين يتكلم على الاسلام ونتاج المفكرين المسلمين يطابق بينهما بشكل كامل. فيقول مثلاً: «ولهذا فإنه، أي الاسلام، يرى في الإنسان الكامل - من الترمذي حتى ابن سبعين - أنه خاتم الولاية، روح عيسى» (Opéra mênora، Tome 1, P. 114).

ثانياً - يضعنا ماسينيون منذ الأسطر الاولى لبحثه، في

• أبو العلا عفيفي

وضع ابن عربي تنظيراً لمفهوم «الإنسان الكامل» فأثار اهتمام الباحثين من مستشرقين وشرقيين، وعادوا القهقري للبحث عن أصول هذه العبارة من ناحية والبحث عن أصول مضمونها من ناحية ثانية. فتوالت الأبحاث وبقي أهمها المقال الذي نشره أبو العلا عفيفي في (مجلة كلية الآداب)، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو (أيار)، 1934، بعنوان: «نظريات الاسلاميين في الكلمة».

ويمهد عفيفي لبحثه بالقول إن الغرض منه هو أن يثبت أولاً أن في الفلسفة الاسلامية - كما في الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة - نظرية كاملة في «الكلمة» لا تقل في أهميتها وخطورها عن أي نظرية من نوعها، وهي نظرية الشيخ محي الدين بن العربي ت 638 هـ.

ويعطينا عفيفي بدراسته هذه من التتبع التاريخي لمضمون الانسان الكامل فلسفياً قبل ظهوره في الفكر الاسلامي. إذ يمكن القول إن مضمون الانسان الكامل يماثل ما أشارت إليه الفلسفة بمفرد الكلمة Logos. و«الكلمة» تواردت عليها معان متنوعة في العصور الفلسفية المختلفة. ففي الفلسفة اليونانية القديمة استعملها هيراقليطس ت 475 ق. م. بمعنى القوة العاقلة المنبئة في جميع أنحاء الكون. ويعني بها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة. واستعملها انكساغوراس بمعنى العقل Nous الإلهي، أو القوة المدبرة للكون، أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. واستعملها الرواقيون بمعنى العقل الفعال المدبر للكون، أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم.

وقد استعمل اليهود الكلمة بمعنى «كلمة الله»، ويصفونها بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة. ويصف فيلو الكلمة بأوصاف متعددة ويسمها: البرزخ بين الله والعالم - الانسان الأول - الخليفة - حقيقة الحقائق - الشفع - الإمام الأعظم...

وأخذت الكلمة في الفلسفة المسيحية معنى إبن الله وصورته، وهو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح. ويرجع كلمنت «بالكلمة» الى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة فيلو، فيرى أنها: القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح. وعليه «فالابن» في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل

حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين». وأبو العلا عفيفي في مقاله: «نظريات الاسلاميين في الكلمة». وعثمان يحيى في مقدمة نشره لكتاب حيدر آمللي «شرح فصوص الحكم».

هذا فضلاً عن أن الانسان الكامل الحقيقي عند المسلمين ليس «منتظراً»، بل هو على العكس قد وجد وتحقق في النبي محمد (ص)، ولا منتظر عند كافة الطوائف والفرق الا «المهدي».

• هنري كوربان

اهتم كوربان بالفكر الصوفي المتأخر وخاصة مدرسة ابن عربي، وبيّن إلى أي مدى استطاع فكر إيران الشيعية أن يتمثل بتعاليم ابن عربي الدينية في كتابه: «En Islam Iranien» بأجزائه الأربعة، مظهراً أن الانسان الكامل في العرفان الشيعي، الذي هو الإمامية نفسها، هو آدم الحقيقي وهو الإمام المنتظر الإمام الثاني عشر.

ونجد شيعة إيران يتبنون لغة ابن عربي في الكمال الانساني، وهذا ما سنشير اليه بعد قليل.

• الإنسان الكامل في نصوص مترجمة

اهتم الغرب بترجمة نصوص تتعلق بالانسان الكامل في الفكر الإسلامي، فترجم قسم كبير من كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي. كما ترجم بركهات جزءاً مهماً من «الانسان الكامل» للجيلي، مع مقدمة حاول فيها تلخيص نظرية الانسان الكامل، فلمس عمق المسألة عند الجيلي حين قال في مقدمة الكتاب («De l'homme universel»، ص 14)، ما معناه: «نظرية عبدالكريم الجيلي في الحقائق الإلهية التي تنجلي في الكون، وتختصر بشكل ما في الانسان الكامل، نجد أساسها التفريق الكلاسيكي في الفكر الديني الاسلامي بين الذات والصفات الإلهية».

وقد اختارت دوثيراي مايروفيتش في كتابها («Anthologie du Soufisme»، ص 311 - 1329)، نصوصاً تتعلق بالانسان الكامل، وقامت بترجمتها الى الفرنسية. وهذه النصوص هي لجلال الدين الرومي 1207 - 1273 م. عمر بن الفارض 1182 - 1235 م. الشيخ أحمد العلوي 1869 - 1934 م. علي بن محمد الجرجاني 1332 - 1413 م.، محمود السبثري ت 1320 م.

«الإنسان الكامل» في التصوف السني

لم يبدأ رجال التصوف بتدوين أقوالهم وأفكارهم ومشاعرهم مع بدايات التجربة الصوفية، بل جُلّ ما وصلنا من الفترة الأولى أقوال وإشارات ظهرت في كلام الصوفيين، وهي أقوال تحفل بها كتب الطبقات عن طريق الرواية، وقضية الرواية في المنقول الصوفي تحتاج لتحصيل إذ أنها لم تحظ إلى الآن بدراسة «الرواية» ومدى الثقة برواياتهم.

ونجد اشارات الى فكرة «الحقيقة المحمدية» فيما رواه سهل التتري 203 - 283 هـ، 818 - 896 م. في «رسالة الحروف» عن ابراهيم بن أدهم ت 160 هـ. اذ أشار إلى أن الاسم الأعظم «يشير إلى رحمة الله الجامعة المتمثلة في النبي محمد (ص)» وهذا التعريف للاسم الإلهي الأعظم بالحقيقة المحمدية سيأخذ به فيما بعد ابن عربي، من حيث أن الاسم دليل على المسمى، وأعظم دليل على الله، هو محمد (ص). ونجد اشارات مماثلة عند سفيان الثوري ت 261 هـ. الذي يعتبره محمد كمال جعفر بالإضافة إلى ابن أدهم، أحد مصادر التتري، لأنه أطلق على النور الأول الأصلي للنبي «عمود النور».

لعل أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد (ص) في الفكر الصوفي نجده عند سهل التتري حين يرتب العالم الانساني على ثلاث درجات في الخلق، يقول:

«والذرية ثلاث. أول وثان [في الاصل: وثاني] وثالث. فالأول [= أول مراتب الذرية] محمد ﷺ لأن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمداً (ص) أظهر من نوره نوراً، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق الله من سجدته عموداً عظيماً، كالزجاج، من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمد (ص)، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطباع الإيمان، وهو معاينة الإيمان، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام... الثاني [= ثاني مراتب الذرية] آدم صلوات عليه، خلقه من نور... وخلق محمداً (ص) يعني جسده من طين آدم عليه السلام. والثالث [= ثالث مراتب الذرية] ذرية آدم...» (تفسير القرآن العظيم، ص 40 - 41).

وهذا الافراد للنبي محمد (ص) بخلق مخصوص يسبق خلق بقية ذرية الجنس البشري استبج عند سهل التتري تصوراً خاصاً للوجود، تصوراً نورانياً. فنور النبي (ص) هو أول الذرية، ومن نوره كانت أنوار الأنبياء ونور الملكوت

تجسيدها في الصورة الناسوبية، وهو مصدر الحياة والوجود، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

ويرجعنا محمد مصطفى حلمي، في كتابه عن (ابن الفارض والحب الإلهي، ص ص 352-381)، إلى المعاني نفسها تقريباً، إذ يجد أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل لا تقل في أهميتها عن نظرية ابن عربي، ويقارن بين نظرية ابن الفارض في الروح المحمدي وبين نظريات اليهود في «الكلمة»، ونظريات المسيحية في «الكلمة» أيضاً، ونظرية افلوطين في «الفيض» والاسماعيلية في «العقل الأول»، والحلاج في «نور محمد» (ص)، وكلمت الاسكندري في «النبي الواحد»، والزرادشتية في «الكلمة الإلهية».

ولا نكاد نجد إضافات تذكر في هذا المجال المقارن، ضمن الدراسات الشرقية التي عرضت للإنسان الكامل ومضمونه في الإسلام.

إنسان كامل ومضمونه في الفكر الاسلامي

اختلف الباحثون في المرة الاولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولاً عند ابن عربي، ويرى كامل مصطفى الشبيبي أنها وردت للمرة الأولى في «رسائل اخوان الصفا»، وقد استفادها ابن عربي من العبارة التالية بالذات: «... ولما رأيناك [المقصود المريد الاسماعيلي] بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتملك النصيحة ولا نؤدي اليك أمانة لثلاث ترانا بعين الخيانة وليصبح عندك قول نبينا الفاضل السيد الكامل: «سافروا تغنموا». (ص ص 464 - 465، من كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع»).

واذا تخطينا لفظ عبارة «الإنسان الكامل» إلى مضمونها في الفكر الاسلامي متبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات أمثال: النور المحمدي - الروح المحمدي - حقيقة محمد (ص) - الحقيقة المحمدية...

وإذا كانت عبارة «الإنسان الكامل» لا توحى لعامة المسلمين إلا كمالاً نفسياً - خلقياً مضافاً إلى شخص النبي، فقد أضاف التصوف السني والتشيعي إلى هذا المعنى النفسي الأخلاقي معاني مختلفة تلقي في جزئياتها أحياناً وإن كانت تفرق في الكليات.

ويصور الحلاج احتواء محمد (ص) لجميع العالم، وعلى الرغم من هذا الاحتواء فإن العالم لم يتوصل لمعرفة أسرارهِ، فظل في «فلك الأسرار» يقول: «ما خرج خارج من ميم» محمد، وما دخل في «حائه» أحد... «ميمه» محله، «حاؤه» حاله» («طس الأزل» ص 193).

ومع الغزالي ت 505 هـ. يطالعنا وجه جديد للإنسان الصوفي، إنسان حصلت له القناعة بالنهج الصوفي، فجهد في لملمة انفتاح «الشطحات» وتوقف، خاصة، عند مقولاتهم في الحقيقة المحمدية والأحاديث التي لم تسلم من التجريح مثل «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»، فقدم لها المخارج المنطقية كأن يرى أن النبي (ص) قد قدر له ألا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم.

وعلى الرغم من قناعاته وتبريراته المنطقية نراه في رسالة «مشكاة الأنوار» يقدم نظرية في «المطاع»، جاعلاً إياه المدير الأعلى للعالم. مما دفع نيكلسون إلى القول بأن الغزالي في كلامه عن «المطاع» يتفق مع نظريات المتأخرين في الصوفية، وأن «المطاع» يمثل الصورة المثالية التي يسمونها «الحقيقة المحمدية» أو «الروح المحمدي»... ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه. (انظر: «في التصوف الاسلامي، ص ص 146 - 147»).

والى المعنى نفسه ولكن بمزيد من التوسع ذهب أبو العلا عفيفي في مقالته: («نظريات الاسلاميين في الكلمة»، ص ص 43 - 47).

في النصف الثاني من القرن السادس الهجري أطل محيي الدين بن عربي 560 - 638 هـ. ناقلاً النصوص الصوفية من التعبير المباشر عن المشاهدات والرؤى والمعاناة الى تعبير غير مباشر عبر تنظير طبع مجمل النصوص الصوفية بعده تقريباً الى اليوم.

ولأول مرة في الفكر الصوفي نستطيع أن نقول اننا يازاء «الانسان الكامل» مصطلحاً ومضموناً. والإشارات والأقوال التي تظهر وتنطس في نصوص من سبقه نراها تنفتح عنده، وتأخذ مدى لم يخرج عنه، ولم يصف اليه شيئاً، كل من شرحه، أو نقل عنه، أو فصل مجمل ما أتى به. لذلك نتوقف عند مقولته في «الانسان الكامل» لأنها «عقدة» مفهوم هذه المقولة في الفكر الصوفي السني وفي الفكر الشيعي الايراني الذي تأثر بابن عربي.

ونور الدنيا والآخرة. يقول: «...
«فانور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من نوره، ونور الملكوت من نوره، ونور الدنيا والآخرة من نوره». («تفسير القرآن العظيم»، ص 47).

فالنبي (ص) هو أول الأنوار، وممّدها بالرؤية السهلة التي ستظهر صرخة وجدانية في إشارات قرآنية عند الحسين بن منصور الحلاج.

الحسين بن منصور الحلاج 245 - 309 هـ، تتلمذ لسهل النسري مدة وجيزة، وتفاعل مع مقولة «النور المحمدي»، فها هو في «الطواسين» منذ الأسطر الأولى يتكلم بلغة النور متولناً في مفرداتها كالسراج، والقمر والكوكب... يقول:

«سراج من نور الغيب بدا، وعاد وجاوز السراج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. كوكب برجه في فلك الأسرار». («طس السراج»، ص 191، نشرة الأب نوبا).

يضعنا الحلاج منذ الكلمات الأولى في إطار طرحه للحقيقة المحمدية متأثراً من ناحية بالصورة القرآنية التي تمثل النبي «سراجاً منيراً»: «وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً». (46/33)، ومن ناحية ثانية متأثراً برؤية سهل النسري، وإن كان قد نقلها من مستوى «البصيرة» و«العلم البصري» إلى مستوى «الوجدان» الذي لا تحده الحدود فيتعرض للشطح.

فعلى حين استعان النسري بفكرة الزمان ليخلص من القول بقدّم «النور المحمدي»، فأشار أن هذا النور قد أكرمه الله بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام.. نجد الحلاج يتطور في تصويره لمرتبة النور المحمدي من الوجود: فيقول: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم [أنوار الأنبياء] من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدّم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم...»

لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد، والجوهر والأنوار... («طس الأزل»، ص 192).

فالنبي كان قبل القبل، أي قبل الزمان، ولكن أي نوع من الوجود؟ انه الوجود في الذكر والشهرة؛ تماماً كما ذكر الله تعالى «الخليفة في الأرض» للملائكة قبل أن يظهره في الوجود، حين قال تعالى: «إني جاعل في الأرض خليفة» فذكر الخليفة وشهرته ولم يكن قد أظهره أو أوجده بعد.

الكمال الانساني

فالإنسان أو أي شيء في العالم يعرف من خلال ما هو جوهري فيه في إطار علاقته بالحق، وكل ما يخرج عن علاقته بالحق يسقط من تعريفه وماهيته. لذلك برزت تعريفات عند ابن عربي لكل جزء من العالم بأنه: مرآة الحق. ومن أجل ذلك أيضاً يبرز الجنس البشري كأكمل مرآة للحق، ومن الجنس البشري يتفرد النبي محمد (ص) بأنه اتم مرآة وأكملها وأجلها.

فالكمال كما نظر إليه ابن عربي خرج عن المفهوم الأرضي الانساني، بكل ما يحوي من معطيات موضوعية كنتكيف الإنسان بالبيئة والمجتمع والظروف الكونية ليصبح منظوراً إليه في إطار ما يعكسه من الأسماء والصفات الإلهية، وتصيح «الحقيقة الانسانية» أو تعريف الانسانية، هي المرتبة التي تقبل صور الكمالات الأسمائية والصفاتية الإلهية. وكل ما يخرج عن «مرآتية» الحقيقة الانسانية - وإن دخل في كيانها - يسقط من تعريفها.

وهذا التصور للكمال الانساني يعتبر نتيجة طبيعية للسلوك الصوفي السابق على ابن عربي. فكل مفهومات الحق والمحق والرضى والتسليم والموت المعنوي والفناء بكل أنواعه الإرادي والصفاتي والأخلاقي والكياني... قد أدت إلى غيبة التصورات الانسانية البشرية الأرضية أو المضامين الذاتية للانسانية، وأصبحت الانسانية في جوهرها وحقيقتها ودورها: مرآة.

الانسان الكامل عند ابن عربي

إن مقولة «الانسان الكامل» تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة التي دارت عليها معظم نصوص محي الدين بن عربي على كثرتها [وهي تربو على ثلاثمائة]، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث.

وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيت في مطلع بحثي لمادة «الانسان الكامل» في «المعجم الصوفي» ما يزيد على أربعين مرادفاً لها، ولم أحط بكافة مفرداتها فغاب عني منها الكثير. أهمها أن الانسان الكامل هو: النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد (ص)، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة هذه المرادفات يرجع إلى ثقافة ابن عربي ونزعتة التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه «المرتبة الكونية» التي هي الانسان الكامل واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو

صَبَّ الكمال الانساني، في تاريخ الانسانية بشكل عام، في إطار فكرة انتصار الروح على البدن باتجاه ملائكية أرضية. يقول برتراند راسل في («تاريخ الفلسفة الغربية» ص 221): «إذا كان أفلاطون صادقاً فيما يرويّه عن حياة سقراط وسيطرته على شهوات جسده فهو القديس الأورفي الكامل، لأنه انتصر بالروح على البدن انتصاراً حاسماً». (نقل عن «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية»، ناجي التكريتي، ص 13). وسارت الأخلاق الاسلامية - العربية في مسار فكرة «الكمال» الخلفي النفساني، كمال انتصار الروح على البدن، أو انتصار النطق على الشهوة والغضب. ولم تخرج النصوص الصوفية عن رؤية الكمال من منظور اخلاقي نفسي شرائعي. وظلت محكومة بتصوّر ملائكي يرى الكمال في علاقة جدلية مع «الذنب». وعلى هذا الأساس يمكن تفسير السؤال الغريب الذي طرح على الجنيد: هل يزني العارف؟ فالزنى «ذنب يجرح» كمال «العارف». وهكذا ظل الكمال الانساني يدور في إطار النقاء والصفاء حتى انسلخ منه «كمال مخصوص»؛ وهي الإشارات إلى النبي (ص)، أو روح النبي (ص)، كمال خرج عن مفهوم «الذنب» إلى مفهوم: مكانة الكامل من العالم، ومن الله، ومن بقية الجنس البشري.

ومع ابن عربي تخصصت «الروح» فلم تعد مطلقاً متشابهة وروحاً واحدة نقية صافية، مصدر نورانية وصفاء الانسان، بل أصبح لكل انسان روحاً تخصه محدودة بحقيقته الذاتية. ولم يعد الكمال الانساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل بإدراك مرتبة روح هذا الانسان في سلم الكمالات الانسانية وتحديد ماهيته وما تحويه من حقائق صفاتية. يقول ابن عربي في («الفتوحات المكية»، ح 3، ص 370):

«فالكمال من الخلفاء كالحبوب من الحبة... فيعطي كل حبة ما أعطته الحبة الأصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال... وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للأوراق والأغصان والأزهار والأصول من النواة».

تعريف ماهية الشخص أو الشيء

كل تعريف في الفكر الصوفي يدخل لعبة الوجود والعدم. فكل ذي قيمة هو جوهري ووجود، وكل ما لا قيمة له يسقط في العدم. وهذه القيمة أو هذا التقويم منبعه: علاقة الحق بالخلق.

الانسان الكامل في كتاباته بين مستويين : مستوى خلق العالم، ومستوى تصور العالم.

يقول مثلاً في « رسالة « الإنسان الكلي »، ورقة 3):

« فعين الانسان هي المقصودة، واليه توجهت العناية الكلية، فهو عين الجمع والوجود، والنسخة العظمى، والمختصر الشريف الأكمل ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 4 - 5):

وليس بكامل من لم يجتمع فيه ما تفرق في الكَمَل قبله . وباختصار ، فهو يطبق تصوره للعالم على تفسيره لخلق العالم، وليس هذا غريباً على صوفي، لأن هذا الأخير يعيش التاريخ كله موجوداً في الحاضر وليس كماتوية زمانية. وابن عربي بالذات تميز بأن عالمه - الذي يخلقه الله في كل نفس خلقاً جديداً - تدور وأحاط بكل الحقائق، لكأن كل حقيقة في هذا العالم موجودة كذرة من ذرات هذا الوجود الواسع. فالأنبياء السابقون مثلاً ليسوا سابقين بالمفهوم الزمني التاريخي، بل سابقون في تصوره لترتيب العالم.

لذلك نرى ابن عربي يعيش في عالم يتحول التاريخ فيه - إن أمكن القول - إلى نوع من الجغرافية الكونية التاريخية.

وفي إطار هذا الواقع الذي أوردناه، نستطيع أن نفهم كل مقولات ابن عربي ومدرسته في: مراتب الوجود، حيث كل مرتبة وجودية ترك « الزمن » لتدخل « جغرافيا الكون » وتأخذ مكانتها أو مقامها بالنسبة لبقية الموجودات.

يقول القيصوي في شرحه لـ (« فصوص الحكم »، لابن عربي، ورقة 4 ب):

« ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود... ».

ويقول ابن عربي في (« بلغة الغواص »، ورقة 38):

« الانسان منظّر على جميع أسرار العالم، قابل لجميع الصفات والمراتب... ».

والآن بعد أن خرج « الانسان الكامل » عن الزمان ليحتل مكانته في جغرافية الكون، نتساءل عن ماهيته ودوره في هذا التصور للوجود؟

إن « الانسان الكامل » عند ابن عربي، وغيره من الصوفيين، ليس إسمًا لطائفة من الجنس البشري حصّلت الكمال الانساني، وليس إسمًا لسلالة من الكاملين، بل هو اسم عَلم يطلق على انسان بالذات هو: محمد (ص). فانه الانسان الكامل [معرّفًا]، وكل من عداه وإن أطلق عليه عبارة

كان ظهورها بالفاظ وتعابير مخالفة.

ونقتطع من كتابه « التديرات الإلهية » نصاً يبين مدى ثقافته وشمول إدراكه. يقول في (الباب الأول، ص ص 120 - 128).

« في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن وأغراض الصوفية فيه وتعبيرهم عنه [هذه الجملة هي عنوان الفصل]، وهو الروح الكلي... وعبر أهل الحقائق عن هذه الخليفة بعبارات مختلفة، لكل عبارة منها معنى فمنهم من عبر عنه... بالعرش، ومنهم من عبر عنه بمرآة الحق... فأما ما أطلق عليه بعض المحققين من أهل المعاني المادة الأولى، فكان الأولى أن يطلقوا عليه الممد الأول... وعبر عنه بعضهم بمرآة الحق والحقيقة... وعبر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بن بَرّجان [من صوفية الأندلس توفي بمراكش عام 537 هـ] بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ المعبر عنه بكل شيء... وعبر عنه بعضهم بالفيض، وبه كان يقول شيخنا وعمادنا أبو مدين [هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي التلمساني توفي 594 هـ]... وعبر عنه بعضهم بمركز الدائرة... ».

وقد ظهر « الانسان الكامل » عند ابن عربي على عدة محاور. أهمها:

1 - محور « خلق العالم »:

إن تصور ابن عربي لخلق العالم محكوم بصورة: الطي والنشر. وقد تعددت عنده الثنائيات التي تحاول استكناه أبعاد هذه الصورة، مثلاً: الإجمال والتفصيل، الجمع والتفريق، المختصر والمطول... وما إلى ذلك من ثنائيات تحفل بها مؤلفاته.

فالانسان الكامل أو على التحديد النبي محمد (ص) هو مرتبة الاجمال في مقابل مرتبة التفصيل التي تبدأ بآدم. تماماً كما يجمع آدم البشر فالنبي محمد (ص) يجمع كل العالم. يقول ابن عربي في (« الفتوحات » السفر الثاني، فقرة 237):

« فمحمد (ص) للجمع، وآدم للتفريق ».

كما يقول في (« بلغة الغواص »، ورقة 10):

« إن آدم مجموع البشر... فكذلك محمد (ص) مجموع العالم من حيث العالم أجزأؤه... وهو بعض العالم من حيث امتياز بصورته المحمدية.

فابن عربي لم يستطع أن يخرج من إطار فكرة كانت تنحكم في تصوراته لكل شيء، إذ كان يرى أن لكل شتات جمعاً، ولكل تفصيل اجمالاً، لذلك كان يتراوح مفهوم

حقائق خاصة بالكائنات حتى يجمع مبادئها الإنسان الكامل في جسمه .

لذلك أجدني أقف في مواجهة شراح ابن عربي، لأن هذه الثنائية الظاهرة في النصوص، تسقط حين ندقق الفكر في كلامه . فالكائنات لا تملك صفة ذاتية، اللهم إلا العدم . فكل كائن له صفة ذاتية واحدة وهي أنه عدم لم يفارق إمكانه . لذلك قال ابن عربي بالخلق الجديد، فالله يخلق الكائن في كل نفس لأن الكائن في كل نفس يسقط في العدم فينشئه الله في النفس التالي دون أن تتغير صورته؛ أي يعيد خلق مثل صورته في النفس التالي .

فالإنسان الكامل يظل واحداً، ليس بمعنى أن جسده وروحه واحد، بل بمعنى أن تعريفه لا يقبل الاثنية، فهو الذي بذاته عدم ويجمع صور الأسماء والصفات الإلهية، وهو الذي يجمع المراتب الكونية، وهذا الجمع نفسه ماهيته مرآتية . يقول ابن عربي في (« نسخة الحق »، ورقة 27) :

« إن الله خلق آدم على صورته، فلما أبدع تركيب جسده من كل حقيقة في عالم الكون المركب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان استعد لقبول الفيض الروحاني، نفخ فيه الروح... » .

ما هو دور « الإنسان الكامل » في الوجود، بعد أن احتل مكانته في تصور ابن عربي للعالم؟

« الإنسان الكامل » بعد أن جمع كل الحقائق، أصبح هو العالم كله مختصراً، فكأنه هو « ذات العالم » أو وحدته، وبلغه ابن عربي: قلب العالم .

ولا يكتفي ابن عربي بأن يرى الإنسان الكامل أو بالأحرى النبي محمد (ص) مركزاً لاجتماع حقائق العالم كلها، بل يراه، فوق ذلك مركز إشعاع، فتمتد منه « رقائق » لكل حقيقة في العالم .

والواقع أن مقالته في « الرقيقة » تؤكد تصوره للعالم ككل مندمج متصلة حقائقه غير منقطعة . فالنبي مركز العالم جامعاً لكل حقائقه، ومنه إلى كل موجود تمتد « رقيقة » وظيفة هذه « الرقيقة » أنها طريق تؤمن تبادل التأثير والتأثير، ويمر عبرها الامداد الوجودي والعرافني .

يقول ابن عربي في (« الفتوحات » ج 1، ص 54) :

« فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية [للنزول والإلقاء]، وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق إلى التسعة الحقية [للمروج والتلقي] . » .

الإنسان الكامل، فلا تقال إلا نكرة، وهذا سيرد في المحور التربوي لهذه العبارة .

وحيث أن ثنائية الروح والجسم تحكم نصوص ابن عربي للإنسان: فالروح تنتمي لعالم الحقيقة عالم النور عالم الذرات، والجسم ينتمي لعالم الكون والفساد عالم التدوين والتسطير . هذه الثنائية ظهرت فوارقها بوضوح في تعريف الإنسان الكامل . فكماله من حيث روحه يتمثل في جمعه لمظاهر الأسماء والصفات الإلهية من قبيل صورة الحق، نسخة الحق... .

وكماله من حيث جسمه يتمثل في جمعه لكل ما تفرق في العالم المحسوس ليس جمعاً حياً وإنما جمعاً ماهوياً . فجسمه جامع لحقائق الكائنات كالحقيقة النباتية... .

يقول بالي أفندي في شرح الفصل السابع والعشرين المخصص للكلمة المحمدية في « فصوص الحكم »، لابن عربي [النص الوارد بين قوسين لابن عربي، وما بينهما شرح بالي أفندي] :

« (إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني) لكونه بمرتبة روحه جامعاً بجميع الأسماء الإلهية، وبمرتبة جسمه جامعاً بجميع المراتب الكونية (ولهذا) أي ولأجل أنه أكمل موجود (بدىء به الأمر) أي أمر النبوة من حيث روحه، وختم من حيث جسده العنصري (فكان نبياً وآدم بين الماء والطين) . » .

وفكرة ثنائية الروح والجسد تسربت من نصوص ابن عربي إلى عقول شراحه فتوقفوا كثيراً عند كون الإنسان الكامل جامعاً للصورتين: صورة الحق وصورة الخلق . والواقع أن كثرة نصوص ابن عربي ووضوحها يسمح بذلك . يقول مثلاً في (« الإنسان الكلي »، ورقة 1) :

وأبرزه [أبرز الله الإنسان] نسخة جامعة لصور حقائق اسمه [تعالى] القديم . أقامه سبحانه وتعالى معنى رابطاً للحقيقتين . وأنشأه برزخاً جامعاً للطرفين... فتميز عن جميع الخلائق... .

وفي الورقة 2 من المخطوط نفسه :

« وخلق آدم على الصورة مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الأكبر، وجعله نسخة لمباني العالم الأصغر » .

فهل قال ابن عربي بثنائية الإنسان، وهل يظل كلامنا السابق على تعريف كل حقيقة عند ابن عربي بأنها مرآة، مقبولة وممكنة . لأن السؤال الذي يطرح نفسه، في تعريف كل حقيقة بأنها مرآة لإسم من الأسماء الإلهية: من أين تبرز

كما يقول في (« الفتوحات »، ج 1، ص 157)، مصوراً علاقة الانسان الكامل ببقبة العالم:

« ... وجعل [تعالى] الانسان مجموع رقائق العالم كله . فمن الانسان إلى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة ، ومن تلك الرقيقة يكون من ذلك الشيء - في الانسان - ما أودع الله عند ذلك الشيء من الأمور التي أمّنه الله عليها ليؤديها إلى هذا الانسان ... فما من شيء في العالم ، إلا وله أثر في الانسان ، وللانسان أثر فيه » .

فالنبي (ص)، أو الانسان الكامل، أصبح دوره في هذا التصور للعالم، دور مركز الكون، و« موضع نظر الحق »، لذلك يستطيع أن يمارس مهامه فيكون مصدر الوجود ومصدر العرفان للكائنات. وهاتان وظيفتان تعرض لهما كل من درس مقولة الانسان الكامل في الفكر الصوفي .

ويتمثل إمداد « الانسان الكامل » الوجودي للعالم بأنه يحجب « الموجودات » ويفصلها عن الاندراج في العدم . هذا العدم الذي هو حقيقته وحقيقتها، لأنه بجمعه لكافة مظاهر الأسماء والصفات تفرّد بوجود مخصوص بين: الوجود والعدم .

يقول ابن عربي في (« إنشاء الدوائر » ص 22) .
« فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق ، وجامع لخلق وحق ، وهذا الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية ، كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس ، وهذه حقيقته » .

ويتمثل إمداده العرفاني بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته ، وكل عالم علمه حتى الأنبياء .

يقول ابن عربي في (« فصوص الحكم »، ج 1، ص 47):
« الحمد لله ، منزل الحكم على قلوب الكلم ، بأحدية الطريق الأمّ من المقام الأقدم ... وصلى الله على محمد الهيم ... محمد وعلى آله وسلّم » .

ويقول في (« فتوحاته »، ج 2، ص 446):
« وهو [الإنسان الكامل] كلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين: فيتلقي من الحق، ويلقي إلى الخلق » .

المحور التربوي للإنسان الكامل

إن الانسان الكامل اسم علّم للذات المحمدية، ولكن هذه الذات يمكن تشبيهها بقطب يدور في فلكه دائماً كل طالب للكمال. وهذا الطالب للكمال يظل يدور، أي يخرج عن صفاته ويستبدلها بالصفات المحمدية، ويدور ... وفي دورانه

يقترّب من مركز الدائرة، فيصغر قطر دورانه ويصغر، حتى يتلاشي القطر تماماً. ويتحقق هذا الطالب للكمال بوحده الذاتية مع مركز الدائرة، أي الشخصية المحمدية. وهنا في تحقيقه بالكمال يطلق عليه اسم من تحقق به، أي اسم: الانسان الكامل.

فعبارة الانسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها أي لمحمد (ص)، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين « ولكن كمالهم ليس ذاتياً كالكمال المحمدي بل كمالاً صفاتياً. وهم في تحقيقهم لا يتحدثون بالنبي (ص)، فذاته (ص) لا تتكرر ولا يتحد بها، وإنما تتكرر صورته الصفاتية (ص) ».

فعبارة الانسان الكامل إذن تطلق باشتراك لفظي فقط على النبي (ص) بالذات والأصالة. وعلى كل من تماهى بالصفات المحمدية ونال الكمال تحققاً وليس ذاتاً.

وصيغة هذا الكمال الانساني الذي يحصله الطالبون له، تتمثل في « الخلافة » الانسانية. ومن هنا برزت عبارات: القطب، صاحب الوقت، الخلافة الباطنة، نواب محمد (ص) ...

وهي مرتبة ليست وفقاً على سلالة من الجنس البشري، كما في الفكر الشيعي، وليست وفقاً على جنس مخصوص من الانسان، إذ ينالها الرجل كما تنالها المرأة، فالكمال تحققاً، مفتوح الأبواب في التفكير الصوفي، ومن هنا برزت جميع كتابات الصوفية في السلوك والتسليك والقصص والرمز والحجب والوديان والأدوية، وما إلى ذلك ...

يقول ابن عربي في (« الانسان الكلي »، ورقة 2):
« الكامل من الرجال والنساء. فإن الانسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية، والأنوثة فيها عرضان ليستا من حقايق الانسانية ».

وفي إطار كلامنا على الكمال من محور تربوي، نرى أن ابن عربي ينظر اليه من وجهين:

الوجه الاول

الانسان الكامل هنا أي النبي (ص) هو المثال الذي يتوجه الانسان للتحقق بصفاته. فالصفة عند ابن عربي يمكن تحصيلها وذلك بممارسة مظاهرها، فهو يميز بين الصفة ومظهر الصفة، مثلاً إذا أردنا ان نكتسب صفة « الرحمة » - ونحن لسنا برحماء - نمارس أفعال الرحمة، فنرحم ... ثم نرحم ... ثم نرحم ... حتى تتسرب « الرحمة » الى اعماقنا

وتصبح صفتنا.

وعلى ضوء هذا نفهم كلام ابن عربي في: القَدَمية، أو القلبية. فعبارة: على قَدَم، تعني اقتفاء الأثر للتحقق بمماثلة صفاتية. فنقول: على قَدَم محمد (ص) بمعنى: محمدي.

وبالتحقق الصفاتي تتفاوت مراتب الكمال الانساني، فمنهم من يحصل صفة من صفات النبي (ص)، أو صفتين، ومنهم من يكون على قَدَم عيسى أو موسى... لذلك هناك الانسان الكامل والأكمل. فعلى حين أن الكمال لا يتجزأ في شخص النبي (ص)، نراه يصبح سلباً عند الكمل من الجنس البشري. يقول ابن عربي مثلاً في (« بلغة الفواص »، ورقة 23 - 24) : « فإن الخلافة مدرجة في جميع النوع الانساني... فهذا النوع مستخلف من قبل الحق بقدر وسعه، فأدناهم المستخلف على نفسه، وأكملهم المستخلف على العالم بأسره ».

الوجه الثاني

يمثل الوجه الثاني لظهور عبارة الانسان الكامل في محور تربوي بأن النبي (ص) ليس المثال كما في الوجه الأول، بل يتمتع هنا بإيجابية فعالة، فهو مصدر المعرفة الصوفية والعلم اللدني.

وكل كامل حصل تحققاً نراه يتحلى بالوراثة المحمدية، فيصبح مركز إمداد ولكن في اطار الكمال الذي حصّله فقط. ويظهر ذلك واضحاً في مقولة ابن عربي على تراتبية الرقائق.

ونخلص مما أوردناه عن الانسان الكامل عند ابن عربي الى القول ان هذه العبارة بلغت عنده درجة من التفتح لم تترك بعده للدارسين إلا شرحها وتوسيعها دون اضافات مهمة... ولمحة نلقيها على كتب التعريفات الصوفية المشهورة تؤكد أنها تنفياً في ظلال حروفه ومفرداته.

وأكمل ظهور لها بعد ابن عربي نجده في كتاب: « الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبدالكريم بن ابراهيم الجيلي 767 - 820 هـ. وقد تنلّمذ للشيخ شرف الدين اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي، المتابع لتعاليم ابن عربي.

ويبحث الجيلي في كتابه، الذي جعله في ثلاثة وسنين باباً، في الباب الثامن والخمسين (ص 29 إلى ص 36)، الصورة المحمدية، ويرى أنها النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم، إلى أن يقول في ص 36:

« واعلم أن الصورة المحمدية، لما خلق الله منها الجنة والنار، وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين، خلق

الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية ».

ولا يخرج الجيلي عن أبعاد ابن عربي في طرحه الانسان الكامل، سواء في المحور الوجودي الكياني أو في المحور التربوي. يقول في ص 3:

« واشهد أن سيدنا محمد (ص)... مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت ».

كما يقول في ص 44:

« فهو [النبي (ص)] الانسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكتل صلوات الله عليهم، ملحقون به لحرق الكامل بالأكمل... »

ولكن مطلق لفظ الانسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمد (ص)... إذ هو الانسان الكامل بالاتفاق ».

وعلى الرغم من أن الجيلي في رؤية ابن عربي، إلا أنه يوغل في التنظير، ويحوّل « المشاهدة » إلى نظرية. أي يستخلص من المشاهدة « قاعدة »، وهو استنتاج لا تخوله إياه الوقائع. وهنا تكمن جميع مشكلاتنا في العلم الصوفي بعد القرن السادس الهجري. إذ أصبحت « المشاهدة » وإن لم تتكرر مدعاة لنظرية وقاعدة.

يقول مثلاً في ص 46:

« إن الانسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الأبدين ثم له تنوع في ملابس... فاسمه الأصلي الذي هو له محمد (ص) وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. فقد اجتمعت به ﷺ، وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي (ص)... وسرّ هذا تمكّنه ﷺ من التصور بكل صورة... ».

الواقع أن التفكير النظري سيطر على التجربة الصوفية بعد القرن السادس الهجري، وأضحى كل صوفي يعتبر نفسه مطالباً بتقديم نظرية عبر تجربته الروحية، فقد أصبح « للحقائق »، التي أشار إليها الكرخي بقوله: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، معنى « النظرية ».

ولم يخرجنا من طغيان النظريات إلا شخصية أطلت مع عصر النهضة هي الإمام أحمد بن إدريس المجدد الصوفي الكبير. وقد أعاد النظرية الى التجربة والمجاهدة، ولم تعد

ثانياً:

إن أهم صفات الكمال الانساني عند الشيعة هي «العصمة»، وهذه الفكرة مدينة في أصلها وأهميتها إلى تطور علم الكلام عند الشيعة. (انظر: «نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية»، أحمد محمود صبحي، ص ص 133 - 134). وقد حث الشيعة فكرة العصمة جملة مقولات استلزمها كقولهم: بالوراثة المحمدية والنور المحمدي.

ثالثاً:

إن الإنسان الكامل سلالة عند الشيعة، فالإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء بالنص الواضح، لذلك كثرت الفرق بالنسبة لتفرع السلالات. فنرى مثلاً الشيعة الإمامية تجعل الأئمة اثني عشر، هم ورثة النبي (ص)، أولهم الامام علي، وآخرهم القائم، التاسع من صلب الحسين، وهو محمد بن الحسن العسكري، المعروف بالمهدي المنتظر (انظر: «يوم الخلاص»، كامل سليمان، ص ص 41 - 74). ومن هنا كان تداخل فكرة الإنسان الكامل بفكرة المهدي عند الشيعة، وانفصالهما كل بمعنى عند الصوفية.

رابعاً:

إن القول بالنور المحمدي ظهر عند الشيعة أولاً ومنه تسرب إلى الفكر السني. ولكن الفرق يظل قائماً. فالنور المحمدي الذي يظهر في هذه السلالة من الإنسان الكامل، يظل عند الشيعة حقيقة ميتافيزيقية، نلصق أبعادها فكرياً في مقولة أخوان الصفا في: «الإنسان المطلق»، التي تفارق تماماً مقولة الصوفيين في الروح المحمدي، الذي هو إنسانهم الكامل، وهو محمد (ص) على التعيين، كما سبق الكلام عليه. (انظر: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، محمد فريد حجاب، المبحث الرابع، الإنسان المطلق في فلسفة الاخوان، ص ص 232 - 246).

خامساً:

على حين أن الكمال سلالة عند الشيعة نجده في الفكر الصوفي مُشاعاً لكل مؤهل، لذلك وبتأثير من كتب إبن عربي، نرى شيعة إيران «تنصوف»، وتدرج في فلك الكمال الصوفي. (انظر: هنري كربين، «En Islam Iranien» ج 2، ص ص 261، 377، 378؛ ج 3، ص ص 213، 183؛ ج 4، ص ص 50، 83 الإمام هو الإنسان الكامل هو آدم الحقيقي، 320، 435 - 437، حيث الإمام الغائب = الإنسان الكامل، ص 436، الإنسان

الحقيقة المحمدية نظرية بل عادت ورداً يقرأه الصوفي تقريباً وعبادة... وقد رفض إبن إدريس التنظير الصوفي فخلت منه كتبه، وظهرت ثانية معه: الأوراد، بعد أن كان الصوفي منذ القرن السابع حتى القرن الثامن عشر هو: المثقف صوفياً، ولا نكاد نرى لهذا المثقف: ورداً، أو «حزباً» كما يسميه الصوفيون.

وأعطى الإمام إبن إدريس جملة «أحزاب»، مع مجموعة صيغ للصلاة على النبي: تتميز هذه الأوراد بأنها أعادت فكرة «الإنسان الكامل» من إبحارها في التنظير إلى مستوى التجربة الروحية. لذلك تمثل أحزابه الناحية التجريبية لمقولات إبن عربي. وقد رفض كل محاولة لشرح أحزابه، وقال للسنوسي الكبير حين طلب منه أن يسمح له بشرحها: «لا تخربها يا ابن السنوسي». ولا شك أن شرحها سيخربها، لأن الشرح سيرجع «التجربة» ثانية إلى ميدان «النظرية». ويتحول الإنسان الكامل من قطب روحاني تتوجه إليه أعماق الصوفي، إلى موضوع يبحثه ويتفكر في ماهيته.

وقد حدث ذلك في الشروحات التي وضعها الهجرسي والبيطار على أوراده: الصلوات الأربع عشرة.

الإنسان الكامل في الفكر الشيعي

وإذا تركنا جانباً أقطاب التصوف السني باتجاه الفكر الشيعي محاولين استقراء فكرة الكمال الانساني فيه، نرى سيد حسين نصر، يقول في كتابه («الصوفية بين الأمس واليوم»، ص 131):

«إن القطب والامام تعبيران يحملان مدلولاً واحداً، ويشيران إلى شخص واحد، وعقيدة الإنسان الكوني أو الكامل كما شرحها إبن عربي تقرب جداً من اعتقاد الشيعة بالقطب والإمام. وكذلك عقيدة المهدي كما بسطها المتأخرون من علماء التصوف. ومرد هذه العقائد جميعها، أساساً وأخيراً، إلى حقيقة باطنة واحدة هي الحقيقة المحمدية، كما هي في المذهب الشيعي وفي الفلسفة الصوفية».

ونستطيع أن نقول معه، حقاً إنها «تقرب جداً»، ولكنها من ناحية ثانية تحوي فروقات جوهرية. أهمها:

أولاً:

إن مقولة الإنسان الكامل تتميز عن مقولة المهدي في الفكر الصوفي. ولكن تأثر شيعة فارس المتأخرين بابن عربي سرب أوصاف الكمال ذاتها إلى مقولتهم في الإنسان الكامل الذي كان مظهره الأخير في المهدي.

الكامل هو مظهر الإسم الإلهي الجامع للأسماء كلها. وهذا ما يجعله خليفة الله في الأرض).

كما يراجع الكتاب الثاني في الجزء الثالث من مؤلف كوربان المذكور، وهو يتعلق ببرزهان بقلي الشيرازي.

سأداساً:

كما يجدر ان نقارن بين مراتب الإمامة عند الاسماعيليين وبين درجات الكمال في الفكر الصوفي [أو درجات الكمال عند الكاملين بالتحقق]. عند الاسماعيلية كل امام له وظيفة محددة وكماله يشمل ذاته وليس له معنى: الجمع الصوفي. مثلاً الإمام المقيم الذي يطلقون عليه اسم: صاحب العصر، يظل كماله محصوراً في وظيفته من تعليم الرسول الناطق وتربيته، وتدرجه في رسالة النطق. (انظر: «في الاسماعيلية»، سليم حسن هشي).

مصادر ومراجع

- ابن عربي، محي الدين، الإنسان الكلي، الظاهرية، دمشق، رقم 4865.
- ابن عربي، محي الدين، إنشاء الدوائر، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ.
- ابن عربي، محي الدين، بلغة الغواص، مخطوط من مكتبة السيد رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ابن عربي، محي الدين، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ، مكتبة المتن، بغداد.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ج 2، تصوير دار صادر، بيروت، د. ت.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، السفر الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1.
- ابن عربي، محي الدين، نسخة الحق، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 5570.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، نشر أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- أفندي، بالي، شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، دار سعادت، 1309 هـ.
- التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، 1329 هـ.
- التكريني، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الاغلاطونية، دار الاندلس، بيروت، 1979.
- جعفر، محمد كمال، من التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري، دار المعارف، مصر، طبعة أولى، 1974، الحقيقة المحمدية.
- الجبلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1949 م.
- حجاب، محمد فريد، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة

- المصرية العامة للكتاب 1982، البحث الرابع، الإنسان المطلق في فلسفة الاخوان.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط. أولى، 1981، مادة: رقيقة - إنسان كامل - الحقيقة المحمدية - قدم، على قدم...
- الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، نشر الأب بولس نوبا، في Mélanges de l'université, Saint-Joseph، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1972.
- حلبي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1971.
- حلبي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية.
- الشبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969.
- شيدر، هانز هينرش، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصورها وتصورها الشعري، تر. ونشر عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه، الإنسان الكامل في الاسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ثانية، 1976.
- صبحي، احمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف بمصر، 1969.
- العبد، عبداللطيف محمد، الإنسان في فكر اخوان الصفا، مكتبة الانجلو المصرية، 1976، وخاصة الفصل الرابع «الإنسان عالم صغير.
- عفيفي، أبو العلا، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقالة في مجلة كلية الآداب، مج 2، ج. أول، جامعة فؤاد الاول، 1934.
- القصري، داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط من مكتبة رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصاليته الشورية، تر. ونشر عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه، الإنسان الكامل في الاسلام.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، تر. صلاح الصاوي، 1971، الإنسان الكامل أو الكلمة.
- نصر، سيد حسين، الصوفية بين الامس واليوم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط أولى، 1975، تر. كمال اليازجي.
- نيكلسون، رينولد في التصوف الاسلامي وتاريخه، تر. أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- نيكلسون، رينولد، مادة إنسان كامل، في دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية.
- هشي، سليم، حسن، في الاسماعيلية، بيروت، 1975 - 1976، النور الشعشعاني في الاسماعيلية والدوزية.
- يحيى، عثمان، مقدمة نشرة كتاب، المقدمات في كتاب نص النصوص، في شرح فصوص الحكم لابن عربي، تصنيف سيد حيدر آمل، طهران، 1975.
- Burekhardt, Titus, De l'homme universel, Dervy-Ilvres, Paris, 1975.
- Corbin, H, En Islam Iranien, ed. Gallimard.

وفصاحة وبلاغة وبراعة في الكلام وقوة في الحجة ومقدرة على التكيف وفقاً للحال؛ كما تقتضي منه إطلاعاً واسعاً على العلوم التي يكتب فيها أو عنها. وكان الأقدمون يرون أنها حرفة لا يليق بطالب العلم غيرها وصناعة لا يجوز العدول عنها إلى ما سواها. «الإنشاء» اخراج ما في الشيء بالقوة إلى الفعل. وعند أصحاب القلم، صناعة يعلم بها كيفية استنباط المعاني وتأليفها مع التعبير عنها بكلام يطابق الحال وتدوينها. وصاحبها منشيء. والمستنثثة، الكاهنة، لأنها تتبع الأخبار وتستقصيها. («الكليات» لأبي البقاء).

وقد كان «لديوان الانشاء» منزلة كبرى في عهد الاسلام المختلفة. وكان «لرئيس ديوان الانشاء» مرتبة عالية. وقد تحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الانشاء» بإسهاب عن ديوان الإنشاء في الاسلام وكذلك عن كاتب الإنشاء. «كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم ولا يسعه الوقوف عند فن.. وعلم أن كاتب الانشاء وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم والخوض في سائر الفنون، فليس احتياجه إلى ذلك على حد واحد، بل منها ما يحتاج اليه بطريق الذات وهي مواد الانشاء التي يستمد منها ويقتبس من مقاصدها: كاللغة التي منها استمداد الألفاظ، والنحو الذي به استقامة الكلام، وعلوم البلاغة: من المعاني والبيان والبديع التي هي مناسط التحقيق والتحسين والتقبيح.. ومنها ما يحتاج إليه بطريق العرض كالطب والهندسة والهيئة ونحوها من العلوم؛ فإنه يحتاج إلى معرفة الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم.. مما تدعو الحاجة إلى وصفه في حالة من حالات الكتابة».

وكان ابن المقفع من أبلغ كتّاب الانشاء حتى أنه وصل بأسلوبه الذي راح ضحيته، إلى كتابة ما سمّاه ابن خلدون بـ «السهل الممتنع». كما أن الجاحظ كان رأساً من رؤوس الأدب والبلاغة. وكتابه «البيان والتبيين»، ما زال فريداً من نوعه في البلاغة، حتى يومنا هذا.

وإذا كانت صناعة الانشاء تعني إبراز المنشيء للمعنى المقصود بقالب من الألفاظ أو الصور التي يكون لها وقع وتأثير كبير في النفس، أو لباس المعنى باللباس المناسب له من الألفاظ الآسرة الأخاذة، فما لا شك فيه أن المغالاة في ذلك، قد تبعد المنشيء عن غايته الأساسية التي هي التأثير في ذهن السامع أو القارئ، لتتقلب على عكس ما هو مؤمل منها. ومن هنا قولنا عن كلام المنشيء الذي يسرف في تصيد

- Massignon, L., Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Lib. Philosophique, J. Vrin, Paris, 1968.
- Massignon, L., La passion de Hallaj, éd. Gallimard, T.I, Sahl tustari, les partisans de la préexistence de Nûr Mu-hammadi.
- Massignon, L., Opéra ménoro, tome I, L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, Dar Al-Maaref, Liban, 1963.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, Anthologie du Soufisme Islam, Sindbad, Paris, 1978.

سعاد الحكيم

إنشاء

Construction Construction Konstruktion

مصدر: أنشأ، بمعنى خلق أو أقام أو بدأ الخ... يقال: أنشأه، أو نشأه نشأة حسنة: بمعنى رباه تربية صالحة. وأنشأ الله: بمعنى خلق: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً﴾ فجعلناهن أبكاراً ﴿(الواقعة 35 - 36)﴾. وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴿(المؤمنون 78)﴾. وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات.. ﴿(الأنعام 141)﴾. وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة ﴿(الأنعام 98)﴾.

وأنشأ الشاعر قصيدة جميلة، رائعة: ألف، نظم قصيدة جميلة، رائعة. وفلان ينشيء الأحاديث: بمعنى يضعها أو يبتدعها. ومنها على الأرجح «علم الانشاء». «الانشاء من نشأ. ونشأ ينشأ نشأً ونشوءاً ونشأ: ربا وشب.. ونشأ الليل: إرتفع. والإنشاء هو الكلام». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة نشأ).

وفي العربية، الإنشاء أو بالأحرى علم الانشاء: هو صناعة تعلم فن استنباط المعاني الجديدة بالكلام البليغ المناسب؛ وهي (أي صناعة الانشاء) تقوم على تأليف الكلام واخراجه على غير مثال في أحسن الصور التي تبهر العقول وتأسر الألباب؛ وذلك عن طريق اختيار لطائف المعاني وجواهر الألفاظ، فضلاً عن المغالاة في التخيل والتصور واستخدام المحسنات البديعية من سجع وجناس وطباق وتورية الخ.. وقد كانت وما زالت صناعة عالية المنزلة بالنسبة إلى غيرها من فنون الكتابة، تتطلب من صاحبها الذي يسمى عادة بـ «المنشيء» تمكناً دقيقاً في اللغة العربية وأسرارها وآدابها،

نشأة المعاني الرياضية المتصورة في أذهاننا. « البرهان هو الإنشاء، ولا برهان إلا على الأحكام الشرطية.. فإذا برهنت على أن فرضية من الفرضيات تستلزم تالياً ما، أنشأت هذا التالي على أساس الفرضية.. (و) البرهان على أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين يرجع إلى إنشاء ثلاث زوايا جديدة معادلة لزوايا المثلث الثلاث، ومساوية لزاويتين قائمتين.. » (Traité de logique, PP. 272, 274).

وفي الفلسفة، يقال: أنشأ فلسفة: بمعنى أقام مذهباً أو نظاماً من الأفكار الفلسفية المتناسقة فيما بينها وذلك على أساس معين. والنشوءية Evolutionnisme (من الإنشاء) مذهب فلسفي اجتماعي نادى به تشارلز دارون 1809 - 1882 م. صاحب كتاب « أصل الأنواع » الذي ظهر عام 1859 م. وكتاب « تنوع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس » الذي ظهر عام 1867 م. وكتاب « أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس » الذي ظهر عام 1871 م. وهو يقوم على نظرية « النشوء والارتقاء » التي تنفي ثبات الأشكال والأنواع الحية، وكذلك ثبات الحضارات أو الثقافات، وتقول بأن التطور سنة الحياة، وأن الحيوانات العليا (كالإنسان مثلاً) إنما نشأت عن حيوانات دنيا (كالقرود مثلاً) وذلك بفعل الصيرورة والتطور العضوي داخل النوع نفسه، وبين الأنواع المختلفة أيضاً. فالأشكال الحية كانت جميعها في البدء من أصل واحد ثم تطورت إلى ما هي عليه اليوم، حيث نلاحظ ثباتاً في أعداد الأنواع بعامة من ناحية، وتكاثراً في أفراد كل نوع من ناحية ثانية. كما يقوم على مبدأ « البقاء للأصلح » أو مبدأ « الانتخاب الطبيعي » Selection naturelle الذي مفاده، بأن هنالك صراعاً من أجل البقاء بين الأجناس أو الأنواع الحية من جهة وبين أفراد كل نوع أو جنس من جهة ثانية، وهو ينتهي بانتصار الأنواع الأجدد وهلاك الأنواع الأحدث. وهكذا، فالحظ الأوفر بالبقاء إنما يكون للأجناس أو الأنواع التي تستطيع التكيف مع الطبيعة أكثر وأسرع من غيرها.

وقد اتخذ أصحاب المذهب الدارويني Darwinisme من قانون الصراع من أجل البقاء، أساساً لتفسيرهم الحروب بين المجتمعات المختلفة، ولصراع الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وللعلاقات السائدة بين الأفراد. ويرى أحد أتباع هذا المذهب جملوفيز Cumlpoviez (بولندي) 1838 - 1909 م. في كتابه: « نضال الأجناس » 1883 و« الموجز في علم الاجتماع » 1885 أن الدولة تنشأ من جراء الصراع القائم بين الأفراد وسيطرة الأقوياء منهم على الضعفاء. كما يرى

المحسنتات البديعية أو اللغوية على حساب المعنى: « كلام إنشاء ».

وفي الشريعة، الله خلق (أنشأ) السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. ﴿... الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (الأعراف 54). وهو الذي أنشأ الإنسان ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود 61).

يقول ابن سينا «.. واجب الوجود، هو مبدع المبدعات، ومنشء الكل» (الرسالة النوروزية)، ص (153).

ويقول ابن عربي: «ثم أنشأ سبحانه الحقائق على عدد أسماء حقه». «فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد، الأرض، مستديرة النشء، مدحية الطول والعرض، ثم أنشأ الدخان من نار إحتكاك الأرض عن فتقها...». «فلما أنشأ العالم على غاية الاتقان...».

وفي الديانة المصرية القديمة، الله أيضاً، هو الذي خلق الوجود وأنشأ كل شيء فيه بالنطق عليه. وهو الذي أوجد كل سلالات الإنسان وميزهم باللغة واللون. وهو الذي أنشأ الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة المستمرة على الدوام هي العلة في استمرار الوجود بكل ما فيه.

وفي الديانة الزردشتية الفارسية، هنالك إلهان يحكما العالم: إله الخير والنور وهو: أهورا مزدا، وإله الشر والظلمة وهو: أهرمين Ahriman. ولكل منهما قدرة على الخلق والإنشاء. فإله الخير هو أصل كل خير في العالم وإله الشر هو أصل كل شر في العالم.

وفي المنطق، يميز المنطقة بعامة بين الكلام الإنشائي، مثل: حبذا لو كان المعلم متواضعاً، والكلام الخبري مثل: العلم ممدوح. فالكلام الإنشائي هو الكلام الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب، بمعنى هو الكلام الذي ليس هنالك ما يطابقه أو لا يطابقه في الخارج، بعكس الكلام الخبري الذي هو موضوع علم المنطق، لأن معناه يحتمل الصدق أو الكذب، ويمكن التأكد منه في العالم الخارجي بواسطة الملاحظة والتجريب. والجدير بالذكر هنا، أن ابن خلدون يرى أن الأحكام الانشائية مقابلة للأحكام الخبرية. فالأولى تأمر بالعمل أو تنهي بالترك والثانية تقرّر الواقع كما هو عليه. ويرى بعض المناطق المعاصرين، مثل: غوبلو Goblou أن البراهين الرياضية كلها عبارة عن إستنتاجات إنشائية Dédution Constructive وأن الحد الإنشائي هو في أساس

- الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، 1965.
 - سغفان، حسن، تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط 3، دار النهضة العربية بمصر، 1965.
 - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
 - عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
 - فضل الله، مهدي، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، 1981.
 - فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي -، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
 - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
 - القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج 1، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
 - كولبه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.
- مهدي فضل الله

أنطولوجيا (علم الوجود)

Ontologie Ontology Ontologie

يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرّسه كريستيان وولف 1679 - 1754 للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو «الفلسفة الأولى».

إذن فلفظة «أنطولوجيا»، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز 1646 - 1716. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يُعنى بالكائنات من حيث هي هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعيّّنات، المقوّمة المفروقات، بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي - شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها - أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب «الماورائيات» يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية

فيكارو Vaccaro (إيطالي) 1854 م. بأن التاريخ الانساني برمته هو تاريخ الصراع بين بني الانسان سواء داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة، وهو تاريخ يؤدي في النهاية إلى نشأة فئتين: فئة المنتصرين وفئة المغلوبين. ثم ينشأ في فئة المنتصرين نفسها في مرحلة لاحقة، صراع، ينتهي أيضاً بقيام فئتين: إحداهما غالبية والأخرى مغلوبة، وهكذا دواليك. ويرى هغل 1770 - 1831 م. أن كل فكرة Thèse تحمل في ثنائياها نقيضها Antithèse ومن هذه الفكرة الأولى ونقيضها، تنشأ فكرة ثالثة هي عبارة عن مركب جديد ناتج من الفكرة الأولى ونقيضها.

والنقد الذي يوجه عادة الى الدارونية وأتباعها، هو أن النظرية الدارونية لا ترقى إلى مرتبة النظرية العلمية؛ وما زالت حتى اليوم، مجردفرض علمي، يعوزه البحث والتقصي والبرهان والتجريب. فالعلم إلى الآن، لم يتمكن من إثبات نظرية التولد الذاتي ونشوء الخلية الحية من المادة البحتة. فضلاً عن أن العلماء لما يزالوا يقولون بفروق جوهرية بين القرد والانسان، سواء بالنسبة إلى حجم المخ وتركيبه، الذي هو آلة التفكير عند الإنسان؛ أو عظمة الحوض التي هي سبب انتصاب القامة عند الإنسان وانعدامها عند القرد. ثم أننا إذا سلمنا بأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القردة، فلماذا نلاحظ يا ترى، بأن هذه القردة التي ما تزال تعيش حتى اليوم، جنباً إلى جنب مع الانسان، لا تتابع تطورها، لتصبح من بني الإنسان، وذلك وفقاً لتأكيد الداروينيين والتطوريين، بأن التطور سته أو دستور الحياة، وبأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القرد الأول في مرحلته العليا - الشبانزي.

مصادر ومراجع

- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء «أبوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا بحازي.

البرهان، بل أعدوا اعتباره وأعطوه مركز الصدارة في أنطولوجياتهم، حان الوقت بالنسبة لناهضي الميتافيزياء لأن ينبري أحدهم لنقده من جديد. وهذا بالذات ما فعله كانط 1724 - 1804. لقد رفض كانط الأنطولوجيا عندما تؤخذ كنظرية تصورية في الوجود الموضوعي، وذلك انطلاقاً من رفضه الميتافيزياء بهذا المعنى. إن ادعاء وولف أن الكينونة تؤلف موضوعاً قائماً بذاته ومستقلاً تماماً عن موضوعات العلوم الاختصاصية ليس له، في نظر كانط، ما يبرره، وليس هناك بالتالي ما يبرر، في نظره، قيام الأنطولوجيا كعلم يُعنى بمبادئ الكينونة. ولقد جاء نقد كانط للإدعاء الوولفي على صعيدين رئيسين: صعيد عرضه لنقيضة العقل الخالص الثانية وصعيد نقده للبرهان الأنطولوجي لوجود الله. في كلتا الحالتين أفضى النقد إلى نفس النتيجة الواحدة: فصل الإنية عن الماهية وتقويض الأساسات القبلية للأنطولوجيا كعلم يتألف من حقائق ضرورية.

من حيث كونها نظرية في ماهية الله ما تزال الأنطولوجيا حتى يومنا هذا مرتبطة بالميتافيزياء خصوصاً في الفلسفة السكولاستية الجديدة. لكن من حيث كونها علماً قَبْلياً بالمعنى الوولفي خفت نجمها منذ كانط وحتى ضمن نطاق المثالية الألمانية ذات النزعة الميتافيزية وبالرغم من محاولة هيجل تخطي كانط في إعادة ربطه للإنية بالماهية من خلال تحليله لتصور الواقع وفي إعادة الاعتبار إلى البرهان الأنطولوجي لوجود الله. من هنا أيضاً أن أول نقد لأنطولوجيا هيجل تفتح ضمن نطاق المثالية الألمانية ذاتها وبالتحديد على يدي شلينغ الذي اتهم أنطولوجيا هيجل بالسلبية وبكونها نظرية في الكينونة الممكنة تعجز عن ادراك الموجود الواقع والمتقدم على الفكر. بذلك وضع شلينغ الأساس الأول لفلسفة الوجود الحديثة التي انطلقت من كتابات ماركس وكيركغارد في مسيرة تشكل بها الفكر الجديد.

في التقليد الفلسفي تقسم الأنطولوجيا عموماً إلى نوعين. النوع الأول تمكن تسميته أنطولوجيا صورية، والنوع الثاني أنطولوجيا مادية، وذلك انطلاقاً من تقسيم مبادئ الكينونة إلى مبادئ صورية وأخرى مادية. إن مبادئ الأنطولوجيا الصورية هي أولاً المبادئ العليا للكينونة (أي مبدأ اللاتناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهوية)، ثانياً المتعاليات (أو المقولات العليا للكينونة كالأواحد والموجود والحق والخير)، وثالثاً مبدأ السبب الكافي الذي أراد وولف استنباطه من مبدأ اللاتناقض. أما الأنطولوجيا المادية فتبحث

بقوله: من قديم الزمن والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ (Metaphysics, Z 1, 1028 b, 2-4).

إن كتابات أرسطوطاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادئ الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها «الفلسفة الأولى» كما جاء أعلاه ميتافيزياء واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عداه معتمداً في وجوده عليه.

إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادئ الأولى للكينونة أو بماهية الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء بغية النفاذ إلى طبيعة جوهرها وتعداد أنواعها الأساسية إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي.

إن أحد التفريقات المهمة التي أجراها السكولاستيون في العصر الوسيط كانت بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنية. فالإنية، كما قالوا، لا تدخل في عداد الصفات الضرورية لتقوم الماهية، بل تبقى بين الأعراض. وتعريف الشيء لا يقضي، مهما اكتمل، بوجود ذلك الشيء لأن وجود الشيء وعدم وجوده لا يحدث أي تغيير في تعريفه. ولكن عندما حاول القديس أنسلم 1033 - 1100 إقامة البرهان على وجود الله على نحو أنطولوجي كان عليه ادراج الوجود في عداد الصفات الضرورية التي يتقوم فيها تعريف ماهية الله أو تصوره. لكنه ما كان يستطيع ذلك لو لم يرق أولاً بتعديل جذري بالنسبة للقاعدة أعلاه فقال إن هناك استثناء واحداً ضرورياً (بالضرورة واحداً، أي لا أكثر ولا أقل) لعدم اندراج الإنية في عداد الماهية، وذلك بالنسبة لتصور ماهية الله، إذ ينبغي اعتبار وجوده من صلب ماهيته. من هنا إن إحدى إمكانيات فهم الأنطولوجيا تكمن في اعتبارها ذلك العلم الاستنباطي الذي يدرس العلاقة التصورية بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنية.

لكن القديس توما الأكويني 1225 - 1274 لم يدرج البرهان الأنطولوجي بين براهينه الخمسة لوجود الله. وعندما لم يأخذ عقلايو العصر الحديث بالنقد التوماوي لهذا

التجربة الإنسانية. ان رفض هيدغر لمفهوم الكينونة كمجرد حضور في الحاضر اتاح له طرح السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن الكينونة والزمن. من هنا أن هيدغر يحاول مواجهة الأنطولوجيا التقليدية بأخرى تكون أساساً لها ولباقي العلوم وتتمركز حول السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن ارتباط الكينونة ماهوياً بالزمن، أو ارتباط الزمن بمعنى الكينونة (M. Heidegger, Sein, und Zeit, 1927). طبعاً إن الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر ليست استنباطية الطابع كما أرادها وولف، بل تعتمد الوصف الفنونولوجي (هوسرل) ومناهج الشرح والتأويل الهرمي Hermeneutik.

أما عند ويلارد فان أورمان كواين (W. V. O. Quine, From a Logical Point of view, 1953) فيطلق اسم الأنطولوجيا على مساح منطقية من شأنها أن تظهر عبث محاولة وولف لبناء أنطولوجيا ذات منهج استنباطي قبلي. هذا وأن الفلسفة التحليلية في الغرب الانكلوسكسوني درجت على رؤية الأنطولوجيا التقليدية في حلثها الأفلاطونية. فالأنطولوجيا هنا تسمي كل نظرية تحاول استنتاج وجود ماهية عامة من وجود موضوع يشخصها.

انطوان خوري

في القوانين والمقولات العينية التي تحكم وجود الوقائع وذلك مثلاً من حيث إمكانية قياسها وترابطها العلي. إن الميتافيزياء الأرسطوطالية وما شاكلها في العصور الوسطى هي من باب التنظير الأنطولوجي الصوري. أما الأنطولوجيا المادية فيمكن رؤيتها دفينية في فرضيات العلوم التجريبية الحديثة. هذا وأن الجمع بين هاتين الأنطولوجيتين وتوحيدهما في أنطولوجيا عامة وشاملة ليس بالأمر السهل، بل يؤلف، في نظر لايبنتز مثلاً، مهمة فلسفية خاصة وصعبة.

وفي أوائل هذا القرن نجد هوسرل مثلاً يفرق بين أنطولوجيا إقليمية Regional وأنطولوجيا صورية. إن الأنطولوجيا الإقليمية هي الاسم الذي يطلقه هوسرل على المبادئ التي يقوم عليها قطاع علم من العلوم. أما الأنطولوجيا الصورية فتسمى مجموعة المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم، وهي مبادئ الكينونة ومقولاتها. (32-34 & Husserliana, III, 23-26).

من جهة أخرى فإن نيكولاي هارتمان يحاول في معرض تأسيسه للأنطولوجيا من جديد مواجهة الأنطولوجيا التقليدية العقلانية بأخرى يسميها نقدية. فهناك في نظره كائن موجود خارج نطاق الوعي وخارج الدائرة المنطقية وحدود العقل. إن معرفة الموضوعات لها علاقة معينة بهذا الكائن وهي تنقل لنا البعض منه ذاته، وذلك بالرغم من بقاء إمكانية هذا النقل غير قابلة للفهم تماماً (N. Hartmann, Zur grundlegung der Ontologie, 1935). إن هارتمان يرى الأنطولوجيا كذات طابع « طبقي » (Schichtentheorie) بحيث يخص كل طبقة من طبقات الكائن بعلم أو مجموعة علوم يدرجها تحت هذه الطبقة. فهو يدرج مثلاً الفيزياء والكيمياء تحت الكينونة اللاعضوية كطبقة أنطولوجية، كما يدرج علم النفس في مجال الكينونة النفسية والنفس. وإذا كان تفريق هوسرل بين الأنطولوجيات المختلفة يقوم أساساً على ما يسميه معاينة الماهيات Wesensschau فإن تفريق هارتمان بين الطبقات الكينونية يقوم على فرضية الانقطاع بينها. لكن معاينة الماهية عند هوسرل، شأنها بذلك كفرضية الانقطاع بين الطبقات الكينونية عند هارتمان، تتسم بطابع ميتافيزي ليس باستطاعته الصمود طويلاً أمام النقد التجريبي.

وبالنسبة لـ هيدغر فإننا نجد أن مأخذه الرئيسي على الأنطولوجيا التقليدية يكمن في أنها منذ نشأتها عند الإغريق قد فهمت الكينونة كحضور دائم، مما أدى، إلى عجزها عن ربط الكينونة بالزمنية واخضاع الحياة الواقعية التاريخية إلى

إنفعال

Emotion Emotion Emotion

يلجأ البعض إلى عبارة « العاصفة العاطفية » لوصف الانفعال. ذلك أن السمة الأكثر تحديداً للانفعال تبقى الاضطراب الحاد والمؤقت الذي يصيب الوعي والجسم. فما يعرف باسم الصدمة الانفعالية Emotion-choc يؤدي إلى تشويش التمثلات الذهنية، وإلى اختلال التوازن العضوي. فلا يعود الكائن المنفعل مالكاً لنفسه، بل يدخل في حالة اغتراب، ويصبح خاضعاً لقوى خارجة تماماً عن سيطرته. فيفقد الفرد في انفعاله حسه النقدي، كما تتلاشى الموضوعية، لتهيمن الاستجابات الفيزيولوجية والحشوية. ويؤدي هذا الاضطراب إلى إعاقة عملية التكيف.

فالانفعال هو استجابة شاملة (كونها تشمل النفساني والجسماني)، وحادة، ومؤقتة، للكائن الحي تجاه وضعية

وبعض سارتر. في عرضه لهذه لنظرية مثلاً مميّزاً وهو مثل الإغماء. والإغماء ظاهرياً، سلوك يتسم بالخلفية، ذلك أنه يجعل الفرد عاجزاً تماماً تجاه الخطر الذي يهدده. إلا أن لهذا السلوك الانفعالي، في رأي الفيلسوف الفرنسي دلالة وغاية. لكن هذه الدلالة هي ذات طابع سحري. فحين يعجز الفرد عن إزالة الخطر مادياً بلجوثه الى التقنيات الموضوعية المرتكزة إلى الخنمة والسببية، يقوم بإلغاء الخطر سحرياً - أي ذاتياً - وذلك بالإغماء، لاغياً بهذه الطريقة وعيه للخطر وإدراكه له. ويتحدد «الموقف السحري» هذا بالمزج بين الموضوعي والذاتي. إذ يتصور الفرد المنفعل تغيير العالم بتغيير وعيه لهذا العالم. وخلصه القول إن الفرد في نظرية سارتر، يكون مسؤولاً عن سلوكه الانفعالي، وإن الانفعال يعتبر عن الاختيار الذي قام به.

ويحتل موضوع الانفعال موقعاً مركزياً في علم النفس وذلك لارتباط هذا الموضوع - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بمفهومي الدافع والحاجة. ويتجه علماء النفس في تناولهم لموضوع الانفعال الى دراسة النقاط التالية:

1 - المؤشرات الفيزيولوجية للانفعال. والتي تشمل الجهاز التنفسي (لهاث) وجهاز دوران الدم (تسارع خفقان القلب، والتعديل الذي يطرأ على قطر الشرايين، والذي قد يسبب احمرار الوجه أو اصفراره)، والجهاز الهضمي (تقلص البلعوم، وتوقف الافرازات اللعابية). كما لوحظ أيضاً نشاط زائد للغدد الكظرية في افرازها للكورتيزون.

2 - الأسس الفيزيولوجية للانفعال. وقد تبين في هذا المجال أن الاضطرابات الناتجة عن الانفعال هي اضطرابات تابعة للجهاز العصبي العاطف وللجهاز العصبي جار العاطف. وقد أدت التجارب التي أجريت على الحيوان الى اكتشاف أهمية المراكز تحت سريية Centres hypothalamiques في الانفعالات. ذلك أن الحيوان الذي نُزِعَ منه دماغه يظل قادراً على الانفعال ما دام محافظاً على هذه المراكز. كما أن الاثارة الكهربائية للمنطقة تحت سريية تؤدي إلى ظهور أعراض إنفعالية. والجدير بالذكر في هذا المجال أن نزاع القشرة الدماغية لدى الحيوان تنتج زيادة في حدة الأعراض الانفعالية. كما تؤدي الكلوم التي تصيب بعض مراكز القشرة الدماغية لدى الانسان الى نفس النتائج. واستناداً الى كل هذه الاكتشافات، يستنتج الطبيب الفرنسي دلاي Delay أن المراكز تحت سريية المسؤولة عن الانفعال تكون خاضعة للقشرة الدماغية، تلك القشرة التي، في الأحوال الطبيعية،

غالباً ما تتصف بسمة المفاجئة. إذ غالباً ما يظهر الانفعال حين «يفاجأ» الفرد أو حين تتجاوز الوضعية امكانياته الراهنة. فيعتبر الانفعال حينئذ عن سوء تكيف الفرد، كما يعتبر في الآن معاً، عن الجهود التي يبذلها لإعادة توازنه المختل. والانفعال يشمل حالات عاطفية عديدة ومختلفة من حيث المُعاش كالفرح، والحزن، والخوف، والغضب والقرف... الخ.

ونستنتج من كل ما سبق أن الكائن البشري يكون في الانفعال فاقداً «لعقلانيته»، أي لهذه السمة الأساسية التي تميزه عن باقي الكائنات الحية. إلا أن المفارق في الأمر، أن الأبحاث المعاصرة قد أثبتت أن الكائن البشري، وهو الكائن الحي الأكثر عقلانية، هو، في الوقت نفسه، الأكثر قابلية للانفعال. كما بينت أن الانفعالية تزداد طردياً مع الحصول العقلي، أي مستوى الذكاء.

والواقع أن الكتابات الفلسفية التي تناولت موضوع الانفعال قد اهتمت بشكل أساسي بهذه المسألة. فبرادين Pradines، على سبيل المثال، يرى أن الانفعال هو بمثابة «الفدية» التي كان على الإنسانية أن تدفعها لقاء تطور الذكاء والتخيل لديها. وإذا ذلك نلاحظ لدى الكائن البشري أكثر قابلية للانفعال، كما تتسم الانفعالات لديه بقدر أكبر من الحدة. إذ يستطيع الانسان، بواسطة ذكائه وسعة خياله، أن يتناذر بالأخطار التي تهدده. وهو، على سبيل المثال، الكائن الوحيد الذي يعلم أنه سيموت في يوم ما.

وتتصف نظرية جان - بول سارتر للانفعال بالفائتية. فالفيلسوف الوجودي لا يعتبر الانفعال مجرد استجابة، بل يرى فيه - أي في الانفعال - سلوكاً ذا دلالة ومعنى حتى لو لم تكن هذه الدلالة ظاهرة للفرد. فالانفعال، في رأي المفكر الفرنسي لا يتصف الا ظاهرياً بالخلفية، ذلك أن السلوك الانفعالي يتصف بالقصدية. فالفرد الذي يجد نفسه مضطراً للاعتراف بأخطائه - أو لاتخاذ مبادرة يكون عاجزاً عن تحمل مسؤوليتها - قد ينفل، وذلك بقصد نفي الوضعية التي يواجهها. فالتفسير القائل ان المرشح الى الامتحانات يبكي لأنه عاجز عن الاجابة على الأسئلة المطروحة هو، في رأي سارتر، تفسير خاطيء. فطالبنا هذا، في نظر سارتر، يبكي كي لا يجيب على الاسئلة. ويكون الانفعال، في نظرية الفيلسوف الفرنسي، وسيلة لحل المسائل التي يواجهها الكائن البشري وجهداً يبذله الانسان لتغيير العالم بالقوى النفسية والقوى النفسية وحدها.

تقوم بضبط الانفعالاتها وصدّها.

3 - نتائج الانفعال على الوظائف الذهنية أو العقلية. وقد ظهر في هذا المجال أن الانفعال يؤدي لدى الفرد المنفعل إلى زيادة الإيمائية وإلى تدني الضبط الإرادي.

4 - التعابير الانفعالية. وهو موضوع استحوذ مؤخراً على اهتمام النفسانيين وعلماء النفس الاجتماعيين. وتوحي الأبحاث التي أجريت في هذا المضمار أن التعابير الانفعالية هي شأن اجتماعي، بمعنى أنها لا تتحدد بالبيولوجي، بل ترتبط بالثقافة الاجتماعية السائدة، وتكون بالتالي نتيجة عملية تعلم واكتساب.

والجدير بالذكر أخيراً أن الاضطرابات الفيزيولوجية الناتجة عن الانفعال تكون، بشكل عام، اضطرابات مؤقتة. إلا أن الصدمة الانفعالية قد تكون قوية لدرجة تجعل الكائن الحي عاجزاً عن إعادة التوازن العضوي. وفي هذا المجال أظهر الطب النفسي الدور المهم الذي تلعبه العوامل الانفعالية في أمراض كالربو، والبدانة، والسّل الرئوي... الخ.

مصادر ومراجع

- Hebb, D.O., Psychologie, sciences moderne, traduction française de David Bélanger, Paris, Masson, 1974.
- Hulsman, Denls, André Verges, Court traité de l'action, Paris, Fernand Nathan, 1969.
- Dldler, Julia, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris Editions sociales Française, 1969.
- Pleron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F. 3ème édition, 1963.
- Norbert, Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

الف رزق الله

إنية

**Eccélté
This-ness
Diesheit**

إنية - بكسر الهمزة - اصطلاح فلسفي عريق. متعدد الدلالات، متواطىء المعنى، يتمتع ببراء أنطولوجي منفرد. إذا كانت مفتوحة شرعت دلالتها نحو الأنين، لكأن فعل التكوين أنين الماهية في الوجود بنزوع مثالي، أو أنين الوجود في الماهية بنزوع واقعي، أو أنين معنى أحدهما في الآخر

بنزوع ميتافيزيقي إن لم نقل أنطولوجي.

لكأن الإنية بين الوجود والعدم... تتأرجح بينهما، تعبر عنهما فلا تستنفدهما لأنها لغة واللغة لا تستغرق الوجود فتغرقه ولا تتطابق معه فيغرقها كما تقول علوم اللسانيات المعاصرة.

تقع الإنية على الأسماء والصفات فتشدد لشدة معناها ما يليها.

أو تقع على الفعل والحرف فتخف لتفسح تكوينها للفعل وحركيته، أو للحرف لتؤكد حضوره. وقد تشير إلى ضمير غائب مرفوع من بين ثنانيا القول المحروف إلى متعالي معنى المقول الاحرفي. لذلك يصعب فهم المعنى الدلالية بين فلسفة اللغة وفلسفة الوجود وفلسفة المعرفة للإنية ومصدرها المشبه بالفعل. كيف يمكن إذن لبعض الاجتهادات المحدثة - المعاصرة أن تشكك بالأصل العربي لها؟

لقد عبرت رحلات التفلسف والفلسفة أروقة قلعة الوجود وطاقاته ووضع العقل معالمه في تمثلات عوالمها سواء في الإنية بوصفها وجوداً أو الإنية من حيث هي إنية أو في ارتباطها العلائقي مع «الأنا».

1 - الإنية وجود:

الإنية مشتقة من «إن» بالكسر والتشديد التي تعني القوة في - الوجود أو «التأكيد والقوة في - الوجود».

ولنميز هنا بدقة نشطر فيها قوة - الوجود عن القوة في - الوجود. لأن هذا الانشطار يحفر دروب مرتببات الإنية معرفياً ووجودياً فهي تختلف في تلونها المرتبي كوجود لذاته عنها كموجود لغيره تحايته مرتبته الذاتية. وهذا الطريق يقود إلى تعرجات علاقاتها مع الحقيقة.

لكن تلونات الإنية وتلويناتها لا تنتزع منها صولجان عرشها الأنطولوجي المبهر الذي يسمح للعقل الفلسفي أن يدخل قلعتها من بوابتها الرئيسية التي دعبت في تاريخ الفلسفة «الوجود لذاته».

1 - 1 - الإنية وجود لذاته:

أطلق الفلاسفة العرب اصطلاح إنية على الوجود المطلق أو «الواجب الوجود». حامل أنطولوجي مغلق على ذاته بذاته لذاته من الأزل لا تناهي الماقبل إلى الأبد لا تناهي المابعد. وبما أنه يتمتع بمطلقية حكم الوجود فهو حامل لمطلقية حكم القيمة ومراتبها المكثفة في ذروة مرتبة الكمال. فهو كامل الوجود كامل القيمة. لذلك هو واجب الوجود أي مركزيته

وجود كل شيء وثباته». وبما أن الوجود موجودات لذلك «الحق اضطراراً موجود لإثبات موجودة». لكأن الإثنية تمنح الحقيقة موجوديتها أو تحققها في الموجودات. على هذا يصبح الحقيقي هو الموجود في إثنية لا الوجود من حيث هو كذلك. فهل الإثنية جسر علائقي يربط بين الوجود المفرد الواقعي المتحقق والوجود الشمولي الكلي العام؟ ربما...
فنظرية الحقيقة عند الكندي لم تدرس فلسفياً حتى لحظة كتابة هذه الكلمات. لكن الثابت أن كل دراسة ممكنة لهذه النظرية لا بد من أن تعبر منطقة الإثنية بضرورة شرطية قصوى. لأنها عند الكندي رئاسة العقل في جمهورية الحقيقة. وما زالت الإشكالية تثير عواصفها في الفكر المعاصر بين قوى الابدولوجيا وغايات التكنولوجيا، وتبدي الإثنية إحداثة تتجلى فيهما وتتخطاهما معاً داخل جدليات المتعالي - الواقعي وتمفصلتهما.

1 - 4 - الإثنية والبرهان الإثني:

أشرنا سابقاً إلى الإثنية بوصفها تحقق الموجود من حيث هو كذلك. وقد فتح الكندي باب البرهان الإثني عندما ربط ربطاً ضرورياً بين حقيقة الموجود وإثنيته. وبما أن الموجود هو الواقعي الملموس أو حقل احساساتنا المتغيرة باستمرار إذ لا يمكن أن نقوم بإثبات صفات شيء ما قبل أن نثبت «إثنيته» أي تحقق موجوديته بشكل مسبق. وكما يحدد ابن سينا «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إثنيته فهو معدود عند الحكماء من فراغ عن محجة الايضاح». ويعتبر مثل الانسان الطائر أو الانسان المعلق بين قوسين نموذجاً معروفاً على البرهان الإثني كما شرحه ابن سينا.

فإذا ألغينا جميع حواسنا وأغلقتنا بإحكام نوافذ مداركنا لنصبح موجوداً مغفلاً ممسوح المعالم والملكات والقدرات معلقين في الهواء نجد أن ذواتنا ستغفل «عن كل شيء إلا عن ثبوت إثنيته».

فالإثنية ثبوت تحقيق الموجود، بذلك يصبح البرهان الإثني شرطاً مسبقاً لكل برهان انطولوجي لأن الإثنية «هي ثبوت الذات». فإذا انتقلنا من ميدان البرهان الإنسي إلى البرهان المنطقي تبدي الانية في الفصل والخاصة لا في - النوع - والجنس إلا من حيث اقترابه الماهوي من إثنيته. فالتعقل للانسان يدل على إثنيته أي مرتبته الذاتية نسبة إلى غيره من النوع الحيواني. هكذا الإثنية مع فعل التعقل واستدلالية

المطلقة ضرورة لأنها «ضمانة» الوجود والقيمة معاً. هكذا تدخل «الإثنية» نقطة المحرق فيما دعي البرهان الأنطولوجي على «الوجود الإلهي» سواء عند الكندي أو الفارابي أو ديكارت. لكن إلى أي مدى تعتبر مطابقة الإثنية مع الواجب الوجود مصادرة عقلانية فلسفية للمطلق ذاته عندما تنطق به أو تمنطقه؟

بهذا المعنى ألا تصبح الإثنية المطلقة في الفلسفة خارج حدود الدين والتدين الذي يركز على حالة وجدانية خارج حدود العقل؟

اعتراض فلسفي سيرسه كانط في نقده لحدود العقل الخالص وستابعه فلسفات التحليل المعاصرة في محاولاتها التطهيرية للنطق الفلسفي.

لكأن إخراج الإثنية من حيث هي وجود لذاته عندما تبدأ رحلة انتقالها من قوة الوجود إلى القوة في - الوجود حيث توجد موجوداً. هذه المسافة الكبرى بين الوجود والموجود تسافرها الإثنية المطلقة بتحولاتها الموجودة إلى الإثنية النسبية أو لنقل من إثنية الوجود إلى إثنية الموجود.

لكنها في المسافة والسفر معاً تدل على حامل الوجود في - الموجود وقوة الموجود - في - الوجود. هي ثابت يركز متحولات الموجودات وشتاتها ضامناً عينيتها انطولوجيا ومعيارياً. أما تحديد ماهية الإثنية بوصفها حاملاً للموجودات فسوف يرسم حدود صراع الفرضيات الفلسفية والعلمية والدينية.

1 - 2 - الإثنية موجود - عيني:

استعملت الإثنية في الفلسفة العربية للدلالة على مرتبة وجودية الموجود. لكأنها تعكس أو تحاول أن تقول انتقال الوجود إلى الموجود. الإشكالية التي اعتبرها أرسطو مصدر نزاع مستمر في كل العصور. فالموجود عيني أي موجودات جزئية نسبية متغيرة تخضع للضرورة والتبدل.

على هذا تصبح الإثنية تحقق الوجود موجوداً عينياً مشيرة إلى «مرتبه الذاتية». بذلك تندغم الإثنية من حيث هي حكم وجود مع نخوم حكم القيمة. «والإثنية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» مرتظمة مع إشكالية الحقيقة.

1 - 3 - الإثنية والحقيقة:

قد يكون فيلسوفنا الكندي من أوائل الذين ربطوا علائقياً بين الإثنية والحقيقة، «كل ما له إثنية له حقيقة». والحقيقة ليست قيمة معيارية إنما هي حكم وجود. لأن الحق «علة

مصدر الإنِّيَّة وصدورها ؟

مهما تكن امكانات الترجيح فإن علوم التفسير المعاصرة من اللسانيات الى علم المعرفة نفسياً واجتماعياً وأنثروبولوجياً تقول بأن عملية التفسير تنطوي على مصادرة مؤكدة للنص المفسر فالتفسير استعادة خلاق لا اعادة مطابقة. إلى أي مدى تفارق ابن رشد عن أرسطو في مطابقة الإنِّيَّة مع الماهية المطلقة ؟ ستبقى الاجابة معلقة حتى تتم دراسة مفصلية لتفسير « ما بعد الطبيعة » الرشدي الذي لم يتناوله التفكير الفلسفي العربي المعاصر حتى الآن ولكن مهما تكن تدرجات اختلاف أرسطو - ابن رشد أو اتفاقهما فإن الثابت البدئي بأن الإنِّيَّة بوصفها ماهية نسبية أو مطلقة تبقى داخل دائرة العقلانية الفلسفية. وإذا قمنا بمقارنة مع الفلسفة الحديثة تدخل الإنِّيَّة بين مفاصل البتولوجيا الديالكتيكية الهيجلية من الوجود - اللاوجود الى العقلي - موقعن والواقعي - معقلن، إلى الماهية - وجود والوجود ماهية، إلى الفكرة المطلقة.

2 - 2 - الإنِّيَّة ما بعد - الماهية :

تقف الإنِّيَّة فوق قمة جبل التجريد على أعلى برج لقلعة العقل وما هو عقلاني متعال (ترانسندنال) عندما تتحول الى ماهية مطلقة.

لكن الإنِّيَّة في تلويناتها الكبرى تنخطف نحو العاليي (ترانسندنال) اللاعقلاني في العرفان الصوفي. وإذا كانت الإنِّيَّة الفلسفية تبدأ رحلتها من اثبات الذات فإنها تنطلق في التصوف من محو الذات كما في قول الحلاج « بيني وبينك إني يباعدي فافزع بلطفك إني من البيت ».

ان كسر رتاج الإنِّيَّة الانسانية بمباشرة معراج « الايلاج الروحي » كما يقول ابن عربي في سهوب انخفاف نوعي لأبجدية ما بعد اللغة، ما بعد العقل، ما بعد - الوجود ما بعد الانسان، موت الانسان بالمطلق. على هذا، الإنِّيَّة الصوفية تدل على ذات عليّة خارج إيسار الصفة أو التوصيف وما بعد - الانا العارفة المفكرة حيث المعرفة ذوقية والغيبة حضور في مقام الشهود، والماهية لا - ماهية، بل الإنِّيَّة - لا إِنِّيَّة.

3 - الإنِّيَّة والأنا :

ترجع الإنِّيَّة إلى الأنا في أحد الترجيحات الممكنة من ناحية الاشتقاق. إلا أن الرد الإحالي الى « الأنا » يتعدى فلسفياً الارجاع اللغوي، لأن الإنِّيَّة عندئذ تتطابق ماهوياً مع الهوية المتعالية للأنا المفكرة لتدخل قلعة المثالية نسبية كانت أم مطلقة. بهذا تسبق الإنِّيَّة الوجود لارتباطها بالماهية لكان

البرهان تدخل عالم الفكر المتعالي مدشنة خطوات تحولها نحو الماهية بوصفها سقف المتعالي الذي يصعب اختراقه إلا بتخطيمه.

2 - الإنِّيَّة والماهية :

بين مدارج علاقة الواقعي والمتعالي، المحسوس والمجرد، المادي والمثالي، تدرجت الإنِّيَّة بوصفها مفهوماً وجودياً لكنها وان تمفصلت في الموجود العيني المتحقق فقد تفككت منفصلة عنه.

فالكندي يربط بين الإنِّيَّة والماهية بتوسط منطقي، هو الفصل والخاصة ثم تابعه الفارابي الذي لامس اقترابها من ماهية الجنس حيث الإنِّيَّة نقطة تماس مفهوم الفصل مع مفهوم الجنس، في التصنيف المنطقي لمراتب الموجودات. على هذا تراوح ابتعاد الإنِّيَّة عن الموجود واقترابها منه بين فراق يساوق ذرى مطلقة الانقسام ووافق يحاith نسبية الاندغام. ففي ذرى مفارقتها الواقعي تتطابق مع المتعالي مشرّبة بين قمم التجريد. ولا تحتاج الإنِّيَّة بعدئذ سوى انعطاف خطوة واحدة لتنخطف باتجاه الماهية المطلقة.

2 - 1 - الإنِّيَّة ماهية مطلقة :

عندما طابق الكندي بين الإنِّيَّة والحقيقة ألقى الصوى الأولى باتجاه الماهية المطلقة. لأن الماهية حقيقة الشيء، أو قوامه الذي يحد هويته بوصفه هو - هو الصيغة التي دعاها أرسطو قانون الهوية، منطقياً والجوهر أنطولوجياً والصورة موجودياً.

على هذا يقول أرسطو في « ما بعد الطبيعة » بترجمته العربية « إِنِّيَّة البيت لا تكون، بل تكون الإنِّيَّة التي لهذا البيت ».

ثم يتلوه تفسير ابن رشد « ماهية البيت المطلقة ليس لها كون بل الكون انما هو الموجود الذي لهذا البيت ».

فالإنِّيَّة في فهم ابن رشد تساوي ماهية مطلقة بينما في النص الأرسطي تبدو الإنِّيَّة مزدوجة. إِنِّيَّة ماهوية غير كائنة، وإِنِّيَّة موجودة كائنة متحققة. وقد استعمل ابن رشد اصطلاح « الموجود الذي لهذا البيت » عوضاً عن « الإنِّيَّة التي لهذا البيت ». لكان تفكير ابن رشد فصم علائقياً بين الإنِّيَّة والموجود فصماً مطلقاً ليطابقها مع الماهية المطلقة. بينما قارب ارسطو بينهما في مفارقة نسبية على قاعدة العلل الأربعة للموجود. ترى هل هي اشكالات الترجمة من اليونانية الى العربية - ومداخلات المربانية - التي فتحت أبواب تأويل

المعجمية الفلسفية وبعض النصوص القليلة. ونشير على سبيل التوثيق الى ارتباط «الإنية» مع «الاصالة» بالدلالة الدينية في بعض نصوص المغرب العربي.

لكن حياة اصطلاح وموته يدخل التفكير الى تلافيف استعمالات اللغة وانتشار سيلانها الدلالي بين المحكي والمكتوب والمتخصص.

ستبقى الإنية في ترحالها الدلالي المدهش بين مسارب علائق اليقين والارتباب من الوجود الى الماهية الى الأنا إلى الأنا - إنية، سواء حايت معاناة العقل الفلسفي العربي المعاصر أو لم تحايه، فهي قائمة بين ثنايا وجودنا ومعرفتنا تكون عفوية تأملاتنا وتمتد بين مفرداتنا وتسيل مع جبر قلمنا وكتابتنا، وتطل من بين سطور صفحاتنا قبل الكتابة وبعدها.

مختصر دلالي

- الإنية مفرد إنيات

1 - الإنية وجودياً. الإنية الانطولوجية، أو الإنية من حيث هي إنية إنيتها:

1 - إنية الوجود في ذاته، قوة الوجود.

2 - إنية الوجود لذاته، القوة في - الوجود.

3 - إنية الموجود المتحقق، ظاهرة - الوجود.

2 - الإنية معرفياً، الإنية اليبستمولوجية، أو الإنية من

حيث هي «أنا»:

(2 - أ) إنية متعالية، معقولة تتضمن:

1 - إنية الأنا، وحدة الشعور.

2 - إنية الاحساس - الادراك، الادراك الحسي أول

درجات التجريد.

3 - إنية الوعي - الوعي الذاتي، تقاطع الادراك الحسي

مع وحدة الشعور.

4 - إنية الفهم - الدرجة الثانية في التصعيد التجريدي

للإدراك.

5 - إنية التعقل - الدرجة الثالثة في التصعيد التجريدي

للفهم.

6 - إنية العقل، إنية الهوية، إنية الماهية - ذروة التصعيد

المتعالي للإدراك، حيث تصبح الإنية متعالية.

(2 - ب) إنية عالية، لا معقولة تتضمن:

1 - إنية اللاإنية، من فلسفات الماهية الى فلسفات

المادية، أحدهما بخروج الإنية من الوجود والثاني بوحدها

معه. وإخراج الإنية من دائرة المعرفة الممكنة - من النقدية

رد الإنية إلى الأنا يعكس موقفاً نقضياً من فرضية رد الإنية الى الوجود أو الى الموجود المتحقق، مؤيداً بذلك موقف رد الإنية الى الماهية في سبقها الوجود. فالأنا هي حامل المعرفة قاعدتها نقطة استقطابها وهويتها، لأنها التمرکز الذاتي للتعقل. وقد عبرت عنها الفلسفة الوسيطة بالنفي الناطقة أو المدركة كما أنها في بعدها الفردي ترسم حدود تمايز «الشخصية» للمفرد الانساني، سواء في الأنا الدنيا أو دائرة الهو كما يقول علم النفس التحليلي أو الأنا العليا منطقة النحن الاجتماعي على هذا ترتد الإنية في علاقتها بالأنا إلى حقل الشعور في علم النفس، وإلى حقل الهوية في الشخصية، وحقل التجريد في المعرفة، وحقل الماهية في ذرى العقل وتدرجات التعقل والفهم والادراك الحسي. يقول ابن رشد: «الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس».

4 - الأنا - إنية:

لعل كاتب السطور أول من استعمل الاصطلاح المركب أنا - إنية كاصطلاح توليفي يوحد الأنا مع «الإنية» والعكس، الإنية - الأنا.

لقد نحت هذا الاصطلاح داخل منظومة فلسفة المعنى باعتباره بنيتها الدلالية القصوى فلسفياً. أما التعريف المعلن فقد ورد على النحو التالي:

الإنية عين الظاهرة، وقصدية الأنا. لا توجد بذاتها منفصلة عن ظهورها. كما لا تعين بوصفها موضوعاً منفصلاً عن ارتباطها مع الأنا.

لذا هما معاً يمثلان حامل ظاهراتية الظاهرة لا ظهوره المحايد فحسب، لأن ظهورها محمول موضوعها. على هذا الأنا - إنية تركيب مغامر يتضمن معنى إمكان المطابقة بين الذات والموضوع في ميثاقيقا الواقعيات. عندها يخرج الانسان من دائرة نقصه ليصبح ما بعد - الانسان أو الانسان الكامل في مستوى الواقعية البشرية أو في مستوى مشروع الواقعية الفلسفية التي تتجه نحو رفع الاغترابات الانسانية وتحقيق حلم حريتها.

بذلك تتحدد الأنا - إنية كقاعدة ثابتة للمعرفة بوصفها معنى ظاهراتي. عندئذ، تصبح الفلسفة فلسفة المعنى، لا فلسفة أو فلسفات المعرفة فقط أو فلسفة الوجود، وفلسفة الماهية وحسب. إن غنى التنوع الدلالي المدهش لاصطلاح الإنية يقابله فقر استعماله واضح في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. مع ذلك كانت الإنية حاضرة في المحاولات

- فخري، ماجد، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979.

محمد الزايد

إضافة

إذا كانت الإِثْبَات إثبات وقوع الوجود العيني فإن الإِثْبَات هي التعيّن المعنوي والكيّونة المعنوية. وإذا كانت الإِثْبَات تشير إلى وجود الشيء أو إلى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الإِثْبَات تشير إلى كيّونة الشيء من حيث هو تعيّن معنوي أو من حيث «أنه» كذلك.

ولا يجوز الخلط، من ثم بين الإِثْبَات بما هي كل تعيّن للموجود إطلاقاً، وبين الماهية بصفتها لا تشمل إلاّ الإِثْبَات الضرورية لعيارية تفكير الموجود.

إلى ذلك فإن معنى الإِثْبَات كما فصلناه أعلاه يجعل منها تعريباً ملائماً لكلمة Sachverhalt الألمانية التي لم تجد لها، قبل هذا الآن، ترجمة وافية في العربية، ولا - حسبنا نعلم - في باقي اللغات.

انطوان خوري

إِيدْيُولُوجِيَا (علم الأفكار)

Idéologie

Ideology

Ideologie

يشكل التعريف احدى أعقد المعضلات في مضمار العلوم الإنسانية. العلوم الطبيعية، المسماة علوماً دقيقة، غالباً ما تتلخص من التعريفات اللغوية، بفضل المنطق الشكلي، حيث تستبدل الكلمات برموز اصطلاحية، تكون محدّدة المعالم، محصورة الدلالة. أما التعريف بواسطة الكلمات فيكتنفه، دائماً، إطار واسع من المدلولات المتداخلة، المتوافقة حيناً، والمتنافرة حيناً آخر، الأمر الذي يقود إلى الالتباس، وبالتالي إلى الإبهام.

صحيح أن التعريفات المنطقية الشكلية، أي استعمال الرموز الاصطلاحية، تستخدم في العلوم الإنسانية أكثر فأكثر، لكنها، في الواقع، تقتصر على الجوانب المكمّنة

إلى الوجودية - هو اخراج لها من دائرة الوجود. كما أن اخراج الإثنية من أفق المعرفة الممكنة هو اخراج لها من دائرة الوجود. الأول يسقط في نقائض أنطولوجية. والثاني في نقائض ابيستمولوجية.

2 - إثنية اللاعقل، اللامعقول هو إثنية غامضة سرية. لكن هذا المجهول، اللامعروف، يمكن أن يتعلّق في مرحلة تالية. فهو لا يبقى متعلقاً على لا معقوليته بشكل أزلي. ففي لحظة ما من تطور المعرفة تقض سرية وتعلّق لا معقوليته. وبما أن إثنية اللاعقل مباطنة لإثنية العقل، لذلك فكلاهما لا يستنفد الآخر وإن كان ينفذ منه - فيه دائماً. لان صيرورة المعرفة - العقل مفتوحة على اللامتناهي الإنساني.

3 - الإثنية ميتافيزيقياً، الإثنية الفلسفية:

- الأنا - إثنية

- إثنية المعنى

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 6.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، مصر.
- ابن سينا، الاشارات والتهيهات، ج 1.
- ابن سينا، رسالة النفس، جمع وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، ج 1.
- ابن عربي، الرسائل، كتاب أيام الشأن / 8، إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنن.
- أبو البقاء، الكليات، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، القاهرة، 1955.
- بلقاسم مولود، إثنية وأصالة، وزارة التعليم والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.
- الجرجاني، التعريفات.
- الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مطبعة حجازي، القاهرة 1949، ج 1.
- الحلاج، الطواسين، نشر كامل الشبيبي، بغداد، 1974.
- دي بور، دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، مادة Anniya.
- الزايد، محمد، للحظة العدمية المتعالية / ملحق الاصطلاحات، دار عويدات، بيروت، 1982.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1.
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة.
- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 12/7.

دوتراسي، « مذكرة حول ملكة التفكير »).

لقد قصد دو تراسي، من وراء اعتاد هذه اللفظة المركبة من عنصرين مأخوذين من لغة قديمة، الاستغناء عن استعمال تعبير « علم النفس » الذي ينطوي على مفهوم « النفس ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية »، ولقد قال بهذا المعنى:

« ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضين، يبالغ بعض الناس في الإصرار على الخلط بينهما، أعني الميتافيزيقا اللاهوتية القديمة، أو الميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة، والميتافيزيقا الفلسفية الحديثة، أو الايديولوجيا ».

يُعتبر الفيلسوف الفرنسي مان دو بيران 1766 - 1824 من اتباع مدرسة الايديولوجيين « على غرار دو تراسي، إذ إن المفهوم الذي يضمته لكلمة ايديولوجيا مشابه للمفهوم الذي ربطه بها دو تراسي. قال دو بيران بخصوص الايديولوجيا: « تخلق الايديولوجيا، إذا جاز التعبير، في أجواء كافة العلوم. لأن العلوم لا تتألف إلا من أنكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار. تشكل هذه الأفكار ما يشبه بلادا شاسعة، متنوعة إلى ما لا نهاية، ومجزأة إلى عدد كبير من المناطق، يجتازها عدد وفير من طرق المواصلات (...)، لكن جميع هذه الطرق لها أصل واحد، بل غالبيتها تنطلق من نقطة مشتركة، ومن ثم تتباعد. إن هذا الأصل، أو هذه النقاط المشتركة التي يجعلها المسافرون عادة، هي التي يتولى عالم الايديولوجيا، كمهمة أولى أن يدلهم إليها » (مان دو بيران، « الآثار الكاملة ». ج 3، ص 13-14).

الايديولوجيا بمفهوم المذهب الاجتماعي الدوركهامي ظل مفهوم الايديولوجيا يراوح ضمن اطار « مذهب الايديولوجيين » المذكور زهاء نصف قرن تقريباً، حتى جاء العالم الاجتماعي الفرنسي اميل دوركهام 1858 - 1917 وأنشأ نظرية تقول بأن الوقائع الذهنية ترجع إلى الوقائع الاجتماعية، معتبراً هذه الأخيرة مستقلة عن وعي الأفراد. يصف دوركهام، على ضوء هذه النظرية، نشوء الحالات الايديولوجية وتكونها بقوله:

« بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوحي أفكارنا وتحليلها وتآليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايديولوجي ». (اميل دوركهام، « قواعد المنهج الاجتماعي »، الطبعة الثامنة، ص 21).

نستخلص من الاستشهادات الآتفة المعنى الفلسفي الذي

منها، وتقتصر عن الإحاطة بالجوانب السياسية والقيمية والثقافية التي تستلزم تعريفات لغوية متداخلة المرامي، الأمر الذي يجعل عملية التعريف، في هذا المضمار، متعددة، وبالتالي تقريبية. عند التعمق في تأويل هذه الظاهرة يتبين أنها تعود إلى سبين، الأول عرضي والثاني جوهري:

- السبب العرضي لهذه الواقعة التعددية هو كون هذا التعريف لغوياً، أي مصوغاً بكلمات، ولا يُخفى ما للكلمات من مفاهيم متباينة.

- السبب الجوهري هو منظورية المفاهيم في المضمار الإنساني. للتوضيح نذكر بأن المنظورية، كما عرفها نيتشه، تعني أن:

« كل معرفة هي نسبة إلى حاجات الحياة لدى الإنسان العارف » (نيتشه، « العلم الجزل »، ص 354)، أي أنها تعبر عن وجهة نظر، لا عن الحقيقة في ذاتها. بتعبير آخر نقول إن الحقيقة، في مضمار العلوم الإنسانية، هي حقيقة إرادية، اختيارية، ذاتية لا إستنتاجية.

تمثل الايديولوجيا أحد نماذج هذا النوع من المسائل المعرفية، لذلك نرى أن أفضل طريقة لبلوغ القدر الممكن من الموضوعية في فهم ماهية الايديولوجيا، إن لم نقل الطريقة الوحيدة المتاحة، تقوم على استعراض التعريفات المتباينة التي أعطيت عنها، أو أهم هذه التعريفات، ومن ثم محاولة استخلاص نمط جامع منها مبني على أساس اعتبارها وظيفة وسائلية، أي أننا نتخلى، منذ الآن، عن مطمح الموضوعية المطلقة حيال هذه المسألة، قانعين بالمنحى الذاتي لما يتمتع به من جدوى استعمالية. واستدراكاً تلفت النظر إلى أن اشتراط الموضوعية في مسائل كهذه يعني الاستسلام للوهم العلمي أكثر مما يؤلف ضمانة معرفية.

الايديولوجيا بمعناها الأصلي

إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة ايديولوجيا ذات الأصل اليوناني Idea = فكرة، Logos = علم ألفينا أنها تعني علم الأفكار. مبتكر لفظ ايديولوجيا هو الفرنسي ديسوت دوتراسي 1754 - 1836. لقد وردت، أول ما وردت، في كتابه « مذكرة حول ملكة التفكير »، ثم كترس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها إياه، في كتابه الآخر « مشروع عناصر الايديولوجيا ». تعني هذه الكلمة عنده:

« العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع للكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تمثلها، لا سيما أصلها ». (ديسوت

نصل هكذا إلى المعنى الثالث لكلمة ايديولوجيا، وهو المعنى الذي انتشر عنها في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة انتشار الأفكار الماركسية. فالماركسية هي أول من أسبغ على كلمة ايديولوجيا المعنى الازدراخي القائل بأنها: «وعي زائف، وتكرر للواقع، ومقالة تبريرية للأحوال الاجتماعية السائدة».

إن الماركسية، بتوحيدها بين معنى وعي الواقع الاجتماعي المعاش وبين فكرة الخداع، تعني أن الناس محكوم عليهم بأن يعيشوا في الوهم، طالما ظلوا آخذين بالايديولوجيات.

هكذا تتوافق الماركسية مع «الضربات التأديبية التي أنزلت بالترجسة الإنسانية»، على حد قول فرويد، والتي تمثلت: أولاً باكتشافات داروين العلمية التي سوت بين النوع الإنساني وسائر الأنواع الحيوانية من حيث الأصل والتطور، وثانياً باكتشافات كوبرنيكوس التي ألغت الاعتقاد بأن الأرض موطن الإنسان، هي مركز الكون، مبرهنة على أن الكرة الأرضية ليست سوى جرم لا قيمة له بالمقارنة مع الأجرام السماوية الأخرى التي لا تعد ولا تحصى، وثالثاً، بواقعة اكتشاف اللاوعي التي جردت الإنسان من اعتزازه بقدرته التفكيرية، إذ تبين، على ضوء هذا الاكتشاف، أن غالبية الأفكار التي تتكون في الوعي، وغالبية التصرفات التي يقوم بها صاحب هذا الوعي، ليست سوى استجابات لدوافع غامضة، تنبع من بؤرة الغرائز ومن الحركة البيولوجية المبهمة. موجز الفهم الماركسي للأفكار التي تنجلي في الوعي، أي للايديولوجيا من حيث هي بنية فوقية، أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية: الثقافة، وطريقة العيش، والأفكار، والقيم، والأذواق، الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

لقد عمد ماركس، كما هو معروف، إلى قلب جدلية هيغل رأساً على عقب. هذا ما أكدّه أنجلز بقوله:

«لقد نصبت جدلية هيغل على قدميها بعد أن كانت عنده واقفة على رأسها، ورجلاها إلى فوق». (ف. أنجلز «لودفيغ فيورباخ» المنشورات الاشتراكية، طبعة 1946، ص 34).

كان ماركس قد ورث عن هيغل فكرة العلاقة الجدلية بين المادة والفكر. لكنه أجرى تعديلاً وتصحيحاً مهماً على المفهوم الهيغلي لهذه العلاقة: لقد نسب الأولوية للمادة، إلى الواقع. هاك ما كتبه أنجلز بهذا الخصوص:

«يعتبر هيغل أن الأفكار التي تحصل في الوعي ليست

اعطي لكلمة ايديولوجيا خلال المرحلة الثانية من تاريخها، ومفاده أن المنحى الايديولوجي هو عملية الفهم المستندة إلى الأفكار، هو اليقين القائم على أفكار يعتمد عليها كقاعدة له، مثلاً على هذا المفهوم البرهان الأنطولوجي على وجود الله، أي الانتقال من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجود هذا الكائن الأعلى.

وبتعبير آخر، يصح القول ان لفظة ايديولوجيا كان يقصد بها، في المرحلة الثانية من تاريخها، التحليل أو النقاش القائم على أفكار مجردة لا تنطبق على أمور واقعية.

الفهم الماركسي للايديولوجيا

في المرحلة الثالثة من تاريخها اتخذت كلمة ايديولوجيا معنى سياسياً اجتماعياً صرفاً، وأصبح استعمالها يقتصر عليه. في هذا المجال تعني اللفظة:

«مجموعة من الأفكار، أو المعتقدات، أو الآراء، المتناسكة إلى حد ما، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة، أو حزب سياسي معين، بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية. وغالباً ما تستعمل هذه الحاجة لأهداف دعائية. (فولكييه، «قاموس اللغة الفلسفية»، طبعة 1969، ص 337).

تمثل الايديولوجيا، بهذا المفهوم:

«فكراً نظرياً يعتقد انه يتنامى بطريقة تجريدية تعتمد على معطياته الخاصة وحدها، مع أن هذا الفكر، في الحقيقة، ليس سوى تعبير عن واقعات اجتماعية، لا سيما اقتصادية لا يعيها أصحاب الايديولوجيا، أو على الأقل لا يدركون أن هذه الواقعات هي التي تقرر مضامين أفكارهم. هذا المفهوم للايديولوجيا، المنتحدر من زمن سابق، نلقاه شائعاً جداً في الأدبيات الماركسية». (مارسال، ذكره أندريه لالاند في القاموس التقني والنقدي للفلسفة، طبعة 1976، ايديولوجيا). لقد ظهر هذا المفهوم عند اخصاص الايديولوجيا، لأن هذه الأخيرة، بنظرهم، تعني التحليلات والشروحات والمناقشات الدائرة حول:

«أفكار جوفاء، وتصورات مجردة، دون أية علاقة بالأحداث وبالواقع الموضوعي»، (فولكييه، «قاموس اللغة الفلسفية»، طبعة 1969، ص 337). لذلك يقال عنها فلسفة مبهمة وضبابية، وغالباً ما تستوحي المثالية الساذجة.

مضمونها كما يصف شكل الفكر المحض، سواء فكره الخاص أو فكر سابقه. إنه يعمل معتمداً على التوثيق الفكري وحده، إذ يتناوله دون أن يعين فيه النظر ليرى ما إذا كان ينبثق من الفكر، ودون أن يدركه أكثر على صعيد سيروية أبعد مستقلة عن الفكر». (ف. أنجلز: «رسالة إلى مهيترغ»، 14 تموز، يوليو 1883).

وهناك نص آخر لانجلز يضعي على الايديولوجيا نفس المعنى:

«تعني الايديولوجيا مجموعة من الأفكار التي تحيا حياة مستقلة متقيدة فقط بقوانينها الخاصة. إن كون شروط الحياة المادية التي يحياها الناس الذين تتابع هذه السيروية الايديولوجية في أذهانهم، يقرر، في التحليل الأخير، مجرى هذه السيروية، فهذه الواقعة تبقى مجهولة منهم كلياً، وإلا لكانت كل الايديولوجيات ما زالت من الوجود». (ف. أنجلز: «لودفيغ فيورباخ»).

يتضح من الاستشهادات السابقة أن الفهم الماركسي للايديولوجيا بشدد على كونها وعياً زائفاً. لكن كيف يتكوّن عنصر الزيف في الايديولوجيا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من استقراء ماركس بالذات:

«يؤول دور القوة المتمثلة في البرهنة على سيادة الفكر في التاريخ إلى المجهودات الثلاثة الآتية: أولاً فصل الأفكار عن يودون، لأسباب فطرية، كأفراد راقعين، وبفضل الشروط الفطرية التي ينعم بها هؤلاء الأفراد أنفسهم، وبالتالي إلى الاعتراف بسيطرة الأفكار أو التوهّمات، في التاريخ. ثانياً يؤتى بنسق تنتظم فيه سيطرة هذه الأفكار، والبرهنة على رباط صوفي يربط بين الأفكار المتتالية، وذلك ممكن عن طريق فهمها كتجديدات ذاتية للتصور... ثالثاً لتجريد هذا التصور الذي يجذّد نفسه بنفسه... من مظهره الصوفي إلى شخص -وعي الذات- أو لكي يظهر واقعياً تماماً، نصنع منه سلسلة أشخاص يمثلون «التصور» في التاريخ، أي «المفكرين»، «الفلاسفة» الايديولوجيين المعترّبين بدورهم كصانعي التاريخ... وهكذا، دفعة واحدة، تكون قد حذفت جميع عناصر التاريخ المادية». (ماركس «الايديولوجيا الألمانية»).

خلاصة القول إن الماركسية ترجع الوعي والشعور إلى مؤثرات الاقتصاد، وهي مؤثرات يتنكر لها الوعي غير النقدي بالضرورة، لذلك فهو وعي زائف. فالأنا (الذات)، في إطار القوام النفسي، والايديولوجيا، في إطار البنية الاجتماعية،

انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية... بل هي أسبق من هذه الانعكاسات». (ف. أنجلز «الاشتراكية الوهمية والاشتراكية العلمية»).

لكن ماركس وانجلز يعتبران:

«الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية. هكذا تصبح جدلية الادراك هي وعي حركة العالم الواقعي الجدلية. وتقلب جدلية رأساً على عقب». (ف. أنجلز «لودفيغ فيورباخ»، ص 38).

وهكذا يغدو هيغل وجميع الذين يفسرون التاريخ على أنه صراع بين الأفكار، ايديولوجيين؛ فهم يتجهون في ضباب النظريات التأملية. أما ماركس، خلافاً لذلك، فبدل أن يعتبر الأفكار هي التي تخلق الشروط المادية للوجود، يرى أن الأوضاع المادية في الحياة هي التي تخلق الأفكار؛ أي أن محتوى الوعي ليس سوى بنية فوقية ناجمة عن الوضع المادي الواقعي، ليس سوى ايديولوجيا.

تلك هي الأطروحة الأساسية لنظرية المادية التاريخية. عديدة هي الصيغ التعبيرية التي وردت في الكتابات الماركسية عن هذه الأطروحة، نكتفي بإيراد بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

«إن التشكلات المهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروياتهم الحياتية الواقعية التي يمكن ادراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والمينافيزياء وسائر تجليات الايديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر، إذن، أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول (...). ليس الوعي هو الذي يكيف الحياة، إنما الحياة هي التي تكيف الوعي». (كارل ماركس «الايديولوجيا الألمانية القسم الأول»).

ليست الايديولوجيا، بمفهوم ماركس وانجلز، إذن، وعياً زائفاً فحسب، بل إنها تستلزم ممن يعتنقها وعياً ضعيفاً حول الأسباب التي تكيف حياته: فهو يظن أنه يقرر مواقفه انطلاقاً من الوعي وحده، بينما هو شأنه شأن الآخرين، منقاد للمصالح المادية، وليست انشاءاته النظرية الواعية سوى «لافة معدة لتغطية البضاعة»، كما يقول ج. مونرو. وثمة نص واضح جداً كتبه أنجلز يحدد فيه مفهوم الزيف الذي تراه الماركسية في الايديولوجيا، يقول:

«الايديولوجيا هي عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعي أكيد، لكن بوعي زائف. فالقوى المحركة التي تدفعه تبقى مجهولة منه، وإلا لما كان ثمة سيروية ذهنية، فهو يصف

من معانيها فقط ؟ من المعروف أن ما من كلمة تستلزم معنى معيناً استلزماً جوهرياً، بل تستبدل المعاني تبع الاستعمالات التي تندرج فيها. فبقدر ما يتكاثر استعمال إحدى الكلمات بمعنى معين، تزداد المطابقة بينها وبينه، لدرجة أن تقتصر دلالتها عليه وحده. يصف ماركس في هذه العملية الاقتصادية التي تحصل للكلمات كما يأتي :

« يتم الحصول على نموذج معنوي - نسبة إلى معنى - بعامل التأكيد الاحادي على إحدى وجهات النظر، أو عدد منها، والربط بين عدد من الظواهر الواقعية المنعزلة، الضمنية، المكتومة، الكثيرة حيناً، والقليلة حيناً آخر، بل غير الموجودة في بعض الحالات. ثم تنسق تبعاً لوجهة النظر الأحادية التي اعتمدت، فيصار إلى تشكيل مقولة متجانسة ». (ماركس فيبر: « محاولات حول نظرية العلم »).

هذا ما حدث بالضبط للمعاني المختلفة التي يجدر بكلمة ايديولوجيا أن تعبر عنها، أي أن كلاً من هذه المعاني أخذ من جانب واحد، ثم ارتبطت هذه الجوانب المتقاربة، فتشكل من مجموعها، بهذا الأسلوب الاعباطي، أو على الأقل الاصطلاحي، نسق منسجم، هو المفهوم الازدراحي لكلمة ايديولوجيا.

من الصعب معرفة ما إذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين جاؤوا بعد انتشار الفكر الماركسي، والتزموا بهذا المفهوم، فعلوا ذلك اقتناعاً بأن ظاهرة الايديولوجيا ككل إنما تقوم فقط على ذلك « الوعي الزائف » الذي نضعه الماركسية في جوهر الايديولوجيا، أو أنهم ركزوا على الجانب الزائف من الايديولوجيا توخياً لقطع الطريق على العواقب المترتبة عليه تجاه السيورات الاجتماعية. الأمر الأكيد هو أن التعريفات التي أعطوها عن الايديولوجيا ترفد، إجمالاً، تيار المفهوم الماركسي. إثباتاً لذلك نورد، تبعاً، آراء خمسة من كبار المفكرين الذين بحثوا مسألة الايديولوجيا :

نبدأ أولاً برأي لويس التوسير :

« الايديولوجيا هي منظومة (نسق من التفكير ذي المنطق والمنهج الخاصين) من التصورات (أي الصور والأساطير والأفكار أو المفاهيم حسب الحالات) تتمتع بوجود ودور تاريخيين داخل مجتمع ما. دون التعرض لمسألة العلاقة التي تربط أحد العلوم بماضيه (الايديولوجي)، يحق لنا القول ان الايديولوجيا، كمنظومة من التصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية فيها تفوق الوظيفة النظرية ».

يقوم كل منهما بالوظيفة نفسها، أي أن كلا منهما يعتبر نفسه منبعاً لا مصباً. استبعاداً لهذا الفهم يستخلص ماركس ما يلي : « لا نستطيع الحكم على عصر من العصور بناء على وعيه لنفسه، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد بناء على رأيه بنفسه. وحدها التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج تؤلف الأسباب الموجبة، أي القوى المقررة والحاسمة. ينبغي إذن تمييز هذه التناقضات الواقعية، كما يحللها العلم، عن الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية، والفلسفية... باختصار، عن الأشكال الايديولوجية التي يعي الناس بها هذه التنازعات، ويقودنا إلى منهاها ».

صحيح أن العلم يؤلف نمطاً من النشاط الفكري المستقل عن الايديولوجيا، لكنه لا يلفيها: لقد استمر الناس، بعد كوبرنيكوس يرون « الشمس تدور حول الأرض الثابتة » ويواصلون بعد فرويد تجاهل اللاوعي. وبعد ماركس يستمرون في العيش من خلال منظور درايتهم وحاجاتهم وأهوائهم، أي تبع المنطق الايديولوجي. هذه الواقعة، أي أن التوجهات المعاشة لدى البشر تستمر تبع النمط الايديولوجي، تبقى صحيحة حتى وإن زالت الطبقات، وانتفت ضرورة تبرير امتيازات الطبقة المسيطرة. أي أن الخداع الذي يرافق النمط الايديولوجي ليس ناجماً عن قرار مدروس تصدره الطبقة المسيطرة عن سابق قصد وتصميم، هادفة منه إلى فرض سيطرتها، بل لأن كل نظام اجتماعي يفرض تصوراً يتيح ديمومته، وبالتالي يدعم سلطان الطبقة الموجهة. تكون « الايديولوجيا السائدة هي ايديولوجيا الطبقة المسيطرة »، على حد قول ماركس. لا ينشأ الوعي الطبقي عن خيار حرّ تقوم به كل طبقة اجتماعية. بل ان كل طبقة، تبعاً لموقعها ووظيفتها ومصالحها، تعيش بايديولوجيا خاصة، وتشارك في تشكيل ايديولوجيا النظام. قد لا يشعر المجتمع اللاتبقي بضرورة التكنم على أنانية الطبقة الحاكمة، لكنه مع ذلك لا يجعل التاريخ شفافاً بالنسبة إلى الانسان، أي لا يتيح له أن يفهم أن القوى المحركة هي المعطيات الموضوعية، لا محتويات الوعي، لأن قوانين الذاتية تستمر في تقنّع عليّة الاقتصاد، أي تجعل الوعي يعتقد بأنه هو المحرك الموجه، هو وحده صاحب المبادرة الخلاقة، وأن الواقع مجرد مجموعة من المعطيات المنفعلة. السبب الأساسي في ذلك هو كون الادراك يطل الظواهرات، لا العلاقات التي تؤلف جوهرها الواقعي.

والسؤال الآن: كيف اختزلت كلمة ايديولوجيا إلى واحد

(لويس ألتوسير « من أجل ماركس »).

« نعني بكلمة ايديولوجيا تلك التفسيرات التي تعطى عن الوضع والتي لا تتأني من الاختبار الواقعي، بل من مجتمع من المعرفة المشوهة، من تلك التي تستعمل للتستر على الوضع الواقعي وتعمل في المراء فعل الأوهام » (كارل مانهايم).

ويفترض رودنسون بأن « الايديولوجيا تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي ». (ماكسيم رودنسون: « السوسيولوجيا والايديولوجيا الماركسية »).

أما مونرو فيقول بأن « الايديولوجيا فكر مثقل بالشعور حيث كل من هذين العنصرين يفسد الآخر ». (ج. مونرو، « سوسيولوجيا الشيوعية »).

وبالنسبة لكارل ياسبري « الايديولوجيا هي تركيب من الأفكار ومن التصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر به نفسه، ويغطيها، ويهرب في ظلها، بطريقة أو بأخرى، تبع ما يقتضي صالحه. إن إدراك ايديولوجية أحد الأفكار يعادل الكشف عن الضلال، ونزع القناع عن وجهها الشرير، ووصمه بأنه ايديولوجيا، يعني ادانته بأنه كاذب ومرذول: الأمر الذي يؤلف أعنف هجوم عليه ». (كارل ياسبري « أصل التاريخ ومعناه »).

ثمة سؤال ملحاح يطرح نفسه بنفسه حيال الفهم الماركسي للايديولوجيا: إذا كانت الماركسية تعتبر كل ايديولوجيا بناءً فوقياً يعكس الواقع ليس إلا، الأمر الذي يجعل من هذا البناء الفوقي وعياً زائفاً في حال اعتماده كأفعال تاريخي، فكيف تقيم الماركسية مجموعة المبادئ الماركسية نفسها التي تستخدمها الحركات الآخذة بها؟ أي كيف تقيم « الايديولوجيا الماركسية » بالذات التي يستخدمها عقائديها وأحزابها بمثابة النظرية الوحيدة المجدية للعمل الاجتماعي؟ لا أحد يجهل أن المفكرين الماركسيين يرفضون، عادة، أن تسمى الماركسية ايديولوجيا، ويصرّون على القول بأنها علم، لكن هل تتوافق خصائص العلم، بالمفهوم الحقيقي للكلمة، مع الطابع العقائدي، التنظيمي النضالي، الالتزامي، الذي تنصف به الأفكار الماركسية؟

على كل حال ربما نلتبس بعض الجواب على السؤال البديهي الآنف، من خلال ما جاء في « الموسوعة الفلسفية السوفياتية »:

« الايديولوجيا هي نسق من الآراء والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية.

والايديولوجيا جزء من البناء الفوقي، وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية. ففي مجتمع من الطبقات المتطاحنة يتطابق الصراع الايديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الايديولوجيا علمية، وقد تكون غير علمية: أي قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي ايديولوجيا زائفة، بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل ايديولوجيا علمية. والماركسية اللينينية ايديولوجيا علمية حقاً، تعبر عن المصالح الحوية للطبقة العاملة والأغلبية الساحقة من الإنسانية المكافحة من أجل السلام والحرية والتقدم (...). فإن الاستقلال النسبي للايديولوجيا يظهر بصورة أوضح في عمل القوانين الداخلية للتطور الايديولوجي، وهي قوانين لا يمكن ردها مباشرة إلى علم الاقتصاد في المجالات الايديولوجية الأكثر بعداً عن الأساس الاقتصادي. ويفسر الاستقلال النسبي للايديولوجيا، حقيقة أن التطور الايديولوجي يتأثر بطريقة غير مباشرة، بعدد من العوامل التي تتجاوز النطاق الاقتصادي: الاستمرارية الداخلية في تطور الايديولوجيا والدور الشخصي للايديولوجيين الأفراد، والتأثير المتبادل للأشكال المختلفة للايديولوجيا ». (« الموسوعة الفلسفية »، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات يشراف م. روزنثال وب. يودين. مادة: ايديولوجيا).

فهذا الموقف الايجابي، نسبياً، من الايديولوجيا، والمتعارض إلى حد ما مع آراء مؤسسي الماركسية، ليس بدعة في الفكر الماركسي، إذ سبق واتخذ لينين نفسه موقفاً مشابهاً. فلينين يبدو وكأنه يعترض على الادانة القاطعة التي أصدرها ماركس وانجلز بحق الايديولوجيا، ويعيد الاعتبار إلى هذه الظاهرة، فلقد قال:

« دون نظرية ثورية لا يمكن قيام حركة ثورية » (لينين: « ما العمل؟ » الآثار الكاملة، الطبعة الروسية، المجلد الأول، ص 191، موسكو، 1946).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم « النظرية الثورية » مرادف لمفهوم الايديولوجيا، بفضل أن معارضة لينين للموقف الماركسي المبدئي من الايديولوجيا يستند إلى أساس وضعه ماركس نفسه وعبر عنه في الأطروحة الأخيرة من أطروحته حول فيورباخ حيث يقول:

« لم يفعل الفلاسفة سوى اعطاء تفسيرات مختلفة عن العالم، لكن المطلوب هو تغييره ».

نستخلص مما سبق أن الماركسية اللينينية ليست فلسفة

بالمعنى الكلاسيكي، أي النظري للكلمة، بل هي أداة عمل تاريخي تغيير، وبالتالي إيديولوجيا.

مثالب الفكر الايديولوجي

تمثل الايديولوجيا، في ما تمثل، حالة التمحول الذاتي، أي تلك النزعة التي يترأى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها. وبالتالي لاصوابية أية مقتضيات مخالفة. يتأتى محذور هذه النزعة من تجسد هذا الجانب الذاتي بحزب، أي بجماعة متراسة قائمة داخل متحد يضم جماعات أخرى. إذاك يحل التمحول الذاتي الخاص بهذه الجماعة، المتراسة حتى الانغلاق، محل التمحول الذاتي المجتمعي، ويستشري لدرجة أنه يفرض نفسه على كامل المجتمع. أحياناً قد يتسع حيز عاهة التمحول الذاتي الايديولوجي ليشمل متحداً قومياً بأكمله، فيتحول هذا المجتمع إلى ارادة طاغية على صعيد التعايش الدولي، الأمر الذي يقود إلى حروب القهر الحضاري المتمثلة بالغزوات العنصرية أو الدينية. ذلك أن الايديولوجيا بسبب هذا العنصر اللاعقلاني أي التمحول الذاتي الصاد، الذي يلزم بعض أنماطها، تلقى تربة خصبة لدى الجماعات الهامشية المنغلقة القائمة « بعوامل تاريخية معقدة، ضمن المنحنيات المجتمعية، فتؤدي إلى تفكيك الوحدة الاجتماعية الحاصلة. أو إلى عرقلتها وهي في طريق التشكل. وما الحروب الأهلية ذات النوايا المذهبية أو الإثنية أو الثقافية، سوى أحد تجليات هذه العاهة الماثلة في الايديولوجيا، أعني التمحول الذاتي الفتوي.

ثمة عاهة أخرى تلامز بعض أنماط الايديولوجيا فتحولها إلى ما يسمى وعياً زائفاً. تمثل هذه العاهة بمقولة « التطبيع » التي تسب إلى الطبيعة إحدى الحالات الوجودية ذات الأصل الاجتماعي التاريخي، وبالتالي العابرة. أن الزيف الناجم عن المقولة الايديولوجية التطبيعية يتأتى من كون هذا الصنف من الايديولوجيات يأخذ قوانين إحدى الحالات الاجتماعية المبنية على علاقات بينذانية تاريخية، اذن نسبية، كقوانين طبيعية، أي فوق - تاريخية. مثلاً على ذلك القول بأن العرق الزنجي تتوره دونية ذهنية تكوينية، مع العلم أن مثل هذا التدني الذهني، في حال وجوده، يرجع إلى كونه نتاجاً تاريخياً لأوضاعهم الاجتماعية.

هناك نمط آخر من أنماط الايديولوجيا ينطوي على عاهة الاطلاقية. أن ايديولوجيا من هذا النوع، إذ تأخذ بفكرة ثبت لديها في ظرف من الظروف، تطلق هذه الفكرة، أي تعتبرها

فوق زمنية، ولا تعود تخضعها للنقد، أي أنها تضمها خارج السيرة الجدلية للتاريخ. لكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي، وبالتالي جدلي، أي متبدل لجهة التحول، تصبح الفكرة المطلقة جامدة، وبالتالي مغلوطة، تؤدي إلى نشوء الوعي الزائف. إن هذه النزعة الاطلاقية التي تعتور بعض أنماط الايديولوجيا، كما قلنا، مخلفة موقفاً متعالياً بالنسبة إلى الزمان، غالباً ما تفضي إلى عملية عكس الزمان، فيصبح الآخرون بهذه الايديولوجيا يفهمون أمور الماضي انطلاقاً من واقعات الحاضر، أو، وذاك هو الأدهى، يفسرون واقعات الحاضر تفسيراً قصدياً، أي بالتوافق، أو بالتعارض، مع ما يرون أنه سيتحقق في المستقبل. خلاصة القول إن الايديولوجيا المصابة بعاهة الاطلاقية تسحب الرؤية المستقبلية على الحاضر وتحاكم مجرياته بمقتضيات هذه الرؤية.

ربما يكون المأخذ الأهم على الايديولوجيات، والذي جعل الفكر شديد التحفظ حيالها، وحرّضه على وصفها بالوعي الزائف، هو الآتي:

الايديولوجيا تصور منظومي، أو شبه منظومي، لمجموعة من الحلول المنسقة، المقترحة كعلاج لمشاكل إحدى الجماعات، أو أحد المجتمعات. لكن ثمة ثغرتين في هذا التصور: الأولى ألا يكون الإدراك قد تمكن، فعلاً، من تبين المشاكل الواقعية الحقيقية. والثانية ألا يعي الآخرون أن منظومة الايديولوجية التي يقدمونها هي مرحلية، إذ إن التاريخ لن يتوقف عندما تلاقي بعض مشاكله حلولاً، بل سننشأ فيه مشاكل جديدة تستلزم حلولاً غير مرصودة في المنظومة الايديولوجية الراهنة. هاتان الثغرتان اللتان تلامزان وعي الايديولوجيات وتجعلانها مغلقة، وبالتالي موصومة بالوعي الزائف، لا يمكن تغايرهما إلا بالفكر النقدي التفاعلي.

بتعبير آخر، يؤخذ على بعض الايديولوجيات كونها تغالي في الايمان بقدرة الفكر على استيعاب الواقع، أي بشفافية الواقع بالنسبة إلى الفكر. والحال أن الخبرة العميقة المتكونة عبر تاريخ الفلسفات الاجتماعية، أي المستخلصة من تجارب الايديولوجيات، تشير إلى أن الواقع لا ينتضب، ولا يمكن استنفاد مكنوناته، الأمر الذي يبرهن على أن كل وعي هو وعي مؤقت، لأن الواقع ليس معطى جامداً محدوداً، عبر ذاته، بل ديناميكي البنية في طبعه، لا سيما الواقع الاجتماعي الذي يتخصب بتفاعله مع الفكر. فمقولة « التطبيق العملي »، (البراكسيس) التي بلورها ماركس، إنما هي أداة وضعت لمواجهة هذا المنزلق بالذات. لقد عبر ماركس عن ضرورة

فالتبسيط العلمي مدين بوجوده للعلم الحقيقي» (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 210). ويضيف حول الفكرة نفسها: «إذا قلت لأحد الايديولوجيين اليوم أنه ايديولوجي يشعر بالانزعاج. فهو يؤكد أنه يتكلم باسم العلم، لا باسم اعتقاد ما. فبالنسبة إليه الاعتقاد هو اللاعلم. خلاصة القول إن الايديولوجيا تنصف بالشعور الوثوقي» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211). أدهى ما يترصد بالفكر الايديولوجي هو خطر الاكتفاء بقوام فكري تقريبي، أي بفلسفة غير متينة، كفاية، من الناحية العقلانية، النقدية. هذه الثغرة المفتوحة دائماً، تقريباً، في جدار الايديولوجيات، والتي يتسرب عبرها إلى داخل البناء العقائدي ضباب الوعي الزائف، هي التي أشار إليها ج. مونرو بقوله:

«الايديولوجيات تخالف الفلسفات، فهي تصاغ انطلاقاً من فلسفات أعمق أخضعت للتعديل بهدف تلبية حاجات شعورية، وكيفت بصورة اعتبارية تبعاً لمقتضى تقلبات بورصات السياسة اليومية (...). إن إحدى الصفات الأساسية للايديولوجيا هي أنها صالحة للاستعمال (...). فالايديولوجيات، بفضل انتاجها بالذات، مرشحة، منذ ولادتها، لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 211 - 212).

ثمة مأخذ تنظيمي، أعني على صعيد الممارسة العملية، يجعل الحكم الفلسفي على الايديولوجيا يميل لغير صالحها. يتمثل هذا المأخذ في كون الايديولوجيا، كعقيدة نضالية ملتزمة، تتحول إلى سلاح ضاغط بوضع في حوزة محازبيها من عامة الناس. وبما أن الجمهور الحزبي المتأدلج غير قادر، بسبب صفته الجماهيرية من جهة، وبسبب الضعف النسبي في مستوى الوعي لدى أفرادها، على تمثيل دقائق الايديولوجيا العقائدية التي أنيط بهم تحقيق ايجابياتها، ينزل هذا الجمهور إلى ممارسات منحرفة، وضارة، ويتحول إلى عامل سيطرة استبدادية تتيح لبعض الانتهازيين، ممن يحسنون سبل التسلل إلى قيادة الحركة الايديولوجية أن يقيموا دكتاتورية فرديتهم تحت ستار مقضيات العقيدة. الأمثلة على ذلك كثيرة جداً على هذا الطراز من الانحرافات، ومتوفرة في تاريخ أغلب الحركات الايديولوجية التي عرفها العالم، إن لم نقل جميعها.

صوابية الفكر الايديولوجي

لو اقتصرنا الادانة الفلسفية على الفكر الايديولوجي

التحيط بالبراكسيس في قوله:

«هل يستطيع الفكر الانساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية؟ ان مسألة معرفة ذلك ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة وحدها يجب على الانسان أن يثبت حقيقة فكرته وقوة واقعتها الأرضية» (كارل ماركس «أطروحات عن فيورباخ» الأطروحة الثانية). لقد شرح روجيه غارودي بوضوح مرمى هذه الأطروحة: «إن اللحظة المادية في المعرفة، في رأي ماركس ولينين، يسيطر عليها معيار الممارسة، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا، من نماذجنا، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا، آخر الأمر، أن بناءنا المفهومي يقابل واقعاً موضوعياً» (روجيه غارودي «ماركسية القرن العشرين»، ترجمة نزيه الحكيم، ص 70، منشورات دار الآداب، بيروت 1967).

من المأخذ الفلسفية على الايديولوجيا أن البعض منها الممغن في الذاتية، يقع، عادة، فريسة الاختلاط بين مقتضيات الفكر ومقتضيات الشعور، فتأتي المنظومة أو شبه المنظومة العقائدية بمثابة بنية فوقية مشوبة بالاستعاضة الوهمية. هذا المأخذ هو ما شدد عليه ج. مونرو بقوله:

«الايديولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً. كل شيء يجري كما لو أن الايديولوجيا «مصنوعة» سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية، أي البيئانية، كما هو شأن المنتجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية» (ج. مونرو، «الواقعات الاجتماعية ليست أشياء»، ص 208). وبالمعنى نفسه يضيف مونرو: «الايديولوجيا هي (...). المعادل الوظيفي للأسطورة» (ج. مونرو، المرجع المذكور، ص 208).

تمثل الايديولوجيات، أو بالأحرى الأنماط الثانوية منها، تلك التي لم تحظ بفرص تطبيقية جدية، ولم تبلور عبر ممارسة كافية، إحدى مثالب الفلسفات الدغماتية، أعني النزعة الوثوقية. فهي تطرح نفسها كنظرة شاملة إلى الحياة، مع أنها غالباً ما تكون مجموعة من الأفكار غير المحصنة نقدياً، ومشوبة بقسط لا بأس به من المحورة الذاتية، ومن تجليات الرغبات. هذه الناحية من الايديولوجيا هي التي قصدتها ج. مونرو بقوله:

«نسبة الايديولوجيا الى الفلسفة مشابهة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم. غالباً ما تكون صورة العلم المرتسمة من خلال التبسيط العلمي مخالفة لصورته الحقيقية، ومع ذلك

الايديولوجيات؟ كل فلسفة اجتماعية متبلورة تتجسد في عقيدة، وكل ايديولوجيا هي عقيدة تشكل دليلاً في العمل الاجتماعي.

يقال ان الفلسفة نشاط عقلي يهدف إلى بلوغ الحقيقة النظرية، الحقيقة في ذاتها. عند مناقشة هذا الرأي تبرز الملاحظات الآتية:

أولاً: القدرة النظرية في المعرفة مهما كانت عقلانية، تبقى متممة بـ «الذات» «الناظرة»، أي مطبوعة بخصائص الانسان الذي يستعمل عقله. وبما أن العقل هو احدى القدرات العضوية للذات، لا يمكنه إلا أن يتأثر بمكونات هذه الذات التي تؤلف قاعدته وتمده بالطاقة التي يستعملها في نشاطه. أي أن أوضاع الذات، كالمزاج، ومكونات اللاوعي، والدربات الذهنية من ثقافية وتربوية الخ... جميعها عناصر تشكل الشروط التي يعمل العقل من خلالها، ولا يستطيع أن ينشط بمعزل عنها كلياً. بهذا المعنى يتاح القول ان الفكر، مهما حاول أن يكون عقلانياً وحرّاً، لا يستطيع إلا أن يعمل ضمن دائرة محدودة الحرية، ويكون عمله ضمنها مشروطاً بمؤثرات معطاة.

ثانياً: لم يثبت وجود معرفة لذاتها، أي معرفة للمعرفة، لا سيما في المضمار الاجتماعي حيث تنشط الفلسفات الاجتماعية والايديولوجيات. كل النظريات القائلة بوجود معرفة اجتماعية تكتفي بذاتها تنطوي على مطاعن وثُبرات أكيدة. وبالتالي يستحيل الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة، في الحيز الاجتماعي. بناء عليه يمكن القول بأن الفلسفة الاجتماعية ليست سوى احد مستويات الايديولوجيا.

ثالثاً: إن النقاش حول صوابية الايديولوجيا أو بطلانها يرادف النقاش حول مطلقية الحقيقة أو نسبيتها. قد لا يستدعي الأمر استعادة عرض الدلائل على تخطي الفلسفات بعضها لبعض الآخر، عبر التاريخ الطويل، مع ما رافق سلسلة التخطيات هذه من حالات اقتناع وتصديق متوالية لصالح النظريات الفلسفية الجديدة، كل مرة. بل إن المعرفة العلمية ذاتها، إذا ما استعرضناها تاريخياً، انكشف كونها سلسلة من النظريات المتنافية تباعاً. خلاصة القول إن الفكر الايديولوجي، إذا ما اعتبر ضمن حدود مراحل التاريخ، وانصفت انجازاته الواقعية، تجلت صوابيته، النسبية طبعاً، التي لا تقل البتة عن مثيلاتها لدى العلوم والفلسفات. تأخذ بعض الفلسفات الجدلية على الايديولوجيا كونها

المتصم، أي الذي يضفي طابع القدسية على منظومات متجمدة خارج حركة التفاعل في الفكر وحاجات الحياة الواقعية، لما اعترض أحد عليها. ولو اقتصر أيضاً على التثهير بالايديولوجيات التبريرية المنحازة التي تدافع عن أوضاع فئوية تستمد قوامها من تفتيت وحدة الحياة الاجتماعية ومن تعطيل نموها وتراقبها، لما كان ثمة مجال لمناقشتها في ما تفعل. بل لو اكتفى الفكر النقدي بالتصدي للايديولوجيات الطوباوية التي تضحي بالمكتسبات الواقعية المتوفرة في حياة المجتمع سعياً إلى سراب الرؤى المثالية الزائفة، لكان من حقها على كل مفكر مترو أن يناصرها. أما وأن يتخذ النقد الفلسفي خطة نظامية تقضي بمهاجمة كل موقف فكري يتم بصفة عقائدية، أي يؤمن بقدرة الفكر على ادراك حقائق موضوعية سالبة ينبغي إزالتها، أو أخرى موجبة تستأهل أن يعمل الناس على تجسيدها في حياتهم، ويشق بفاعليته على صعيد الواقع الموضوعي، وبأولوية دوره في عملية خلق شروط حياة أمثل، فهذا الموقف الذي يتخذه النقد الفلسفي ينطوي على تجن من أخف محاذيره أنه يؤدي إلى العبية، توأم اللاعقلانية. تزعم الفلسفة أنها ليست ايديولوجيا. لكن ما ينبغي التنبيه إليه بهذا الخصوص، هو أن غالبية الفلسفات تصنف بالوثوقية، علماً بأن الوثوقية تشكل الخاصة الجوهرية للإيديولوجيا. ثمة شرط أساسي ينبغي توفره في كل نشاط فكري يطمح إلى أن يكون فلسفياً صرفاً، أعني الشرط الذي شدد عليه ناصيف نصّار في معرض التفريق بين الفكر الفلسفي والفكر الايديولوجي حيث يقول: «يرتقي (الفيلسوف) بفكره إلى صعيد الانسان بما هو انسان، ويحاول تعقل الوجود الانساني، أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحويلات». (ناصر نصّار: «طريق الاستقلال الفلسفي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 1979).

توخياً للدقة، نذكر أن مقصودنا هنا بكلمة فلسفة، هو الفلسفة بمنحائها الاجتماعي، لا بمنحائها الأخرى مثل الأنطولوجيا أو الأستيمولوجيا أو المناقبة، وذلك ذهاباً من مسألة الايديولوجيا، المفهومة على أنها فكر ملتزم بقضايا الحياة الاجتماعية. والحال أنه ما من فلسفة اجتماعية إلا وتفرض أولويات معينة، وتقترح خيارات محددة، وتوصي بمنهج واضحة. فما الذي يميّز إذن، بينها وبين

الأخيرة. إذًا يصبح من نافلة الكلام التمييز بين الفلسفة والايديولوجيا. وحدها العملية التعسفية التي تحصر معنى الايديولوجيا بالمفهوم الازدرائي، وتختزل الفكر النضالي الى حدود المشاعر العصبية «تجاهل المحتوى العقائدي الملزم الذي تتميز به الايديولوجيات الجديدة. مثلاً على هذا النوع من الاصطلاحات المبثورة قول امانويل مونييه: «الايديولوجيات هي تجريدات مجمدة وبسطة معدة للاستهلاك الواسع، وتعمل على قبوله الأفكار من أجل مقاومة الخلق الروحي». (إمانويل مونييه: «بيان الشخصية»، ص 11).

من الطبيعي، أن يتخذ مونييه، الشخصاني النزعة، هذا الموقف المعارض لكل وعي ايديولوجي، ذلك لأن الفكر الايديولوجي. إجتماعي بطبعه، ويميل الى تغليب موقف المجتمع، أو الجماعة، على موقف الفرد، الأمر الذي يتعارض مع الميل الشخصاني الذي يعتبر الفرد أو الشخص، مصدر القيم. ولا عجب من أن نجد فلاسفة من أمثال مونييه؛ أي ممن يؤثرون الفردية، كما الفيلسوف الفرنسي غبريل مارسيل، ينتقدون الايديولوجيا من الزاوية نفسها: «تنزع الايديولوجيا من طبعها الى أن تصبح دعائية؛ أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة هي، في جوهرها، شحنة حادثة ولا تتجدد إلا وقت تمارس ضد فئة معينة من البشر: اليهود، المسيحيين، الماسونيين، البورجوازيين... الخ». (غبريل مارسيل، الناس ضد الانساني، ص 167).

إن غالبية التعريفات التي تعطى عن الايديولوجيا تشير إلى أنها «مجموعة المفاهيم التي تكونها جماعة من البشر عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين». إذا تجاوزنا الموقف التشكيكي المتعمد الذي يصف كل مجموعة مفاهيم تكونها جماعة بشرية عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين بأنها زائفة بالضرورة، يصبح من حقنا القول ان الايديولوجيا ضرورية، إذ لا تستطيع أية جماعة أن تنطلق في مشروعات تطويرية ما لم تكن قد بنت تصوراً عن حاجاتها وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يلي هذه الحاجات، أي ما لم تكن قد أنشأت ايديولوجيا تترشد بها في تحقيق مآربها. هذه التصورات عن الواقع، عن معضلاته وعن أسباب تعثره وعن مرتجياته وعن طرق تحقيق هذه المرتجيات، يسميها البعض فلسفة إجتماعية. لكن الفلسفة الاجتماعية وقت لا تعود تكنفي بالمعرفة النظرية، تتحول إلى حركة نضالية ملتزمة، وتصبح بالتالي ايديولوجيا. فسيرورة التغيير - وكل عمل جماعي تاريخي هو تغيير - تستلزم نشاطاً عملياً، أي نضالاً

تخطئ، اذ تنطلق من الفكر إلى الواقع، أي تعتقد بإمكانية تكيف الواقع الاجتماعي التاريخي تبع مقتضيات الوعي. إن هذا الرأي يستدعي بعض الملاحظات:

أولاً: ليست كل ايديولوجيا «ايديولوجيا» بالمعنى الازدرائي الذي يضعها في خانة الوعي الزائف. هناك ايديولوجيات عقائدية مبنية على فهم تحليلي لواقع الحياة، مزودة بتصورات استعمالية برهنت عن جدواها الفعلي في مجالات التطبيق.

ثانياً: اذا كان اكتشاف ظاهرة الجدلية (الديالكتيك) قد اثبت حقيقته الواقعية، فذلك لا يعني ان الجدلية تنطلق من أولوية الواقع، بالضرورة. لا أحد ينكر دور الأنواعيل الاقتصادية والبيئية في تكيف حياة المجتمعات البشرية وتأثيرها على البنى الفوقية، لكن بالمقابل، ثمة تفاعل بين الفكر والواقع لا ينكره إلا صاحب ايديولوجيا زائفة معكوسة. حري بمن يستقصي تفاصيل انعكاسات الواقعات الاقتصادية والبيئية ودقاتها على بنى الوعي، أن يأخذ بعين الاعتبار السيرورة المقابلة، أي أن يدرك مقدار خضوع الواقعات الموضوعية لهيمنة الفكر، ومدى تكيفها بمقتضيات خياراتها، لا بل تبعيتها، أحياناً، لنزواتها. ان الموقف الأحادي الاتجاه الذي يعتبر الوعي مجرد ظاهرة عرضية يتراءى فيها واقع الحياة الموضوعي، يخطئ من حيث ينكر فاعلية الفكر، أي من حيث يتجاهل جدلية التفاعل بين الفكر والواقع. ولنا من تطور الماركسية بالذات، لا سيما من تطور فهمها لذاتها، بل من بعض تجلياتها النظرية، ما يؤكد دور الفكر، واستطراداً دور النشاط الايديولوجي، في التأثير على الواقع الموضوعي وتبديله، الأمر الذي لا يكتفي بإلغاء استقلالية الأفعال الاقتصادي بالنسبة إلى الوعي، فحسب، بل يلغي الأولوية المنسوبة إلى هذا الأفعال، ويؤدي إلى إدراك التوازن التفاعلي بين عاملي الذاتية والموضوعية.

الادراك الفلسفي المعرفي عمل فردي في الأصل. أما الادراك الايديولوجي فإما أن يكون مجتمعياً أو لا يكون. أحياناً ينبنى عدد كبير من الناس نمطاً واحداً من أنماط الادراك الفلسفي المعرفي، لكن ذلك لا يحول الفلسفة المعنية إلى موقف فكري جماعي، بل تظل وحدة مواقف فردية. فالفلسفة، طالما هي فلسفة بالمعنى المعرفي النظري، تظل فردية. أما إذا تحولت الى عمل، أي إذا أنشأت بناء قيمياً مؤسساً على منظومة معرفية، فعندئذ تتحول الى حركة نضالية تجهد لإزالة القيم المخالفة للقيم التي اختارتها، ولتحقيق هذه

بعلامات أخرى. بالطبع، يمكن أيضاً تمثيل الإيقونة بإيقونة من درجة أعلى؛ فهكذا مثلاً، في حال وجود صورة فوتوغرافية لنسخة عن لوحة الجوكوندا، تكون الصورة إيقونة بالنسبة للنسخة والنسخة إيقونة بالنسبة للوحة واللوحة إيقونة بالنسبة للجوكوندا.

إن الإيقونة، لا تقتصر، كما يوحي أصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعموم. فكما أن، مثلاً، صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي إيقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثل بهذا المعنى، إذ إن التسجيل يظهر تشابهاً من حيثية ما مع المدلول.

في اللغة، تتحقق الإيقونة بصورة عرضية في بعض الألفاظ التي تحاكي الأشياء Anomatopoeia أمثال وشوشة وسققة وقرقعة الخ... وبوجه أساسي في المبنى، إذ إن نظم الكلمات يؤلف شكلاً يعكس من جهة ما تركيب المدلول.

عادل فاخوري

إيمان

Fol
Faith
Glaube

الايمان هو التصديق بالقلب في اللغة. وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان. والايمان يقف بين المعرفة والظن، فهو يأتي في مرتبة دون مرتبة المعرفة؛ فبالرغم من أن موضوع الإيمان (الحقيقة الإلهية المقدسة) أكثر يقيناً من أي نتاج آخر للعقل البشري - بالنسبة للمؤمن - فإن ادراك الايمان لموضوعه أقل يقيناً من المعرفة العقلية بسبب عدم استناده الى البرهان. ومن ناحية أخرى فإن الإيمان يأتي في مرتبة تعلو الظن، وذلك لأنه بينما نجد الايمان مصحوباً بالشك والخوف من أن يكون الرأي المقابل صحيحاً فإنه يكون ثابتاً ومتحرراً من كل تلك الترددات.

ومواضيع الايمان تختلف من ناحية الرؤية. فموضوع المعرفة شيء مرئي بينما موضوع الايمان هو اللامرئي. وهكذا فإننا نجد بعض حالات الإيمان لا يختص بمواضيع المعرفة العقلية لأن المعرفة تستبعد الايمان. ومع هذا فإن بعض الحقائق يمكن أن تكون مواضيع للإيمان بالنسبة لشخص ما ومواضيع المعرفة

يستوجب، بدوره، اندفاعاً ملتزماً. فلو تحول تجمع أفراد متحد ما إلى فلاسفة، بمعنى الفلسفة المكتفية بالمعرفة النظرية، لما أمكنهم تغيير أوضاع متحدهم، أي تجنيد الطاقات لتحقيق نظام قيمي أفضل. بل، وذهاباً من الفهم المعترف به للعلاقة بين النظر والعمل، لا مندوحة من شحن المعرفة النظرية بزخم ارادي وشعوري لجعلها فاعلة، أي لا بد من تحويلها إلى هذا النمط من الفكر الملزم الذي نسبه ابيدولوجيا لتجسيدها في انجازات واقعية. بهذا المعنى تسقط مقولة زيف الايديولوجيا، أي مقولة اقتصار الايديولوجيا على الجانب الزائف من الفكر الملزم، لتصبح الايديولوجيا وعياً محركاً للتاريخ.

رشيد مسعود

أَيْقُونَة

Ícone
Icon
Ikone

هي أحد أقسام العلامة الثلاثة بالنسبة الى الموضوع، ويقابلها الشاهد Index والرمز Symbol. فالأيقونة، حسب بيرس Peirce، هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي، يشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينهما. من أمثال الايقونة: الصور والرسوم والنماذج والبُنيات والتصاميم والاستعارات والتوابيع والمعادلات والاشكال على أنواعها. بالرغم من أن التشابه يفترض صلة الإيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الايقونة مرتبطة بموضوع خارجي معين؛ إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل سوى على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم والمسرحيات والافلام. ناهيك عن أنه في أغلب الاعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع المنوي إنجازَه.

تمتاز الدلالة الإيقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون لغة تفاهم دولية، كما هي الحال في كثير من الميادين، مثل تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الإيقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها

به الرسول وبما جاء من عنده سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان.

والفرقة التاسعة من المرجئة أبور حنيفة وأصحابه الذي اشتهر عنه في تعريف الايمان أنه «التصديق بما علم النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً»، وان الاقرار باللسان ليس جزءاً من حقيقة الايمان وأن الاعمال الصالحة ليست جزءاً من حقيقة الايمان. وبنى على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لأن الجزم الذي يتعقد القلب عليه إن نقص صار جهلاً أو شكاً أو وهماً فلا يكون إيماناً. ويستشهد بآيات القرآن الذي يعطف الاعمال على الايمان مثل قوله تعالى: ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً﴾ ولا شك في أن المعطوف غير المعطوف عليه فتكون الاعمال غير الايمان. ونجد الرسول قد جعل محل الايمان هو القلب في نحو قوله «اللهم ثبت قلبي على دينك» وفعل القلب ليس شيئاً غير التصديق.

والإرجاء الموصوف به الإمام أبي حنيفة ليس بالمعنى الاصطلاحي ولكن بالمعنى اللغوي؛ أي التأخير، أطلقه عليه بعض المحدثين لاختلافهم معه في تحديد معنى الايمان. فبينما يجعلون الايمان مؤلفاً من ثلاثة أركان: التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح. فأبور حنيفة يقصره على الركن الاول وهو التصديق، والارجاء هنا بمعنى أنه يؤخر العمل الى المرتبة الثانية.

والفرق الثاني الوعيدية وهم جمهور المعتزلة الذي كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين فهم يخلدونه في النار بينما يقول أبو حنيفة: إن أمره مفوض إلى ربه ان شاء الله عذبه وان شاء غفر له. فيسمونه مرجئاً على معنى انه يؤخر الحكم ولا يجزم به.

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرامية أصحاب محمد بن كرام يزعمون أن الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد الرسول كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان.

وبالنسبة للمعتزلة أهل العقل - والعدل والتوحيد - فالايان عندهم هو جميع الطاعات فرضها وناقلاها، وزعموا أن الايمان كله ايمان بالله. بينما قال هشام الفوطي الايمان جميع الطاعات فرضها وناقلاها والايان على ضربين: ايمان بالله وايان لله ولا يقال إنه ايمان بالله، فالايان بالله ما كان تركه كفراً بالله،

بالنسبة لشخص آخر. وبصفة خاصة فإن بعض حقائق الايمان الأولية مثل الوجود، الوحدة، روحانية الله، قادرة أن توضح فلسفياً باعتبارها مواضع للايمان تقع فوق قدرة العقل ولا يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير الانساني أياً كانت مهارته.

الايمان والكفر في الفكر الاسلامي

وقد شغلت مشكلة الايمان والكفر كل الفرق الاسلامية تقريباً وكانت أهم المباحث التي أثرت في علم الكلام. وقد عرض أبو الحسن الأشعري في «مقالات الاسلاميين» لبيان آراء الفرق المختلفة في هذه المشكلة. فالرافضة من الشيعة اختلفوا في تعريف الايمان على ثلاث فرق. تقول احداها إن الايمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، والمعرفة بذلك ضرورة عندهم فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. والفرقة الثانية يزعمون أن الايمان جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي. والفرقة الثالثة وهم من يرون أن الايمان اسم للمعرفة والاقرار بساتر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الايمان ومن ترك شيئاً مما افترضه الله عليه غير جاهد فليس بمؤمن.

والمرجئة التي قيل إن اسمها اشتق من الإرجاء (التأخير) أو من الرجاء، تجعل للايمان المكانة الأولى والعليا وترى أنه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة.

اختلفت المرجئة في الايمان ما هو. وهم اثنتا عشرة فرقة. ترى احداها أن الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط. وان ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به. وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان. وزعمت الجهمية أن الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه. وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح.

والفرقة الثانية من المرجئة زعمت أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الايمان به وهو معرفته. والايان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة السابعة منهم الغيلانية أصحاب غيلان يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء

البشري»: «مع أن الإيمان يؤسس على شهادة الله (الذي لا يمكن أن يكذب) والذي يوحى بأي قضية لنا. فمع هذا فإننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة كونه إلهاماً إلهياً يفوق معرفتنا المكتسبة عقلياً، لأن القوى الكلية لليقين تعتمد على معرفتنا بأن الله أوحى بذلك».

وبالنسبة لمارتن لوثر Martin Luther 1483 - 1546 لم يكن الإيمان اعتقاداً أساسياً في معتقدات الكنيسة ولكنه بالأحرى ثقة كلية في الحب والنعمة الإلهية التي أوحى بها المسيح. وتأكيد لوثر الأساسي كان على الإيمان كاعتماد على خير الله. فلم يكن معنياً بمسألة معرفتنا السابقة من الناحية المنطقية والقائلة بأن الله موجود. فقد كان موضوع وجود الله عنده قضية مسلماً بها. فالإيمان لا يعني الاعتقاد بأن الله موجود وأنه ثلاثة في واحد وهكذا، ولكنه موقف يتعلق بالثقة وإسلام الذات له.

أما كالڤن Jhon Calvin 1509 - 1564 فقد أعطى أولوية للمظهر الإدراكي للإيمان المسيحي، وعرفه على أنه معرفة ثابتة ويقينية بكرم الله نحونا تقوم على حقيقة العهد المعطى للمسيح والذي أوحى به لعقولنا وطبع لعقولنا من خلال الروح القدس. وعلى هذا فإن الإيمان يستجيب للكتاب المقدس على أنه الكلمة لله الموحاة. ويقول كالڤن «هناك علاقة ثابتة بين الإيمان والكلمة».

وقد وصف جاكوبي الإيمان على أنه Ahnung والذي يعني به شعوراً أو حساً باطنياً أو احساساً لا يمكن أن يحدد له مفهوم بالنسبة لحقيقة الخارق للطبيعة. وقد اعتبر شلير ماخر Schleirmacher الإيمان على أنه نوع من الشعور. بمعنى أنه احساس بالاعتماد المطلق على حقيقة أعلى. وبطريقة مختلفة تماماً فإن كيركغارد Kierkegaard أكد على عدم اليقين الموضوعي للمجال الديني والذي يمكن الوصول إليه عن طريق وثبة الإيمان، وقد شدد على المخاطرة الرهيبة التي يتضمنها هذا العمل.

النظريات الحديثة للإيمان (الارادية)

تتناول كل المناقشات المعرفية الإيمان على أنه موقف إدراكي موجه نحو القضايا الدينية. وقد انتشر التعريف العقلاني للإيمان بصورة كبيرة في الدراسات الحديثة على أنه اعتقاد راسخ جداً، سواء أكان له ما يؤيده أم كان الدليل الذي يؤيده غير كافٍ. ويستخدم عدد كبير من الفلاسفة الدينيين مثل هذا التعريف كما يستخدمه كثير من هؤلاء الذين

والإيمان لله يكون تركه فسقاً وليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك إيمان الله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان الله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

مفهوم الإيمان في الفكر الغربي في العصور الوسطى

عند الأكوييني T. Aquinas 1225 - 1274 العقل والإيمان يدركان مجموعات مختلفة من الحقائق، وحقائق الإيمان تكون فوق العقل، والإيمان عنده هو «عمل العقل في محاولته تصديق الحقيقة الإلهية بمقتضى الإرادة التي يحركها الفضل الإلهي». بمعنى أنه بينما يتحرك العقل في المعرفة من أجل الإدراك بواسطة الموضوع ذاته سواء أكان معروفاً مباشرة أم عن طريق التفكير البرهاني، فالعقل في الإيمان يتحرك من أجل التصديق من خلال عمل الاختيار الذي ينحاز فيه ارادياً إلى جانب بدلاً من آخر، استجابة لدلائل خارجية بفعل تأثير الفضل الإلهي وخصوصاً المعجزات.

ويعد تعريف المجمع الفاتيكاني الأول 1870 للإيمان - والذي يمثل الكاثوليكية الحديثة - توماً من حيث الجوهر «فالإيمان فضيلة خارقة للطبيعة ترشدنا وتساعدنا النعمة الإلهية، وتمسك بمقتضاها بما هو صحيح كما أوحى به الله ليس لأننا أدركنا حقيقته الذاتية بواسطة عقلنا ولكن بسبب سلطة الله التي لا يمكنها أن تخدع أو تخدع». ومثل هذا التعريف يثير تساؤلات إذا ما ميزناه على أنه اعتقاد بحقائق متعددة على أساس مقدس يفترض مسبقاً معرفة أن الله موجود وأنه أوحى تلك القضايا موضع التساؤل. فكيف يتم اكتساب مثل هذه المعلومات المسبقة؟ يجب على هذا السؤال مذهب مقدمات الإيمان Preambula fidei، وتتوقف مقدمات الإيمان على قبول وجود الله كما أرست ذلك البراهين الفلسفية وصلاحيّة الوحي المقدس وسلطة الكنيسة الكاثوليكية حارس الوحي الإلهي. ويمكن إثبات صحة الحقائق الدينية عن طريق العلامات المرئية مثل المعجزات، وتحقيق النبوة، والحياة المقدسة ونمو واستمرار الكنيسة. وتقبل المؤمن لهذا الدليل ليس ممارسة للإيمان ولكن للعقل. «استخدام العقل يسبق استخدام الإيمان ويجب أن يقدونا إليه». وهكذا فإن التركيب الكلي للإيمان يستند أساساً على الدلائل التاريخية للمعجزات التي لا ترسي آيات الإيمان ذاتها، ولكنها بالأحرى ترسي حقيقة أن الله العالم بكل شيء قد أوحى بهذه الآيات. ويعلق جون لوك على هذا قائلاً في «مقالة عن الذهن

في عالم منتظم، أو من اسقاط فرض علمي الى تحقيق الملاحظ كما نرى في كل رحلة ناجحة من رحلات الاكتشاف أو في اختراع نوع جديد من الآلات فإنه يجب ألا يكون هناك فقط فعل التنظير ولكن أيضاً جهداً مدعماً من الارادة التي تحمل العمل وتمضي نحو اتمامه، وفي كل من هذين الاعتبارين يشارك الادراك الديني في بناء مشترك مع المعرفة بالنسبة للعلوم والحياة الشخصية.

أولاً - فهناك عملية خلق الفرض: فالافتراضات العلمية تشع النزوع نحو تفسير بنية ونظام الكون عن طريق قوانين كمية. بينما الافتراضات اللاهوتية والاخلاقية تشع النزوع نحو الغائية.

ثانياً - فهناك الجهد الارادي أو المجازفة بالايان الذي يمكن أن يكافأ أخيراً بحصة من المعرفة المحققة. والمجازفة بالايان في السياق الاحادي تيسر مع تلك المجازفة الموجودة لدى الأنبياء والحواريين. وهكذا فإن الايمان هو العنصر الارادي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية اكتساب المعرفة وبلعب دوراً أساسياً في كل من الحياة الدينية واللا دينية.

ويمكن ملاحظة الآتي على نظرية تنانت: (1) الايمان كعملية قبول للفرض يكون افتراضاً. (2) لدى الايمان نفس النظام الادراكي مثل المعرفة العلمية ولكنها مبنية على درجة أقل من البرهان. (3) الايمان ليس معنياً بالعالم المادي في حد ذاته والذي هو موضوع المعرفة ولكنه معنيٌّ بمعناه الغائي. (4) يتميز الايمان بالعنصر الادراكي الموجود داخله عند مقارنته بالمعرفة والاعتقاد العاديين. وبينما نجد أن فعل الارادة عند التوماويين يمكن أن يلجأ للتبرير العقلاني بالنسبة لتلك الأدلة الخارجية مثل المعجزات والنبوءات فإنه في فلسفة تنانت تلجأ الى حجة غائية شاملة بالنسبة لوجود الله.

الايان والحرية

نستطيع أن ننسب علاقة مهمة جداً بين الايمان وبين ما يمكن أن نطلق عليه الحرية الادراكية للعقل البشري في علاقته بالله. وكان أول الكتاب الذين لاحظوا هذه العلاقة في القرن الثاني الميلادي هو الكاتب المسيحي ايرانيوس Irenaeus الذي قال: «لقد حفظ الله ارادة الانسان حرة وتحت تصرف الانسان ليس فقط بالنسبة للأعمال ولكن أيضاً بالنسبة للايمان». وقال بذلك كل من أوغسطين والاكوييني. وقد قال باسكال بأن «وحي الله في عملية تجسّد المسيح أخذ

يرفضون المعتقد الديني. لكن كيف يمكن أن نفترض ملء الفجوة البرهانية من وجهة نظر المؤمن؟ هنا يظهر ثنائية الموضوع الارادي الذي شدد عليه توما الأكويني سابقاً.

باسكال Pascal 1623 - 1662 يحذّر في «الخاطر» (223) طريقاً ارادياً صرفاً نحو الاعتقاد الديني مفترضاً أن العقل لا يمكن أن يحده أساساً، يمكن له بمقتضاه أن يحدد ما اذا كان هنالك إله. ويجب على المرء أن يقرر اذا كان يعتقد أو لا يعتقد، بخصوص برهان الرهان فإنه توخى الحذر ان تقرر أن تعتقد وسوف يكسب المرء حينئذ الحياة السرمدية والسعادة اذا كان الله موجوداً ولن يخسر شيئاً في الحالة الأخرى. بينما إذا ما قرر المرء الا يعتقد فإنه لن يكسب شيئاً اذا كان الله غير موجود ولكنه يخسر الحياة الابدية إذا كان موجوداً.

وتظهر الفكرة التي أشار اليها باسكال باختصار في شكل محكم في مقالة وليم جيمس W. James «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe (1895). فهناك حالات، يمكن الاتصال فيها بمظهر ما من الحقيقة عن طريق العقل العملي وذلك قبل أي برهان كافٍ. وفي هذه الحالات يساعدنا ايماننا على أن نأتي بوجود موضوعه. على سبيل المثال في مجال العلاقات الشخصية، فإن الإيمان بإرادة الفرد الخيرة أو الامانة يمكن أن يستثير هذه الخصائص عندما يكون هناك حاجة اليها. والايان المفترض من هذا النوع يجد له ما يبرر إثبات صحته التي تتبع ذلك. ويرى جيمس أنه من الضروري أن يكون هناك مجازفة بالايان من جانبنا، ومن الممكن أن يتجلى الله لذلك الشخص الذي يظهر مثل هذا الايمان والذي يرغب في أن يجازف ويثق في ما وراء ما أرساه الدليل العلمي والبرهان الفلسفي. وبمعنى آخر، فإنه من الممكن لكي نكتسب المعرفة الدينية التي يعتمد عليها خيرنا الشخصي فإننا يجب أن نسلم العنان لرغبتنا العاطفية في أن نعتقد. ومن ثم يصل جيمس الى نتيجة تقول إننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بطريقة معقولة أن نعتقد مناهج تمنعنا من أن نجد هذا الخير لأن قاعدة التفكير التي سوف تحرمنا حرماناً مطلقاً من الاقرار بأنواع معينة من الحقيقة اذا ما كانت هذه الانواع موجودة فعلاً سوف تكون قاعدة غير عقلانية.

أما تنانت F. R. Tennant 1866 - 1958 فقد قدّم لنا أكثر المذاهب التبريرية الارادية الحديثة بالنسبة للايمان الالهي. وكما يرى، فالإيمان هو العنصر الارادي في اكتساب المعرفة. وفي كل عملية تقدّم من معطيات الحس الى الادراك

الكتب العربية، 1948.

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة.

- Aquinas, Summa Theologica, New York, 1945.
- Baillie, D.M., Faith in God, Edinburgh, 1927.
- Eleling, G., The Nature of Faith, London, 1961.
- Hick, J. H., Faith, and Knowledge, New York, 1957.
- James, W., The Will To Believe, New York.
- Tennant, F.R., Philosophical Theology, vol. II, Cambridge, 1928.

حسن حنفي

أين

Où, Lieu
Where
Wo

(1) الأين لسانياً:

مقولة فلسفية متعالية - انطولوجية متواطئة الدلالة. وتشير تعددية دلالتها الى توترها الإحالي الذي تتضمنه في جذرها اللغوي.

اشتقت مقولة أين من: أن الشيء أبناً: حان. فإذا أضيف إليها لام التعريف مع ضم النون «الأين» دلّت على حالة الإعياء والتعب، كما تدل أيضاً وتعني الحبة كما «الأيمن»، وهما تدلان معاً على الرجل والحمل أيضاً. لكن الأين تسم الحياة وأعياءها لتمكّنها تزمناً - متمكناً لأنها «وقت من الأمكنة» أيضاً. أما اذا بقيت دون تعريف مع فتح النون «أين» فتدل على سؤال عن المكان. لكنّها ترمز الى سؤال الكينونة زمان - مكان - انسان. تتقاطع قبلياً بوصفها تمكناً متزماً أو تزمناً متمكناً، وتتعامد بعدياً بوصفها كينونة حية مؤنسة أو تأنسن كينوني حي في تزامن تماكن موجوداً كان أو مفقوداً.

فالأين حرف سؤالي عن الاغتراب - الضياع يتضمن البحث عن معنى الراهن وفقدية الوجود المفقود. لذا ترتبط الأينية مع اللاأدرية المعرفية ولماذاثية المعنى، كما في بيت ايليا أبو ماضي:

«أين أحلامي وكانت كيفما سرت تسير،
كلها ضاعت، كيف ضاعت، لست أدري»
أو في بيت أبو العلاء المعري:

شكلاً محجّباً عن عمله، حتى لا يضطر احد أن يجد الله في يسوع المسيح وحتى تكون هناك فرصة لمن يرغب في أن يجد الله...». «فهو راغب في أن يظهر لهؤلاء الذين يبحثون عنه في أعماق قلوبهم ويخفي عن هؤلاء الذين يهربون منه كلية. وعلى هذا فإنه ينظم معرفة ذاته عن طريق اعطائه علامات له يكون بوسع من يبحثون عنه أن يروها ولا يراها من لا يبحثون عنه» (الأفكار 430). وهناك نظرية معاصرة وثيقة الصلة بهذا التأكيد الخاص بحرية الانسان الإدراكية والتي تعتبر الايمان العنصر التأويلي في الخبرة الدينية والذي يجعلها حرية دينية متميزة عن أي خبرة غير دينية أخرى لنفس المجال من المعطيات. وهنا فإن التفسير لا يعني التفسير العقلي أو بناء نظرية ولكنه شيء أكثر صلة بالعمليات التفسيرية التي تحدث في الإدراك الحسي. ومن وجهة نظر الاستيمولوجيا، فإن الايمان يكون متماثلاً بهذه الطريقة مع ظاهرة Seeing as والتي وجه انتباه الفلاسفة اليها لودفيغ فغنشتاين L. Wittgenstein في كتابه «أبحاث فلسفية»، وتمثل في الشكل الآتي: «فيمكننا أن ننظر الى صورة محيرة ونراها على أنها فوضى لا معنى لها من الخطوط أو نراها على أنها تجريد لوجه بشري». هذا مثل لتفسير مرئي صرف. ولكن مفهوم Seeing as يمكن أن يمتد الى «خبرة الشيء» كما هو «مثيراً الى الطريقة التي يتم بها إدراك موقف ما من خلال جهازنا الحسي ككل، حيث تتم خبرة الشيء على أن له مغزى معيناً خاصاً به.

واذا سردنا بعض أمثلة دينية فإننا نجد أنه عندما قام أنبياء العهد القديم بتجربة أحداث التاريخ الاسرائيلي المعاصر عند توليهم بين حضور ونشاط الله وبين التحدث بلسان إلهي لهم فإنهم كانوا يمرون بشكل من أشكال الخبرة الدينية كما هي. والحواريون الذين تكون شهادتهم رسالة العهد الجديد قد رأوا يسوع على أنه المسيح. وعلى ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للشكل الديني «للخبرة كما هي» أن المعطيات التي هي موضع التساؤل تصبح في حد ذاتها غامضة ويمكن أن يستجاب لها دينياً أو طبيعياً، ومن وجهة النظر اللاهوتية فإن هذا الغموض الذي هو شرط مسبق للإيمان يقوم بحماية حرية الانسان واستقلاله ككائن شخصي محدود بالنسبة للإله اللامحدود.

مصادر ومراجع

- الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء

والوجودية ويقلب رأساً على عقب جميع التفسيرات الشائعة عنه حتى الآن؟ فهل كان الفارابي كذلك؟ أو نوافق على اعتراض الفيلسوف الألماني كانط بإطلاقه صفة « العشوائية » على لوحة مقولات أرسطو .

ولنجل بدقة اقرار الفارابي مقولة الكمية بوصفها الأولى في الترتيب - السبق المعرفي أو الانطولوجي على بقية المقولات . أو هي أول تجليات الجوهر بوصفه مقولة المقولات وحاملها المطلق .

إن اختلاف تراتب المقولات ليس صدفه لغوية انما يعكس فارقاً نوعياً بين منظومة فلسفية وأيدولوجية ومنظومة أخرى لذلك لا تؤيد صفة العشوائية كما قال كانط معه سواء بالنسبة لأرسطو أو غيره .

(2 - 2) لوحة إخوان الصفا :

لا يختلف إخوان الصفا عن الفارابي في تعريف المقولات بوصفها المبادئ الكلية أو الاجناس العليا للوجود . وهي عندهم عشر أيضاً: الجوهر وتسعة أعراض . لكنهم يقدمون صيغة سؤالية مرتبطة بالمعرفة الفلسفية وسؤالاتها التسعة : (1) هل هو ؟ « سؤال يبحث عن وجدان شيء أو عن عدمه والجواب نعم أو لا » .

(2) ما هو ؟ « سؤال يبحث عن حقيقة الشيء ، وحقيقة الشيء تعرف بالحد او الرسم » .

(3) كم هو ؟ « سؤال يبحث عن مقدار الشيء » .

(4) كيف الشيء ؟ « سؤال يبحث عن صفة الشيء » .

(5) أي شيء هو ؟ « سؤال يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل » .

(6) أين هو ؟ « سؤال يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته » .

(7) متى هو ؟ « سؤال يبحث عن زمان كون الشيء » .

(8) لم هو ؟ « سؤال يبحث عن علة الشيء المعلوم » .

(9) من هو ؟ « سؤال يبحث عن التعريف للشيء » . سؤال لا يوجه إلا للكائن العاقل أي الانسان أي لكل ذي علم وتمييز .

ويميز إخوان الصفا بين نوعين من المقولات :

1 - المقولات البسيطة : الهيولي ، الصورة ، الكم ، كيف .
2 - المقولات المركبة : الأين ، النصب ، الملكة ، يفعل ، يفعل .

يلاحظ أن مقولة الأين جاءت في الترتيب السادس حسب تراتب سؤالات المعرفة الفلسفية ، بينما جاءت الأولى حسب

« صاح هذي قبورنا تملأ الرحب

فأين قبورنا من عهد عاد »

لذلك لا تؤيد التعريفات التي تطابق بين الأين والمكان والتمكن والمحل (ابن سينا ، الغزالي ، ابن رشد ، الجرجاني ، التهانوي ، ديكارت ، صليبيا) .

(2) الأين في منظومة المقولات :

(2 - 1) لوحة الفارابي :

رتب الفيلسوف العربي محمد الفارابي مقولات الوجود العشر بوصفها أجناساً متعالية عليا للوجود كما يلي :
1 - الكمية ، 2 - الكيفية ، 3 - الأين ، 4 - متى ، 5 - الاضافة ، 6 - الوضع ، 7 - يكون ، 8 - يفعل ، 9 - يفعل ، 10 - الجوهر .

ومقولة الجوهر هي الحامل بينما التسع الأخرى محمولات له .

يلاحظ أولاً : أن مقولة الأين أو الأينية في مرتبة ثالثة بعد كيف الذي « يعرفنا المشار اليه كيف هو » وقبل متى ، التي تعرفنا من هو كائن أو كان أو سيكون . فالأينية بين الهوية والزمانية .

إلا أن الفارابي يميز أربع مقولات خاصة بإشكالية النسبة أو علاقة العقل - الوجود هي :

1 - الاضافة

2 - الأين

3 - متى

4 - يكون

يلاحظ ثانياً : ان الأينية في مرتبة ثانية حسب ترتيب مقولات النسبة فهي بعد الاضافة « التي تعرفنا المشار اليه أنه مضاف » وقبل متى الزمانية .

السؤال هنا ، كيف جاء ترتيب مقولة الأين كنقطة تقاطع هوية الشيء وتزمنه حسب التسلسل الأول ، بينما أصبحت نقطة تقاطع اضافة الشيء وتزمنه حسب التسلسل الثاني ؟

بصيغة ثانية ، ان مفهوم الهوية لا يقابل مفهوم الاضافة لأن الهوية تحدد ماهية الشيء أو كيفه أو نظامه أو ما هو عليه الذي لا يمكن أن يكون مفهوماً مضافاً الى حامل سابق عليه ؟

بصيغة ثالثة ، يعكس اختلاف وضع مقولة الأينية ترجيحاً لسبق الوجود - الكم على الوجود - كيف أي الكينونة على الماهية أو المادة على الفكر أي الوجود على الماهية مما يجعل الفارابي يقف على خط تماس فلسفي مع موقف الفلسفة المادية

ترتيب المقولات المركبة.

فهي مقولة مركبة مؤلفة من « جوهر مع المكان » والزمان .
والمكان « صفة بعض الاجسام لا كلها » . المحل « صفة
للعرض » بنوعيه الجسماني - حالة جسم ما ، والروحاني ، أو
الصفات المتعالية « الحالة في النفس » مثل العلم ، العدل ،
النبيل .

أما بوصفها سؤالاً عن رتبة الشيء ، فهي سؤال ميتافيزيقي -
ماورائي تام لأن الرتبة « لا توصف بالمكان ولا بالمحل »
مثل : أين النفس ؟ فيقال : « هي دون العقل وفوق الطبيعة » .
بذلك تنبئ الأينية في منظومة مقولات إخوان الصفا
مقولة مادية - متعالية - ميتافيزيكية - سؤالية معاً تعكس الأفق
الموسوعي لـ « دين الفلسفة » الشمولي لديهم .

(2 - 3) الأين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة :

استمر الفكر الفلسفي يستعيد لوحة المقولات ومن ضمنها
مقولة الأينية ، ويغير تراتبها حسب متطلبات عصره وشروطه
بعد الفلسفة العربية . فقد غيّر المنهج الاستقرائي لعصر النهضة
نظرية المعرفة ومقولاتها تغييراً جزئياً . ولكن مع ذلك بقيت
لوحات المقولات ملازمة للمعرفة الشاملة أو الفلسفة من حيث
هي علم العلوم . ومع ذروة عصر النهضة - ديكرت - انفصلت
مقولة الأين إلى ثنائية المكان والرتبة (كما قال إخوان الصفا) ،
فسؤال الأين بوصفه رتبة أصبح قاعدة العقل بوصفه أنا مفكرة
بينما الأين - المكان توحدت مع الامتداد الأكثر شمولاً . ثم
جاء عصر العقل والتنوير حيث توحدت الأين مع أحديات
مونات لايبنتز وأصبح الأين معادلة رياضية منطقية كرتبة
ومكاناً مغلقاً داخل مركبة المونات ، ثم تلتحم مع وحدة وجود
الجوهر عند سينوزا . أما مع قمة عصر العقل كانط فقد
اندمجت الأين تحت مقولتي الاضافة والجهة أو المقولات
الديناميكية من حيث هي مكان أي داخل الطبيعة لكنها خارج
امكانية العقل من حيث هي رتبة برغم أنها داخل الطبيعة لأنها

تدخل محيط الوجود بذاته .

أخيراً ، تتحول الأين الى علاقة جدلية ضمن التبولجيا
المطلقة للمقولات - الوجود وصيرورة ظاهراتها التي تطابق
بين المكان - الرتبة وتحولهما الشامل من اللامتعين المطلق الى
المتعين المطلق في منظومة المنظومات عند هيجل .

أما في الفلسفة المعاصرة فقد فجرّت الفيزياء النسبية الأين
مكاناً كما كشفت الطفرة المذهلة للعلوم الانسانية والطبيعية
والتكنولوجية عن أبعاد جديدة للأينية من حيث هي رتبة . بل
لقد كسرت قفزة العلوم خط أفق لوحات المقولات جميعاً ،
ولكن بقيت الأينية وما زالت في اللاأدرية المعرفية ولماذاثية
المعنى تلقي تحديها الدائم من أين ؟ وإلى أين ؟ أية أينية أو
تأين يصل بين من وإلى ؟

مصادر ومراجع

- ابن منظور ، لسان العرب ، أين .
- أبو ماضي ، إيليا ، ديوان الجداول - الطلام ، ط 2 ، دار العلم
للملايين ، بيروت ، 1960 .
- اخوان الصفا ، الرسائل ، القسم الرياضي ، دار صادر ، بيروت 1957 .
- بدوي ، عبدالرحمن ، ايمانويل كانط ، وكالة المطبوعات ، الكويت ،
1977 .
- النهانوي « كشاف اصطلاحات الفنون ، مكتبة خياط ، بيروت ،
1966 .
- الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1980 .
- الزايد ، محمد ، المعنى والعدم ، دار عويدات ، بيروت ، 1975 .
- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،
1978 .
- الغزالي ، معيار العلم ، دار المعارف ، مصر ، 1979 .
- الفارابي ، كتاب الحروف ، دار المشرق ، 1969 .
- الفارابي ، فصول منتزعة ، دار المشرق ، بيروت ، 1971 .
- المعري ، أبو العلاء ، الفصول والغايات ، القاهرة ، 1938 .

محمد الزايد

باطن - ظاهر

Occulte-Apparent Internal-External Okkult-Scheinbar

في المستوى العام

بين مفهومي الظاهر والباطن علاقة تضاد متلازمة تجعل معنى كل منهما لا يتجلى إلا بالإضافة إلى الآخر، وبالتمايز عنه. وإذا كانت الاضافة والتمايز هما بوجه عام منطلق كل تمييز فكري، فإنهما في هذه العلاقة أوثق ارتباطاً وأشد نماء، حتى ان كل معنى يتسم به الظاهر أو الباطن يؤثر عن طريق التضاد على معنى صاحبه، ويزيده ثروة وتنوعاً وغنى. وقد تعددت في الواقع المعاني والدلالات التي يتضمنها كل من هذين المفهومين، حتى صار الباطن يدل مثلاً على معنى الخفي، أو السري، أو العميق، أو المستور، أو المحظور، أو المكتوم عن غير أهله، أو هو الخاص بإنسان أو ب فئة معينة من الناس دون سائر البشر، وربما دل في عصرنا على ما يسمى اللفز أو الرمز أو « الشيفرة » ودلّ مفهوم الظاهر على عكس هذه المعاني كلها.

فإذا رجعنا إلى الثقافة الغربية وجدنا أن الأصل اللغوي الدال على معنى الباطن مشتق من معنى « ما يوجد داخل الشيء أو الأمر ». ونعت باطني بطلق على ضروب من المعرفة والكتابات التي يمتنع فهمها على غير المطلعين. وقد يطلق على الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا الموقف في سلوكهم حيال المعرفة أو تجاه الآخرين. ومما يذكّر أن فيشاغورس كان يقسم تلاميذه في تعليمه مذهبه الديني - الفلسفي - العلمي إلى خارجيين وداخليين. والداخليون وحدهم هم الذين يطلعون

على مذهب المعلم، وقد يغلب أن يكون هو نفسه قد حذا في هذا المجال حذو ما سبقه من النزعات المماثلة كالأورفية وسائر الديانات القديمة التي يكتنفها الخفاء. ويرى باحثون أن لدى أفلاطون فلسفتين إحداهما للناس كافة وهي التي وصلتنا في صورة المحاورات الأفلاطونية، وأخرى فلسفة خاصة بالمطلعين. أما أرسطو فإنه يقسم آثاره إلى عامة وخاصة؛ ويرى شراحه أن هذا التقسيم لا يتناول المسائل ولا الحلول بقدر ما يتناول سبيل العرض بحيث يقدم الحجج الأكثر وضوحاً في مؤلفاته العامة، ويعرض في مؤلفاته الخاصة الحجج والبراهين الأقل يسراً والأكثر حسماً.

والغالب على الظن أن ثمة تراثاً موصولاً لأنواع من التعاليم « السرية » أو « المكتومة » وهي تنتقل من المعلم إلى الاتباع وتؤلف جملة متنوعة من المعارف والتنظيمات السرية التي لا يلتم بها سوى اتباعها ولا يفقه كنهها إلا الراسخون في العلم من زعمائها « الباطنيين » وأنصارهم. ويبقى انطباع السر، أو طابعه، العلامتين المميزتين لما هو باطني. ويعلن باصيل المفكر الغنوصي المسيحي في القرن الميلادي الثاني أن « عدداً جد ضئيل من الناس يستطيع وحده امتلاك الحقيقة، وانهم بنسبة واحد في الألف، واثنين في عشرة الآلاف ». وتوصف « الأوبانيشاد » في الهند البراهمانية بأنها « نصوص مذهب سري ». وتؤكد كتب اليهودية خيانة من يفشي السر المودع إليه لأن العالم لا يستمر ويبقى إلا بواسطة السر. والسر أمر لازم في الأمور غير الدينية أيضاً، أو هو بالحري أكثر ضرورة في مجال سر أسرار الرب الذي لا يعرف سره حتى الملائكة أنفسهم، وبالرغم من ذلك، يرى التقليد اليهودي أن سر الأسرار أمر قد عرفه الصلحاء. وقد فنتت فكرة المذهب السري الباطني عدداً من المفكرين في جميع الأزمان، ووجدت جمعيات باطنية أو سرية شتى، ومن أشهرها مثلاً

جمعية أو منظمة البائنين الأحرار .

تعريفات

الظاهر، في اللغة، هو الواضح. وفي الاصطلاح الظاهر خلاف الباطن، من أسماء الله تعالى. والظاهر عند النجاة هو الاسم الذي ليس بضمير، وعند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة. وقيل عن الظاهر إنه ما لا يفتقر في افادته لمعناه إلى غيره، أو أنه اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة، ولا اجالة روية. وقد ميز الناظرون الظاهر عن النص. وقال الغزالي: الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله. وأما ظاهر العلم فهو عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات. وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء. وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الإلهي، وقد يطلق عليه ظاهر الوجود (التهانوي).

أما الباطن فإنه في اللغة: داخل كل شيء، وهو الخفي أو الغامض. واستبطن أمرؤ أمر غيره وقف على دخلته، والبطانة السرية، ومن الثوب خلاف ظهارته. ويؤكد أبو البقاء في مجال الاصطلاح: على أن الظاهر والباطن في صفة الله تعالى لا يقال الا مزدوجين، كالأول والآخر. وأن الظاهر هو آية لكثرة آياته ودلائله، والباطن ماهية لا احتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول بحجب كبريائه. وقد قيل: الظاهر اشارة إلى معرفتنا البديهية، فإن الفطرة تقتضي في كل ما نلحظ إليه الانسان أنه تعالى موجود كما قال: ﴿وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله﴾ (الزخرف 54)، ولذلك قال بعض الحكماء: مثل طالب معرفته مثل من طوّف الآفاق في طلب ما هو معه. والباطن اشارة إلى معرفته الحقيقية، وهي التي أشار إليها أبو بكر بقوله: «يا من غاية معرفته القصور عن معرفته» (أبو البقاء).

التفسير والتأويل

أما العلاقة الذهنية بين الظاهر والباطن فإنها، باعتبار أساليب الفهم والإفهام، علاقة تفسير وتأويل. التفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل. أما التأويل فإنه في اللغة من الأول، وهو الانصراف والتضعيف للتعدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقد قيل: التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم. وقيل: التأويل يتعلق بالدراية، والتفسير بالرواية. وعند الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ

إن معرفة الباطن، والتعليم الباطني، اطلاق على سر نافع يضمن لصاحبه النجاة والخلاص. وتلك هي السمة المميزة لما يعرف بالمعرفة الغنوصية وهي تتميز بأنها ليست معرفة عقلية عادية، أي ظاهرة، بل هي تقع فوق المعرفة العقلية لأنها تبدو على أنها معرفة خالدة ثابتة على مرّ العصور. وأن بلوغ هذه المعرفة لا يتم إلا بعد اجتياز مراحل من الاطلاع، فالتعمق، والارتقاء إلى رتبة ادراك المعنى المطلق أو المعنى الأخير للوجه الداخلي أو الباطني من المذهب أو المذاهب. وهذه المسيرة هي بالطبع انتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العام إلى الخاص، ومن المباح إلى المحظور، أو من القشرة إلى النواة.

ومن الجدير بالذكر أننا نجد في كل ثقافة بوجه التقريب تعليمياً ظاهرياً مباحاً للسواد، وتعليمياً باطنياً مضموناً به على غير أهله. وربما جاز هذا القول في ميدان المعرفة الدينية بالدرجة الأولى، بحيث نجد في الديانة «أسراراً» أو نجد تطور الفكر الديني هو الذي ينبغي بالبحر أحياناً مذاهب باطنية تتفاوت في سريتها وخفائها ومبلغ بعدها التأويلي عن المذهب أو التعليم العلني أو الظاهر، أي الأصلي. وليس من النادر أن تواكب سرية التعليم الباطني فكرة المعجزة التي تدعو من يؤمن بها إلى الإيمان من خارج دائرة الفكر العقلي، أو من فوقه. ويستتبع هذا الواقع تمييز فئة من الناس، هم الراسخون في العلم، عن سائر البشر، فيؤلفون نخبة أو فئة أو طبقة لا يمكن كفالة نزاهتها عن الاساءة أو عن استغلال هذا الامتياز إلا بالقول بأنها معصومة عن الدنايا والأخطاء.

المشكلة في الفكر العربي

جاء في القرآن الكريم: ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ (الحديد 3)، والضمير يرجع إلى الله. وجاء في خطبة البيان: «أنا الباطن والظاهر» (مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»)، والضمير هنا يعود إلى علي بن أبي طالب. فكيف يفهم المفكر العربي الصلة بين القولين، وما هي علاقة الظاهر بالباطن؟

إن الاجابة تطرح ضرورة البدء بتبيان معنى الظاهر والباطن في الثقافة العربية أولاً، ونطرح، من ثم، بحث علاقتهما الذهنية والتاريخية ثانياً، وهي علاقة التفسير بالتأويل، أو سبل الانتقال في الفهم من التفسير إلى التأويل.

الباطني للرموز، وللألفاظ الرموز، يتميز بدلالة نسبية، يحددها لذاته ذهن دون سائر الأذهان، ويفهمها تبع ذلك قوم دون سائر الأقوام، وقد لا يتم هذا الفهم الواسع بدون « مفاتيح » أو « فاتح » أو « معلم »، أي « مفهوم ».

الظاهرة

الفهم بحسب الأسلوب الظاهر فهم عامة الناس، دونما عناء تكلف أو جهد يبذل جهد أساليب المعرفة الشائعة السهلة المتداولة بين الناس كافة. ولكن الفقه الإسلامي أنجب مذهباً عرف بإسم المذهب الظاهري، وهو لا يكاد يؤلف مدرسة فقهية متماسكة بمثل ما أنه يؤلف نزعة أو تياراً منتشراً لدى كل مفكر يقتصر على احتمالات التفسير ولا يتطلع إلى غياهب التأويل.

الظاهرة في الفقه مذهب يريد استخلاص الشرائع والآراء والأحكام من النص الحرفي، الظاهر، للقرآن والسنة. وهو يقتصر عليهما ولا يضيف إليهما سوى إجماع الصحابة، ويرد القياس ولا يعتبره حجة، ويرفض التقليد تقليد العامة الفقهاء، ويعتبره بدعة. وقد قال بهذا المذهب في بغداد أبو سليمان داود بن علي بن خلف، ولذا يعرف المذهب بالداوودية أيضاً. وقد اعتبر التقليد حراماً « لأنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقوله أحد من غير برهان »، وقد أجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة، ولذا أخذ بعض الناظرين على هذا المذهب أنه قد جرأ العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة. وقد ذاع المذهب الظاهري في المشرق في القرنين الهجريين الثالث والرابع، وعندما حلّ محله في القرن الخامس المذهب الحنبلي نهض ابن حزم بمذهبه الظاهري في الأندلس في الوقت ذاته، واختصم سائر المفكرين، وصار دونهم حزباً، وعليهم حرباً، عاش على ذلك، ومات عليه مغتبطاً.

الموقف الباطني

لقد أنجب النظر التأويلي الباطني طرازاً من التعبير والفهم بلغ من تنوعه وذيوه إن جاز اعتباره موقفاً ذهنياً أوسع من الموقف المذهبي الذي نشأه في شتى مجالات الفكر العربي الاسلامي. فكلمة باطنية لا تدل، أول ما تدل، على مذهب واحد بعينه، وإن كانت تدل عند إطلاقها على فئة محددة، أو شبه محددة، من فئات الفرق الدينية الإسلامية. إنها موقف باطني لدى كل مفكر أو أديب أو مفسر أو جماعة أو منظمة تظهر غير ما تبطن، وتعلن غير ما تضرع.

ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

أجل، إن التفسير بيان وكشف، وهو عند النحاة يطلق على التمييز، وعند أهل البيان نوع من أنواع أطناب الزيادة، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره. وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى معنى واحد منها بما ظهر من الدلالة (التهانوي).

والحق أن هذه « الدقائق » اللغوية والنحوية والبيانية والاصطلاحية نتيجة، وأداة، من نتائج تطور الفكر العربي وأدواته. وقد أنجب هذا التطور منحنيين كبيرين أحدهما يعرف بالمنحى الظاهر أو الظاهري، والآخر هو المنحى الباطن أو الفكر الباطني. وهذان المنحيان، بدون ريب، هما وجهان متآزران جدلياً عبر التاريخ الثقافي والعقائدي والسياسي.

إن أهل الظاهر يرون أن كتاب الله جاء بلسان عربي بين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا إيماء بشيء. ويرى أهل الباطن أن لكل ظاهر باطناً، ولكل لفظ تأويلاً، وأن النصوص اشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض المعرفة.

إن الفهم باعتبار الظاهر هو فهم جميع من ليسوا باطنيين. وهو يعتمد اللفظ أو الظاهرة إشارة لا رمزاً. ومن البين أن للإشارة دلالة عامة ذائعة مقررّة، أو هي، بوجه الاجمال، دلالة مقبولة ترتبط برباط وثيق، أو كالوثيق، بما تدل عليه، فلا تخرج عن حدود المعنى المتعارف عليه، وهو المعنى الظاهر الموسوم بأنه واضح، جلي، بين، بل وأحياناً بديهي أو مألوف. أما الرمز، والفكر الرمزي أو الباطني، فإنه كل اتجاه يعمل على تجسيد الفكرة في لفظ أو شكل أو صورة، يجاوز فهمها موقف التفسير إلى موقف التأويل، أو أنه يفسر الألفاظ والصورة الحسية أو الأشكال تفسير تأويل، ويمنح الظاهرة دلالة لا ترتبط بما تدل عليه برباط مباشر عام مقرر، وإنما تعتمد في جميع الأحوال على المماثلة، أو المحاكمة التمثيلية، فتجعل للظاهر دلالة باطنية، وقد تكون هذه الدلالة مصنوعة تعسفية، وهي في جميع الأحوال دلالة خاصة، بل إن فهمها رهن ببعض الأذهان، وضمن بعض الظروف والشروط، بدل كونها دلالة « طبيعية » أي متداولة شاملة. إن التأويل

بعد الفناء عند الوصول إلى مقام التمكين وهو أجر المحسن أي العابد لربه في مقام الشهود لرجوعه إلى التفصيل من عين الجمع...

ولكن منع الصوفية أفذاذهم، من حيث المبدأ، عن البوح بأسرارهم الباطنية، وفسر بعضهم صلب الحلاج على أنه ثمرة مخالفة هذا المنع، فقد أوجب الملامية على أنفسهم سلوكاً يغيّر باطنه ظاهره، بل يضاده. واللامية يطلب أحدهم لوم نفسه أولاً، لإعلاء مكانة النفس اللوامة، كما يطلب لوم الناس إياه على ظاهر ما يعمل، مع الفصل بين الظاهر والباطن، والباطن ملوم من الملامية، ومزدرى هو وصاحبه في نفسه ازدراء متصلاً، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ما تعارف عليه الدين والتقليد، واللامية مطالب بالآظهار عبادته وورعه وزهده أو علمه وحاله، وهو لا يتكلم في الأخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء....

بديهي اتسام «أدب» الشطحات الصوفية بأنه باطني بالدرجة الأولى. إنه أدب اشارات خفية من طراز أقوال البسطامي والحلاج وأشعار رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربي... وفريد الدين العطار... وقد شارك الفلاسفة المتصوفة رمزيتهم الباطنية، وانتشرت صورة الوراق رمزاً للدلالة على النفس عند ابن سينا انتشارها في «منطق الطير» لفريد الدين العطار... وبات الهدهد في نظر هذا الأخير، أمير الطيور، والدليل المرشد في الاودية السبعة والمناهاة... وقد لجأ اخوان الصفا إلى المجاز الرمزي في غير مكان واحد من رسائلهم وتميزوا بإيرادهم محاكمة ادعى فيها ممثلو الحيوانات على ممثلي البشر لدى ملك الجان العادل (يوراسب)... («الرسالة الثامنة من القسم الأول»)... ودعا ابن باجة «الانسان المتوحد الى استعمال كذب الالغاز اذا اضطر اليه لأنه يعيش في مدينة ناقصة أهلها من العامة والجهال، فيجب أن يصانهم ويدارهم لأنه اذا صدقهم في كل ما يعتقد لم يفهموا منه وآذوه». ورمز ابن طفيل الى أجل آرائه في قصة «حي بن يقظان»، وجعل ابسال فيها اشد غوصاً على الباطن والتأويل من صاحبه سلامان. ولم يتردد ابن رشد في تأكيد ان الناس يتفاوتون في أنظارتهم وقرائنتهم، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، ومن هنا كان للشريعة معنيين: ظاهر وباطن. فاذا لم يتفق الظاهر مع ما يؤدي اليه البرهان وجب التأويل بحسب اللسان العربي، أي «باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية. ولللاسفة والراسخين في العلم أن يقوموا بالتأويل، ولكنهم

وهذا الموقف الباطني العام يتجلى، أقدم ما يتجلى، في عادة العرب استعمال الكنايات في الأشياء التي يُستحي من ذكرها، وربما كانت تلك العادة منطلق هذا الموقف. ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿أَو لَامِسْتِ النِّسَاءَ﴾. وفي قول الرسول (ص): «أَيَاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدِّمَنِ». ومن أقوال لقمان لابنه: «كُلْ أَطْيَبَ الطَّعَامِ، وَنَمْ عَلَى أَوْطَأِ الْفَرْشِ». وقد فهمه التويري على أنه كناية عن اكبار الصيام وإطالة القيام. ومضى البيان العربي، من ثم، في درب المجاز حتى بلغ الاعجاز والاحاجي والالغاز. يقول رجل في النوم:

وحامل يحملني وما له من شخص يرى
إذا حصلت فوقه وهو لذيد الممتطى
سريت لا أدري أفني أرض سريت أم سما

وإلى جانب تفسير القرآن تفسيراً بالمأثور نجد ضروباً من تفسير التنزيل الحكيم بالتأويل. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿بَل يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. قال بعضهم: يد الله صفة من صفاته، وهي يد غير أنها ليس بجارحة. وقال آخرون: عنى باليد النعمة، أو القدرة، كما قالت المعتزلة. وأما ﴿وَجْهَ رَبِّكَ﴾، فهو تعبير عن الجملة والذات، والاستواء على العرش كناية عن الملك. ومعنى آية ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم. وقد أخذ النظم على المفسرين تكلفهم بالتأويل إلى درجة الغرابة: مثال ذلك قولهم في معنى ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ أن الله عنى بالمساجد الجباه وكل ما يسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثنية، وأنهم فسروا الابل بالسحاب في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾. وقد فهم القاشاني في التفسير المنسوب إلى الشيخ الأكبر، قصة يوسف مثلاً فهماً تأويلياً. من ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾، الأشد هو نهاية الوصول إلى الفطرة الأولى بالتجرد عن غواشي الخلقة الذي نسميه مقام الفتوة. وإن كان «العزیز» بلسان العرب هو الملك فإنه على مستوى التأويل إشارة إلى العقل الفعّال ملك ملوك الأرواح، وقول امرأة العزيز ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ﴾ إشارة إلى تنوّر النفس والقوى بنور الحق، وحصول ملكة العدالة بنور الوحدة وظهور المحبة حال الفرق بعد الجمع... وتزوجه بامرأة العزيز إشارة إلى تمتيع القلب النفس بعد الاطمئنان... وكونها عذراء إشارة إلى أن الروح لا يخالط النفس لتقدسه دائماً وامتناع مباشرته إياها... وتمكينه في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء: استخلافه بالبقاء

التألب عليه، حتى نأزف الساعة، وبحين وقت الخروج. وقد مارس التقية كثيرون، حتى ممن عرفوا بالالحاد والزندقة، وحشما كان الرأي العام لا يفسح المجال لقبول دعوة أو بدعة، ولكن التقية ارتدت حلة دينية رسمية في نظر الإمامية مثلاً، حتى قيل: «تسعة أعيان الدين التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في البيذ والمسح على الخفين». وتبقى التقية عامة «ازدواجية السلوك»، أي أنها مداراة وكتمان وتظاهر بما ليس هو في الحقيقة، وهي النظام السري الممهد للخروج والثورة.

ذهب البغدادي في «الفرق بين الفرق» إلى أن فضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر، وأن ضررهم على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم. وردّ على الباطنية كثيرون، منهم الغزالي في كتابه المعروف «المستظهي»، أو «فضائح الباطنية»، وكذلك فعل محمد بن مالك الحمادي البماني في «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة». وأوضح الاسفرائيني في «التبصير في الدين» فضائحهم وبطلان اتهماتهم إلى اسماعيل بن جعفر الصادق وأنواع حيلهم، ومثل ذلك البغدادي في «الفرق بين الفرق». واعترف أحمد بن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة» في الرد على أهل البدع والزندقة، «بفضائل أهل البيت من وجهة نظر السنة، ولكنه ردّ كذب الشيعة والرافضة، ذائداً عن فضائل الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين.

نسب الغزالي إلى الباطنية تأويلات منها مثلاً «أنهار من خمر»، أي العلم الظاهر، و«أنهار من غسل مصفى» هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والاثمة، وأن الجن الذين ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك الزمان، وأن الشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال الشاقة، وأن عيسى ليس له أب من حيث الظاهر، وإنما أريد بالأب الإمام، إذ لم يكن له إمام، بل استفاد العلم من الله بغير واسطة، وانهم زعموا أن أباه يوسف النجار وإن معنى إحياء الموتى: الأحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن، وإبرأؤه من عمى الضلال، وأن إبليس وآدم عبارة عن أبي بكر وعلي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستكبر، وأن الدجال أبو بكر وكان أعور إذ لم يبصر إلا بعين الظاهر، دون غير الباطن، وياجوج وماجوج هم أهل الظاهر، وهكذا...

أما أهل الباطن فقد كالوا الصاع صاعين، واستولدوا في صراعهم معاني جديدة تجعل الظاهر ظاهرين، والباطن نفسه

يصارحون به أهل البرهان وحسب، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي، ولا بالتأويل الخطابي، فعل الجمهور والغالب».

الباطنية

الباطنية في رأي البغدادي أصحاب دعوة بدأها ميمون بن ديسان المعروف بالقداح، ثم دخل في دعوته قوم من غلاة الرافضة والحلوية، ثم ظهرت في رجل يقال له حمدان قرمط وآخر هو أبو سعيد الجنابي وغيرهما من القرامطة فالفاطميين. وقد تكاثفت المزدكية والخرمية والباطنية فصارت يداً واحدة ولحقت البابكية بالركب كما لحقت الباطنية عامة بالمجوسية. أما الباطنية في نظر الغزالي فهم الزاعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتناس من الامام المعصوم، ولذا فانهم يعرفون أيضاً بالتعليمية. وبين الشهرستاني أن للباطنية قباً كثيرة: فبالعراق يستوطن الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن اسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص. وقد خلط الباطنية القداسي كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج. وأما الدعوة الجديدة فقد أظهرها الحسن بن الصباح الذي استظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع، وعرف الغريبيون فرقته باسم فرقة الحشاشين. والغلاة من الشيعة، بوجه عام، باطنية. ويديهي أن يعتبر أنصار كل فرقة أنهم وحدهم على صواب، وإن فرقهم هي الناجية، بله الموحدة، ومن الباطنية بهذا الاعتبار النصيرية أو النيسيرية والاسحاقية والدروزية أو الحاكمة...

الصراع العقائدي

بين أهل الظاهر، وأهل الباطن، في الفكر العربي الاسلامي، اختلافات معقدة، وصراع عقائدي ترك أعظم الاثر في مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة. ومرد ذلك إلى أسباب كثيرة منها أن الاسلام لم يفصل الدين عن الدنيا، وإنما مزج الأمرين، وكانت الاختلافات والمنازعات السياسية كثيراً ما، بل غالباً ما، ترتدي حلة الصراع العقائدي، وكان هذا الصراع يضمن على الدوام تقريباً صراعاً على السلطة والنفوذ. وقد لزم عن هذا الصراع المزدوج، والمزدوج الهدف، أسلوب من «التخبط» يعرف باسم التقية، وقد مارسه الشيعة بوجه عام، بل مارسه، وما يزال، غيرهم من الذين لا يملكون السلطة في تطلعهم إلى القضاء على حاكم الزمان، وقلب نظامه، والحلول محله، أو مداراته وتمويهه

والسجود حد الامام وهو طاعته... والتكفين في الظاهر مثل كون المربين أهل الظاهر، وهم أمثال الاموات، وأمثال القبور... وظاهر الحج الإتيان الى البيت العتيق بمكة لقضاء المناسك عنده وتعظيمه، وتأويل ذلك إتيان إمام الزمان... ولعل من أطرف ما ابتكر الباطنيون في الدفاع عن وجهة نظرهم ما نقرأ في «تأويل الدعائم» أيضاً حول معنى الرافضة. «ان بعض الشيعة يقبل هذا اللقب، ويدفع ما روي عن رسول الله (ص) من قوله الرافضة نصارى هذه الامة، ويزعم القائلون بذلك انهم سموا رافضة لرفضهم الباطل، وأن قوماً من أمة موسى كانوا على الحق يسمون الرافضة فسموا بهم...».

وبعد، فإن بين الظاهر والباطن في الفكر العربي الاسلامي علاقات تلازم موصولة، ومزیداً من التعقد ينوس بين ما يبدو بسيطاً وبين ما يستطيع الفكر أن يزيده تعقيداً كلما ازداد هذا الفكر توغلاً في احتمالات توليد المعاني والالفاظ... بطريق التأويل وتأويل التأويل. ومهما يكن من أمر المعطيات التاريخية والسياسية والعقائدية التي رافقت هذا التطور، فإن المجال يظل مفتوحاً للقاء ثقافي بعيد الى الأمة وحدتها على الصعيدين القومي والانساني، وهذا ما ينبغي أن يكون.

عادل العوا

بدائي

Primitif
Primitive
Primitiv

من بين جميع المصطلحات التي تحاول الانثروبولوجيا أن تصنف على أساسها المجتمعات التي تشكل موضوع دراستها (مجتمعات تقليدية، مجتمعات متوحشة، مجتمعات لا تعرف الكتابة، مجتمعات لا تعرف الآلة، مجتمعات لا تاريخية، مجتمعات متخلفة...) يبقى مصطلح بدائي الأكثر استعمالاً وإن أخذ في كل تيار من التيارات النظرية الاساسية التي عرفها هذا الميدان، دلالة خاصة تذهب أحياناً الى حد التعارض المطلق فيما بينها. بينما يأخذ البعد التكنولوجي مع البعض أهمية كبرى في تحديد طبيعة المجتمع ومستواه الحضاري وبالتالي «مرتبه» (المجرفة هي أكثر بدائية من المحراث)، لا يلبث هذا البعد أن يصبح ثانوياً، ان لم نقل هامشياً مع البعض الآخر، حيث تغلب سمات أخرى في عملية التحديد هذه (كتابة - غياب الكتابة، مجتمعات بسيطة - مجتمعات

باطنين، بل قيل إن لكل باطن باطناً آخر، ولكل تأويل تأويلاً أعمق، حتى الدرجة السابعة. فثمة ظاهر أهل الظاهر، وظاهر أهل الباطن، وباطن أهل الظاهر، وباطن أهل الباطن، وهذا يعني تأويل التأويل، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني (غولد زيهر)، مثال ذلك ما جاء في كتاب أول للقاضي النعمان وهو «دعائم الاسلام»، فهو بالإضافة الى أهل الظاهر باطن، ولكنه بالإضافة الى أهل الباطن ظاهر، وقد وضع المؤلف نفسه كتاب «أساس التأويل» أو «تربية المؤمنين»، وقد عرف باسم «تأويل الدعائم»، (ونشر بتحقيق محمد حسن الأعظمي في ثلاثة أجزاء، القاهرة، 1969). وقصد به شرح ما اشبه في «دعائم الاسلام» ليكون هذا أصلاً للباطن، كما ذلك أصل للظاهر. وقد كثرت المؤلفات التي ترد على أهل الظاهر أو السنة في خضم هذا الصراع، ومنها مثلاً كتاب «دامع الباطل وحتف المناضل» الذي وضعه الداعي علي بن محمد بن الوليد للرد على الغزالي، كما كثرت الكتب والرسائل «المذهبية» في رد بعض طوائف الباطنية على بعض.

لنختم إذن بالماعة تمثيلية للفكر الباطني نقتبسها من «تأويل الدعائم». جاء في هذا الكتاب: «ان الاسلام هو الظاهر، والايمان هو الباطن الخالص في القلب. الاسلام هو الاقرار. والايمان هو الاقرار و«المعرفة». وان «خلق الدين مثله في الباطن مثل قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ تأويله في الباطن أن الامهات في الباطن هم المستفيدون من فوقهم، والمفيدون من دونهم» ويطونهم في التأويل باطن العلم الذي عندهم ينقلون فيه المستفيدين منهم حداً بعد حد، وذلك خلق الدين، والظلمات ههنا في الباطن مثل الشر والكنمان... وان توحيد أهل الظاهر هو الى الشرك أقرب». ولكن «من لا ظاهر له فهو بادي العورة» مكشوف السواة، خارج من الملة». و«أن أمثال حشرات الارض وحشاشها والهوام أمثال الحشو والرعا من الناس. والنحل امثال المؤمنين. وكما أن الزنبور يشبه النحل ويحكي صنعة بيتها وليس فيه عسل، كذلك حشو أهل الباطن لا خير عندهم وإن تشبهوا بأهل الحق...»؛ و«ان العسل المفترض في حكم الشريعة الذي مثله مثل الباطن مستور عن الناس... وان مثل الولاية في التأويل مثل الباطن لأن علم الباطن لا يوجد إلا عند الأئمة، وقد أبانهم الله بعلم التأويل، وجعله معجزتهم كما أبان جدهم محمد (ص) بالتنزيل وجعله معجزة». وقد ورثت الأئمة خاصة التأويل... ومنها «أن الصلاة في الباطن هي الدعوة، والمال في الباطن هو العلم، والماء مثله مثل العلم،

رأى البعض في هذا السلوك نموذجاً صارخاً للحوانية، فإن روسو (وكان كما يقال طائر يغرد في غير سربه) قد رأى أن هذه المجتمعات تمثل الطيبة والعفوية والانطلاق والحرية (بعد غياب استمر أكثر من مئتي سنة أعيد الاعتبار لمصطلح متوحش مع بعض المفكرين الذين تأثروا بروسو، خاصة ليفي ستروس).

أما فيما يتعلق بموقع الشعوب المتوحشة في التاريخ البشري، فيبدو أن هنالك اتفاقاً تاماً بين جميع فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار هذه الشعوب ممثلة لبداية البشرية. فهي حسب تعبير روسو نموذج الخروج الأول من الطبيعة إلى الثقافة.

ظلت البدائية تمثل غياب القانون والدين (الهمجية) إلى حين بدأ الكلام بشكل أكثر دقة عن وجود مؤسسات وعادات وتقاليد (كانت مجمل هذه العادات والتقاليد تصنف بخرافات) تتحكم بنصرف وسلوك هؤلاء الهمج. تعتبر بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة أساسية في تبلور الانثروبولوجيا كحقل من حقول العلوم الاجتماعية غايتها دراسة هذه العادات والتقاليد. فقد ظهرت في تلك الفترة كتابات ما يمكن اعتبارهم مؤسسي هذا الحقل. ففي سنة 1861 نشر كتاب مان Malne «القانون القديم»، وسنة 1864 كتاب فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges «المدينة القديمة»، وسنة 1865 كتاب ماكلنس Meclennan «الزواج البدائي»، سنة 1871 كتاب تايلر Tylor «الثقافة البدائية»، وكتاب مورغن Morgan «انساق القرابة والزواج في العائلة البشرية». فقد أرست هذه الكتابات أسس النظرية التطورية في العلوم الاجتماعية. أخذ مصطلح بدائي في هذه النظرية معنى ليس بعيداً عن المعنى الذي أعطاه فلاسفة القرن الثامن عشر للتوحش. فالبدائي من وجهة نظر التطورية تعني الأصل أو البداية التي لم يسبقها زمنياً أي شكل من أشكال الاجتماع البشري. فالمجتمع البدائي هو بهذا المعنى النواة (البذرة) الأولى للمجتمع البشري الذي يملك أصلاً واحداً وصيورة واحدة وبالتالي تاريخاً واحداً تعتبر هذه النواة نقطة انطلاقه. من هذه النواة يرتقي المجتمع من مرحلة إلى أخرى تشكل كل واحدة مقدمة ضرورية للأخرى. بهذا المعنى يرجع الفرق بين المجتمعات إلى المرحلة أو الطور الذي ينتهي إليه كل منها (يشكل كتاب لويس مورغن «المجتمع القديم» أول صياغة نظرية لهذا الفهم حيث يؤكد في الصفحات الأولى من هذا الكتاب على وحدة أصل البشرية وتشابه الحاجات الإنسانية في

معقدة، مجتمعات دهرية - مجتمعات تاريخية).

أدى هذا الغموض في استعمال مصطلح بدائي إلى نقاشات حادة ذهبت ببعض علماء الاجتماع إلى اعتبار أنه ليس للانثروبولوجيا موضوع خاص وإن قدمت ولا تزال منهجية متميزة. يغدو الفرق، من وجهة النظر هذه، بين الانثروبولوجيا وباقي العلوم الاجتماعية فرقاً في المنهجية وليس في الموضوع؛ مما يجعل من الانثروبولوجيا أحد ملحقات علم الاجتماع (عبر عن هذا الاتجاه تيار أميركي في أواخر الأربعينات من هذا القرن، كما تعبر عنه حالياً بعض الدراسات الانثروبولوجية التي تأخذ من الريف الأوروبي حقلاً لها).

كذلك أدى هذا الغموض للدعوة من قبل البعض بالتخلي عن عدم استعماله باعتبار أن هذا المصطلح لا يعبر بشكل واضح عن الواقع الذي يتناوله وذلك أن كثرة من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا لم تتحمل عناء تحديد هذا المصطلح بشكل واضح. فقد جاء في مجمل كتاباتهم... (يعتبر لالاند أنه من الصعوبة بمكان فهم ما المقصود بشعب بدائي أو مؤسسة بدائية في مجمل كتابات علماء الاجتماع والانثولوجيا).

بالرغم من هذه البلبلة التي رافقت استعمال هذا المصطلح يمكننا أن نتلمس الخطوط العريضة لمختلف المعايير التي توقف عندها الانثروبولوجيون في تحديد البدائية. لن نتوقف طويلاً عند الأدبيات التي سبقت نشوء الانثروبولوجيا كميدان قائم بذاته؛ أي أدبيات ما قبل منتصف التاسع عشر (الرحالة والمبشرون). يهمننا أن نؤكد في هذا المجال أن المصطلح الذي كان سائداً سيادة تامة في تعيين الشعوب غير الأوروبية (خاصة شعوب أميركا وأفريقيا) في تلك الفترة كان مصطلح متوحش Sauvage. والتوحش كان يعني بذهن هؤلاء الحيوانية. لم يخرج التيار المتمثل بمفكري عصر الأنوار عن ما قدمه على هذا الصعيد الرحالة والمبشرون. فالشعوب التي بدأت أوروبا باكتشافها كانت بالنسبة لهم شعوباً متوحشة، وذلك، رغم الاختلاف الشديد الذي حكم نظرهم لها. أما المقصود بالتوحش في كتابات هؤلاء فهو الشعوب التي لا تخضع لقوانين وأعراف وتعيش في حالة من الهمجية المطلقة وتمثل بالتالي ما اصطلاح على تسميته من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر بالوضع الطبيعي، أي الوضع الذي يتميز بالحرية التامة في قيام الناس بأعمالهم والتصرف بأملأهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها (لوك). أما حيث

وانجلز كمجتمعات قائمة بذاتها، بل كونها تمثل مرحلة من مراحل تطور البشرية لا تزال تتعثر في إيجاد سبيلها للولوج في التاريخ. من هنا فالاهتمام بهذه الشعوب قد انصبّ بشكل أساسي على عوامل التعثر التي تقف بوجه تطورها بحيث تبدو وكأنها خارج التاريخ أو حسب تعبير ماركس تاريخها صغير. (ان كلام ماركس عن الهند والصين والمجتمعات الشرقية بعامة لا يختلف عن تصوّر هيجل لها).

ان الوجهة الخارجية التي حكمت دراسات ماركس وانجلز عن المجتمعات البدائية جعلت الانثروبولوجيا، برأي بعض الماركسيين، عرضة لمختلف التيارات، خاصة الوظائفية والبنوية. (هناك مرحلتان مهمتان في تاريخ الانثروبولوجيا الماركسية الحديثة: المرحلة الاولى هي مرحلة ما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار لمفهوم نمط الانتاج الآسيوي وذلك في مطلع الخمسينات من هذا القرن، تحديداً بعد وفاة ستالين. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العودة الى الاصول التي شكل لويس آلتوسير أحد أبرز رموزها). ولإعادة الاعتبار للماركسية بعد غياب طويل عن الاهتمامات الانثروبولوجية، أي شرعيتها كنظرية تطل مختلف أنماط الانتاج (يعتبر كتاب ايمانويل تري Emmanuel Terray، «الماركسية أمام المجتمعات البدائية» أول محاولة للتأكيد على هذه الشرعية) بدت المهمة الاولى والملحة هي اعادة النظر بمصطلح بدائي. إن هذا المصطلح وإن بدا أنه يعين بعض المجتمعات، إلا أنه يظل عاجزاً عن «القبض على مفهومها» أي أنه ككل مصطلح ذو طابع وصفي. وبما أنه كذلك فلا يكفي أن نقول عن مجتمع انه بدائي حتى نفهم طبيعة بنيته واولية تطور هذه البنية؛ يضاف الى ذلك أن الفروقات بين ما يسمى مجتمعات بدائية هي أحياناً كبيرة؛ بحيث ان هذا المصطلح لا يمكنه لحظها بل أكثر من ذلك يعمل على طمسها.

أتى الحل بالعودة الى نظرية أنماط الانتاج التي تعتبر الوحيدة القادرة على تحديد بنية هذه المجتمعات، وذلك أولاً بتحديد موقعها ضمن ترسيمة المادية التاريخية (المجتمعات البدائية هي مجتمعات سابقة على الرأسمالية في المجال غير الأوروبي) وثانياً بمحاولة «انتاج» نمط انتاجها، (نصّب محاولات مياسو Mellassoux وراي P.P. Rey وكوبان Copans في هذا الهم)، حيث تصبح المجتمعات البدائية مثلاً مجتمعات القنص أو الصيد.

لم يغب مصطلح بدائي من الأدبيات التي رأت حدود الترسمة التطورية والماركسية، لكنه أخذ هذه المرة معنى

مرحلة من مراحل تطورها وكذلك تشابه العمليات الذهنية في ظروف تاريخية متشابهة). من هذا المنطلق يغدو التاريخ المفسر الوحيد للممارسات الانسانية، كونه يحتضنها، كما يغدو الارادة التي تسعى دائماً لتخطي الحاضر تحقيقاً «للجوهر».

أدى هذا الفهم للبدائي (الأصل) من جملة ما أدى اليه، الى وضع ترسيمة للمجتمعات البشرية (وحشي، بربري، حضاري) جعلت من المجتمع البدائي ماضي المجتمع الاوروبي ومن هذا الاخير المستقبل الضروري الذي لا مفر منه للمجتمعات البدائية (ألم يرَ الرحالة في صين ما قبل الحرب العالمية الثانية القرون الوسطى الاوروبية؟)، كما أدى من جهة أخرى الى اعتبار هذه المجتمعات في مرتبة أدنى من المجتمعات الاوروبية (لم تستطع النظرية التطورية التخلص من بنظرة التقييم للشعوب غير الاوروبية). بهذا المعنى شكلت التطورية مدخلاً نظرياً لتبرير الحركة الاستعمارية كحركة متقدمة بالمعنى التاريخي غايتها انتشال هذه المجتمعات من تخلفها.

يبدو أن التصور الماركسي للبدائية لا يخرج في العمق عن المراكز الأساسية التي قالت بها التطورية، خاصة ما قدمه مورغن على هذا الصعيد. يجب أن لا ننسى أن كتاب انجلز «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» بالاضافة الى كونه قد استند في تحليله على كثير من المواد الاولية التي قدمها مورغن في «المجتمع القديم»، فإنه لم يخالفه تصوره العام حول تطور المجتمعات وأسباب هذا التطور (ان تحفظ موريس غودليه على بعض استنتاجات انجلز لا يطلال النظرية بحد ذاتها بل يعزو عدم صحة هذه الاستنتاجات الى نقص في المعلومات ربما يتحمل مورغن مسؤوليتها).

المهم أن كتابات ماركس وانجلز تدرج المجتمعات البدائية ضمن ترسيمة عامة يشكل المجتمع البدائي بدايتها (أصلها). أما ما يميز هذا الأصل عن باقي المجتمعات التي عرفتها البشرية أو التي ستعرفها (حسب نظرية أنماط الانتاج) هو كونه يقف على عتبة التاريخ ينتظر من يدفع به للدخول في نعيم التطور والارتقاء (لا يدمر الأصل إلا من خارجه). أما موقعه خارج التاريخ فيرجع حسب ماركس الى عجز داخلي يتأكله بحيث أنه يكرر نفسه باستمرار، وهذا العجز انما يعود للطابع الانتاجي البسيط الذي يجعل من المجتمعات البدائية مجتمعات تعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي.

لم ينظر إذن الى المجتمعات البدائية من قبل ماركس

المجتمعات المعقدة. (ربما تأثر براون بدور كاي على هذا الصعيد). يعتبر دور كاي أن الحضارات البدائية تشكل حالات مميزة كونها بسيطة. لذلك فإن ملاحظات الانثروبولوجيين بالنسبة لجميع الوقائع كانت في أكثر الأحيان اكتشافات حقيقية جددت دراسة المؤسسات البشرية. نستخلص من هذا الكلام أن البساطة التي تتمتع بها المجتمعات المبكرة بدائية، إن بالنسبة لدور كاي أو براون تساعد على تبلور المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع. فهي بكلام آخر تختبر هذا العلم. يغدو من هنا اهتمام دور كاي وبراون بالمجتمعات البدائية اهتماماً معرفياً في الأساس (يمكن فصل العناصر المكونة لهذه المجتمعات بسهولة مما يساعد على كشف نسقها الطبيعي وذلك، بعكس المجتمعات المتطورة حيث تتشابك هذه العناصر في وحدة مترابطة يصعب بالتالي كشفها ودراستها).

ظلّ كلام دور كاي وبراون عن المجتمعات البدائية كمجتمعات بسيطة، ضبابياً إلى حد بعيد. حاول إيفانز بريشر أن يكون أكثر دقة في هذا المجال، وإن لم يخالف تصورهما. فبعد أن يصفي حسابه مع مصطلح بدائي بالمعنى التطوري (كغيره من الوظائفيين) يشير إلى أن المجتمع البدائي يتميز بالمعايير التالية: صغيرة الحجم (بالمعنى الديموغرافي)، تعيش في حيز جغرافي ضيق، علاقتها مع الخارج محدودة جداً، تنم بتكنولوجيا وبنى اقتصادية جنينية، ليس للوظيفة أي تخصص.

ظلت موضوع البساطة المحور الأساسي الذي يتم على أساسه التمييز بين مجتمع بدائي وآخر متطور في الحقل الوظيفي. أثارت هذه الموضوعية ولا تزال بالرغم من صحتها الوصفية (فالمجتمعات المسماة بدائية هي بالفعل مجتمعات قليلة العدد، صغيرة الحجم...) تحفظات كثيرة. يسوق كازنوف في هذا الصدد عدة أمثلة لم يلعب حجم المجتمع أي دور في طبيعة تكوينه ولا بالتالي في انخراطه في سياق التطور التاريخي. يميز على هذا الصعيد بين الامبراطوريات التي تشكلت في إفريقيا والتي لم تستطع، بالرغم من كبر حجمها، الخروج من بدائيتها، والوحدات الاجتماعية الصغيرة التي كانت شكل التنظيم الاجتماعي السائد في اليونان القديمة والتي استطاعت بالرغم من صغر حجمها أن تنخرط في سياق الحضارة. يبدو إذن أن موضوع البساطة لا يمكن اعتبارها مقياساً أساسياً لتمييز المجتمعات بين بدائية ومتطورة. أضف إلى ذلك أن الكلام على مجتمعات بسيطة (كما حاول بريشر أن يحددها) يرجع في الغالب إلى وهم تكون لدى

جديداً بعيداً كل البعد عن معنى الاصل. فبتشديدها على العمل الحقل (المبدائي) كممارسة نقيضة للتعميمات التي تندرج في نهاية الامر في فلسفة التاريخ أو ما سمي بالتاريخ التخميني (يبني هذا التاريخ على فرضيات لا يمكن التأكد من صحتها) رسمت المدرسة الوظيفية حدود استعمالها لمصطلح بدائي. فقد بدأ الكلام مع الوظائفيين عن مجتمعات «مسماة بدائية» وذلك تسجيلاً لتحفظ مبدئي على المصطلح كما ورد في الأدبيات التطورية من جهة وعدم وجود مصطلح آخر يفي بالغرض من جهة ثانية (يعتبر إيفانز بريشر أن مصطلح بدائي يفرض نفسه كونه الأكثر استعمالاً في الأدبيات الانثروبولوجية وكوننا بالتالي لا نملك مصطلحاً أفضل. يسجل ليفي ستروس التحفظ نفسه انطلاقاً من الاعتبارات عينها).

لم تعد البدائية في المجال الوظيفي صفة تخلف كما أنها لم تعد حلقة في التاريخ البشري الواحد ولا هي بالتالي النواة الاولى، بل غدت مجتمعات معاصرة بكل معنى الكلمة. أما سبب هذه المعاصرة فيرجع لعاملين. بالنسبة للوظيفية لا يمكن الكلام على البقايا (أحد أهم المرتكزات النظرية في التيار التطوري) ولا يعني ذلك أن بعض المؤسسات لا تعود بأصولها إلى ماضٍ بعيد، بل المهم أن هذه المؤسسات تأخذ مكانها وموقعها (دورها ومركزها) في البنية الاجتماعية الحاضرة (وهي البنية التي يتعامل معها الانثروبولوجي ولا يمكنه إلا التعامل معها كحاضر كون هذه المجتمعات لا تملك وثائق يستند إليها في معرفة ماضيها) وذلك عبر علاقتها بالمؤسسات الأخرى، مما ينزع عنها طابعها الماضي وذلك من خلال الوظيفة التي تقوم بها (ماليونوفسكي). بهذا المعنى تصبح معرفة تاريخ المؤسسة مسألة ثانوية إذا ما قيس بالدور الذي تقوم به داخل البنية، هذا الدور الذي لا يمت بأية صلة بتاريخها. تغدو انطلاقاً من هنا دراسة التزامن المهمة الأساسية أمام الانثروبولوجي.

إذا كانت البدائية ليست الأصل فما هي إذن وما معاييرها؟ في معرض كلامه عن الانثروبولوجيا يشير رادكليف براون إلى أن هذه الأخيرة ليست سوى جزء من نظرية عامة للمجتمعات، أي بدرجها كباب من أبواب علم الاجتماع له سمات خاصة (أو يتمتع بامتيازات كما يقول براون) كون المجتمعات التي تهتم بها هي تحديداً مجتمعات بسيطة. تصبح بهذا المعنى المجتمعات البدائية على حد تعبير براون مجتمعات مرادفة للبساطة، وهذا ما يميزها عن

ببار كلاستر نموذجاً عن هذا «التقهقر التاريخي». اذن ان وهم البدائية بمعنى الأصل في هذه الحالة هو نتيجة للوضع المتخلف جداً لهذه الجماعات، بينما هو في الواقع نتيجة «تطور» طرأ على بنيتها. ان هذه المجتمعات «المتطورة» هي التي سوف يطلق عليها ليفي ستروس اسم «شبه بدائي» محاولاً كشف نمط اتظافها Mode de fonctionnement الذي يختلف عن نمط اتظاف المجتمعات البدائية الحقة وبالتالي عن المجتمعات المتقدمة. ينطلق ليفي ستروس في تحديده لمصطلح شبه بدائي من المسئلة التالية: إن الكلام على البدائية لا يتم في الأساس الا بمقارنة مجتمعين أو أكثر. وتتم عملية المقارنة هذه بالرجوع الى ما يسميه «التطابق الخارجي» و«التضاد الداخلي». يشير في هذا المجال أن التطابق الخارجي مبعثر، (تطال منجزات عصر من العصور ثقافات عديدة مبعثرة من الناحية الجغرافية لا تربطها أحياناً أية صلة). أما التضاد الداخلي فمتمركز وهو الذي يسمح بتحديد طبيعة المجتمع. يقول عن جماعات النانيكوارا Nambikwara انها تعرف مجمل منجزات العصر النيوليتيكي (حالة من التطابق مع مجتمعات أخرى) ولكن الذي ينقصها هو عدم مقدرتها على صهر هذه المنجزات في صلب بنيتها). يتعايش هذا العجز مع أشكال من التنظيم الاجتماعي المعقدة جداً (بعض انساق القرابة)، كما يتعايش مع بعض النشاطات والاكتشافات التي لا تزال تذهلنا حتى اليوم (في معرض كلامه عن موضوعه التقدم والى أي مدى يمكننا أن نقول عن مجتمع ما إنه متقدم على غيره، يقول ليفي ستروس: ان اكتشاف الصفر من قبل المايا Maya قبل أن يكتشفه العلماء الهنود والذي وصل الى أوروبا عن طريق العرب، جعل هذا الشعب يضبط علاقته بالزمن بشكل دقيق جداً، فأنت روزنامته غايبة في الدقة). تنحصر المسألة كلها كما يقول ليفي ستروس في الزاوية التي ينظر منها الى هذه الشعوب. بهذا المعنى لا تعود صفة البدائية مرافقة في المطلق للتخلف، فهي في بعض المجالات تفوق أكثر الحضارات تطوراً. يعتبر في هذا المجال كتابه «الفكر البري» (نستعير ترجمة بري Sauvage من حسن قبسي كونها تعبر بدقة عن فكر ليفي ستروس «رودنسون وني الاسلام») محاكمة للأفكار التي كانت تربط البدائية بعقلية تخلف جوهرية عن عقلية الشعوب المتحضرة (تطال هذه المحاكمة بشكل أساسي ليفي برول).

أما ما نمط اتظاف المجتمعات شبه البدائية، هذا ما يحاول أن يجيب عليه ليفي ستروس. فهو يقسم المجتمعات الى باردة

البعض من خلال كتابات بعض الانتوغرافيين الذين لم يتناولوا مجمل مستويات هذه المجتمعات. على العكس لقد برهنت بعض الدراسات المونوغرافية المعقدة أن هذه المجتمعات اذا ما نظر اليها من زاوية وظيفة المؤسسات الاجتماعية تبدو أكثر تعقيداً من المجتمعات المتطورة.

ثمة معيار آخر تتميز به المجتمعات المسماة بدائية حسب رأي الوظائفيين. يعتبر دوركايم أن ميزة هذه المجتمعات هي تجانسها (ان موضوعه التجانس هي ركن أساسي من أركان الفكر الوظيفي)، بحيث أنها تعيش في حالة من التوازن التام وبالتالي لا تتعرض الى خضات وتغيرات تؤثر على جوهر بنيتها. (يعزو براون التغير الذي يطرأ على هذه المجتمعات أنه تغير يتم بفعل عوامل خارجية).

ان الاعتراف بتجانس المجتمعات البدائية وجعل هذا التجانس ركناً من أركانها، لا يصمد على ما يبدو أمام الواقع السوسيولوجي الذي عرفه الانثروبولوجي. فهذا الواقع هو في أغلب الاحيان غير متوازن. من هنا تبدو موضوعه التجانس أقرب الى البدائية بمعناها المثالي (هذا اذا كان هناك من بدائية بهذا المعنى) منها الى الواقع المعاش.

لا يختلف موقف ليفي ستروس في العمق عن هذا التصور وإن أخذ تلاوين مختلفة. ان استعماله لمصطلح بدائي يرجع فقط الى كونه يفرض نفسه في الأدبيات الانثروبولوجية. فيما يتعلق بالبدائي بمعنى الاصل يعتبر ليفي ستروس ان هذه المسألة هي محض ايدولوجية، وكونها كذلك فلا بد أن تؤدي بالباحث الى حلقة مفرغة. يشير ليفي ستروس أنه قد تبين من خلال الابحاث التي تمت في العشرين سنة الاخيرة ان البدائية وما يرافقها من مميزات (يشكل الصيد والقتل والقطاف عصب هذه المجتمعات) قد أصبحت من جهة نادرة جداً (ما عدا بعض الجماعات في اميراليا، كتب ليفي ستروس هذا الكلام حوالى الخمسينات، لذلك فمن المعقول جداً بعد ثلاثين سنة أن تكون هذه الجماعات قد دمرت كلياً). ومن جهة ثانية ليس من الضروري ان تشكل هذه المميزات مرحلة سابقة على ما اصطلح على تسميته بالعصر النيوليتيكي (ظهور الزراعة، تدجين الحيوانات، اكتشاف الفخار والحياسة والسكن الثابت)، اذ تبين من خلال هذه الدراسات ان هناك بعض التجمعات التي كانت تعرف في لحظة تاريخية معينة بعض منجزات هذا العصر، ثم ما لبثت أن فقدتها (نسيتها) كونها دخلت في دورة جديدة لم يعد لهذه المنجزات من وظيفة (تعتبر جماعة الفوراياكي التي درسها

بدن

Corps Body Körper

البدن هو الجسم أو الجسد، أي المادة التي يتجسد من خلالها وبواسطتها وجود الكائن الحي على شكل يُرى فيه ويُلمس ويُحس. والبدن هو النقيض المكمل للروح؛ فبالتقائهما (أي المادة البدن والروح الفكر) يتكون الوجود الانساني وتظهر شخصية الفرد.

ومنذ القدم كان الجدل قائماً حول علاقة البدن: - Corps Soma، بالفكر والروح Esprit، Psyché أو النفس أيضاً.

ومن هذا الجدل الفلسفي حيناً والعلمي أحياناً أخرى نشأت وتطورت العلوم:

- من العلوم الطبيعية التي تعنى بالجسد أو الجسم وأشياءه وتدرسه تجريبياً (الطب والكيمياء والفيزياء): دراسة الـ Soma.

- إلى العلوم الفلسفية التي تعنى بالروح والفكر والمنطق Psyché وتدرسها فلسفياً وذهنياً وبشكل تجريدي.

- إلى علم البدن أو الجسد والروح أو النفس في آن واحد، حيث تدرس المادة وصداها ورجيعها في هوامات الفرد. مما أعطى الميدان العلمي القديم والجديد: La Psychosomatique أي العلم النفسجسدي.

ويقال إنسان بدين أي إنسان جسم أي صاحب بدن أو جسم كبير. يقال أيضاً استبدن أي اجتاف أي ادخل إلى جوفه وبدنه - حسب النموذج القومي واللذة الفمية - شيئاً أو موضوعاً أو جسماً أو بدن اللذة الذي يشتهي الفرد. وكل ذلك يتم في إطار عملية تكاملية هي خاصّة من خصائص الانا ووظائفها:

استبدان واستبدن: Incorporation; Incorporer أي أدخل البدن إلى جوفه وجعله جزءاً من بدنه الخاص.

واذا توقفنا عند التعريف الذي يعطيه المعجم الفرنسي حول كلمة بدن أو جسم لوجدنا الآتي:

البدن أو الجسم هو كل مادة عضوية أو غير عضوية: جسم جامد أو جسم سائل أو جسم غازي. ويمكن أن نتحدث عن أنواع متعددة من الأجسام:

الجسم المركب Corps composé الذي هو عبارة عن

وحارة (بادرة وحارة من الناحية التاريخية). ينحصر عمل الانثروبولوجي على الأقل من الناحية العملية، في المجتمعات الباردة (نظرياً يعتبر موضوع الانثروبولوجيا النسق الرمزي الذي يطل كل المجتمعات).

تتميز المجتمعات الباردة بثلاثة مرتكزات: غياب الكتابة وغياب السلطة وغياب التاريخ. تترابط هذه المرتكزات بحيث تشكل كلاً (يرتبط ظهور الكتابة بنشوء السلطة (الدولة) التي تعتبر المحرك التاريخي). يلتقي ليفي ستروس حول هذه النقطة مع هيجل رغم معارضته الشديدة لنظامه الفلسفي. يؤكد هيجل أن التاريخ لا يطل البشرية جمعاء. فلا يولد التاريخ إلا مع الدولة؛ أي عندما ينتظم المجتمع في نسق يؤمن له هذا الجهاز (الدولة) أفقاً لسيروته. فالمجتمع الذي لا تاريخ له لا يملك سرّاً وبالتالي ليس عنده شيء يفشيه، فهو اذن غير موجود.

بعد هذا التعيين لمرتكزات البدائية يحاول ليفي ستروس أن يكشف انعكاسها على بنية هذه المجتمعات. إن المجتمعات التي نسميها بدائية هي مجتمعات لا تعرف الانقسام. فالامتيازات التي يتمتع بها بعض الأشخاص لا تتحول إلى سلطة. فهي حسب تعبير كلاستر مجتمع الواحد لا مجتمع التعدد؛ هذا التعدد الذي تعتبر الدولة شرط تشكله. من هنا فهي مجتمعات بجوهرها ضد الدولة. وكونها كذلك فهي تولد ما يسميه ليفي ستروس قليلاً جداً من الفوضى؛ هذه الفوضى التي هي في أساس تغير البنية. من هنا تكرر هذه المجتمعات نفسها باستمرار، لذلك تبدو لنا وكأن لا تاريخ لها (لا ينكر ليفي ستروس وجود تاريخ لهذه المجتمعات، فتاريخها يرجع إلى ظهور الجنس البشري، غير أن ما يلاحظه هو أنها تملك تاريخاً من نوع خاص يطلق عليه اسم التاريخ التكراري). فهي بهذا المعنى كعقارب الساعة التي وإن ابتعدت عن نقطة انطلاقها لا تلبث أن تعود وتلتقي بهذه النقطة. إنها مجتمعات تعيش في الدهر.

مصادر ومراجع

- Brown, Radcliff, Structures et fonctions dans les sociétés primitives.
- Cazaneuve, Jean, Le concept d'archaïsme.
- Lefort, Claude, Sociétés à historicités et sociétés sans histoire.
- Lévi Strauss, Claude, Anthropologie Structurale.
- Ritschard, Evans, Anthropologie sociale.

شوقي الدويهي

نظرية التشريط أو المنعكس الشرطي: فهو الذي أعطى علم النفس مجالاً محدداً وهو دراسة البدن المتعضي بمجمله وخاصة على الصعيد العصبي - الفيزيولوجي، وفي إطار المختبر كما نصل الى رصد قوانين التشريط لهذا البدن مع عناصر المحيط أي بين المثيرات المحيطة التي يخضع لها البدن مع الاستجابات البدن فيزيولوجية التي يرد بها الكائن على هذه المثيرات؛ مما يفتح الباب واسعاً على التجارب المختبرية التي تسمح بمراقبة ودراسة وتحليل السلوك والتصرفات الجسمية دون الدخول فيها يسمى «العبة السوداء» أي ما يدور في الوعي أو اللاوعي أي على المستوى اللابدني والذي لا يمكن دراسته.

ودراسة حركة البدن - المتعضي في تفاعله مع المحيط في إطار ما يسمى بنظرية السلوك، البهاقيورية Behaviorisme تستند أساساً الى دراسات بافلوف حول التشريط وتؤثر لاحقاً على دراسات ما يسمى بالسلوكية المحدثه مع سكينر خاصة. وكلها مدارس ونظريات تدخل في إطار المنحى التجريبي المختبري.

فكيف ننظر السلوكية الى البدن وما هو فهمها له؟

واستناداً الى ما يذكره ناقل يمكن عرض موقف النظرية السلوكية حول البدن على الشكل التالي:

إن هذه النظرية تعتمد دائماً على حركة البدن بكامله، وتركز على مجمل الوظائف البدنية الجسمية بشكل متكامل بحيث أنها لا تشدد فقط على وظيفة كوظيفة الجهاز العصبي مثلاً. (فالجهاز العصبي هو قطعة من البدن لا أكثر، وهي ليست أكثر غرابة من غيرها وليست علة سوداء كلها أسرار...).

والبهاقيورية تعتبر البدن كآلة عضوية، هذا ما حدده واطمن نفسه: Machine organique. وهذه الآلة البدنية العضوية هي أكثر تعقيداً بملايين المرات من الآلات التي صنعها الانسان. وبين بدن الآلة الصناعية الأكثر تعقيداً، وبين البدن الحي أو المتعضي الحي، لا نجد الاختلاف الا في الدرجة وليس في الطبيعة: فالبدن المتعضي هو أكثر تعقيداً من الآلة التي صنعها الانسان. ولكن الذي يجمع ما بين البدن الحي وبدن الآلة يتركز في كون كل العمليات التي تصدر عن البدن معاً او الآتين معاً هي عمليات ميكانيكية لا «وعي» فيها ولا «روح» Conscience et Esprit، ونحن لسنا بحاجة لسيكولوجيا الوعي أو اللاوعي لفهم وظائف هذه العمليات... ويكفي لفهمها ما توفره علوم الكيمياء، الفيزياء، الأحياء كيمياء، وعلم التشريح...

وفي هذا الإطار فإن الجسم أو البدن هو عبارة عن بناء أو

تركيب وتدامج بين مجموعة من الاجسام بحيث تشكل وحدة متكاملة عضوياً ووظيفياً (وهنا يمكن الحديث عن متعضي أي Organisme).

الجسم البسيط وهو الجسم أو البدن الذي لا تمكن تجزئته إلى عناصر وأبدان أصغر منه لأنه هو الجسم الأصغر.

ان البدن هو الجزء المادي من الكائن الحي والمتحرك: فنقول جسم انسان أو حيوان (أو الجسم والروح معاً وبدون فصل أو تجزئة).

ونقول أيضاً شكلاً بدنياً أو جسماً مع الشيء، أي انضم اليه. ونقول أيضاً أخذ بدنياً أو جسماً، أي تحقق وتجدد وبان.

ويمكن أن نتحدث عن البدن أو الجسم بمعنى الكل الجامع للأجزاء.

والمفهوم الرياضي لكلمة جسم أو بدن، يعني مجموعة من العناصر تشكل وحدة متداخلة ومتماصة.

والمفهوم المؤسسي أو الاجتماعي أو المهني لجسم أو بدن يعني: جماعة المهنة التي تتجانس عناصرها في المركز والوظيفة: فيقال: الجسم الطبي والجسم التعليمي والجسم الاداري والجسم القضائي والجسم الديبلوماسي... الخ...

ويقال أيضاً رأس الجسم أو قائد الجسم بمعنى قائد المجموعة المهنية...

ويقال أيضاً من جسم جسم أو من بدن بدن، أي بمعنى المواجهة المباشرة أو البدنية بين الوجود المادي للشخص مع الوجود المادي للآخر.

وتجدر الإشارة هنا الى أن البدن أخذ بالمعنى المادي والمعنى المجازي وهو يعني في الحالتين التجسد الملموس للوجود والكيان.

والنظرة الحالية لكلمة بدن تتراوح من المفهوم التجريبي المختبري التشريطي الى المفهوم العيادي التحليلي الاجتماعي. وسنحاول فيما يلي أن نستخلص الاصول المفاهيمية في هذين الاتجاهين مما يساعد على الفاء المزيد من الاضواء على معنى البدن أو الجسم.

- تجريبياً:

يتم التعامل مع الجسم أو البدن كآلة بيولوجية أو كجهاز فيزيولوجي معقد وبالف الحساسية له وظائف متعددة. وهذا ما ينقلنا من الحديث عن الجسم والبدن الى الحديث عن المتعضي Organisme.

ومن أشهر الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، أي عن الوظائف المتكاملة للجسد، نذكر بافلوف Pavlov صاحب

إنشاء على شكل هندسة معيارية كيميائية وفيزيائية:

عندما تبدأ الخلايا الأساسية والأولية بالتكاثر فإن الخلايا الجديدة تأخذ أشكالاً مختلفة ومتخصصة وتقوم بعدها بعدة وظائف. ويحدد واطسن أربعة أنواع من الخلايا التي تشكل لاحقاً أربعة أنواع من الأنسجة التي تتداخل وتتوزع فيما بينها لكي تشكل كل أعضاء البدن. وهذه الخلايا هي بالاختصار:

- 1 - الخلايا التي تغطي البدن وتنمي فتحاته وثناياه؛ 2 - الخلايا التي تكون الأنسجة الضرورية؛ 3 - الخلايا التي تكون أنسجة العضلات؛ 4 - الخلايا التي تكون الأنسجة العصبية.

ويلخص واطسن الوظيفة الهندسية للبدن على الشكل التالي: ردت فعل (سريعة أو معقدة) كاستجابة على مثيرات بسيطة أو مركبة.

ويقسم واطسن البدن الى مجموعة أعضاء:

1 - أعضاء الحواس التي تستجيب لمجموعة مثيرات فترك بذلك آثاراً على البدن مجمله.

2 - أعضاء ردت الفعل أو الاستجابات: وهي مجموعة النظام الجامع للعضلات وللغدد.

3 - أعضاء الوصل والاتصال بين أعضاء الجسد المختلفة: وهي أعضاء الأعصاب: من الدماغ والمخ الى النخاع الشوكي الى الأعصاب البرانية.

وتبعاً لمفهوم النظرية السلوكية، فإن البدن يتفاعل مع المحيط ويظهر هذا التفاعل على شكل معادلة متحركة ما بين المثيرات والاستجابات. وإذا كانت الاستجابات المتعددة تبرز على مستوى أعضاء البدن، فإن المثيرات تظهر على مستوى البدن والمحيط معاً: وهذا ما يبرز التعقيد في نظرية السلوك حول البدن والبيئة:

فالمحيط أو البيئة، أي عالم المثيرات، لا يتكون أو يشمل فقط الأشياء الخارجية (التي تُرى وتُسمع، وتُذاق، وتُلمس...) وإنما هي تطال أيضاً الأشياء الداخلية التي يكون البدن ذاته مسرحاً لها: مثل تقلص المعدة بسبب الجوع، ونمط ووتيرة التنفس والدورة الدموية، والتغير الحاصل في العضلات الخ...

والتفاعل ما بين البدن والمحيط (الداخلي والخارجي) لا يفهم الا بلغة الحاجة التي ليست سوى عملية اختلال التوازن، بل افتقاد التوازن المادي إما في داخل البدن وإما ما بين البدن ومحيطه الخارجي. وعندها تأتي استجابة البدن لتحاول إعادة التوازن المفقود. واستجابات البدن التي تحاول إعادة التوازن تتباين في تعقيداتها وتركيباتها من المستوى البدني الحركي

البسيط الى المستوى الكلامي الفكري والذهني المجرد.

وتجدر الإشارة الى أن واطسن لا يرى للجهاز العصبي وظيفة، «فرز الوعي»، بل ان وظيفته تتحدد في كونه ينقل التوترات العصبية من الاعضاء الحسية الى أعضاء الاستجابة وردات الفعل (من عضلات وغدد).

والدماغ ليس مركز الفكر وإنما هو لائحة الاشارات والرموز، أو المحلل والموصل للاشارات والرموز المتعددة والمتشابهة والتي تجوب البدن كله عبر خلاياه وأعضائه المتنوعة. وهنا يلتقي واطسن مع بافلوف في القول بأن دراسة السلوك تبدأ من القوس الانعكاسي الذي مسرحه البدن.

وتجدر الإشارة الى أن واطسن، كبافلوف، لا يعطي دوراً فاعلاً «لحامل» البدن أي للفرد في حركة البدن نحو التكيف مع المحيط الداخلي أو الخارجي انطلاقاً من حالة الحاجة البدنية، وهذا ما حاولت النظرية السلوكية المحدثّة أن تضيفه على مفاهيم ومنطلقات واطسن في حديثها عن البدن وعن حركته في اتجاه التكيف.

والاتجاه السلوكي الجديد يمكن أن يبرز بحدة في دراسات سكينر، خاصة؛ ويتجسد في مفاهيمه حول السلوك الآلي الاجرائي: حيث يتم التشديد على عمليات استيعاب «حامل» البدن أو «صاحب» البدن أي الفرد، لمعطيات المحيط وهندسته وانبثاقه زمنياً ومكانياً. وهذا الاستيعاب يتم عن طريق التجربة والخطأ في اطار عملية التعلم المعقدة والتي يبرز فيها ومن خلالها المنحى الفكري والذهني للبدن المعقد. وهذا ما يسمح بالحديث عن شيء من الذاتية للبدن على مستوى الوعي الذي هو نتاج للجهاز البدني المعقد والمتطور من الحيوان الى الانسان.

•••

وإذا انتقلنا من المجال السلوكي التجريبي الى المجال التحليلي العيادي، لرأينا تبايناً واضحاً في النظرة الى البدن:

فالبدن عند السلوكيين هو آلة معقدة، لا تفهم الا أفقياً عبر العلاقة ما بين المثير والاستجابة. ولا تخفي عمقاً هوائياً ذاتياً وتاريخياً. على أن البدن عند التحليليين هو عبارة عن لائحة عيادية تحمل بالرمز وبالهاموم تاريخية المعاناة الهلعية للنزوات الأولية والبدائية عند الفرد عبر تشابك علائقها «بالأشياء العاطفية» التي يتم توظيف النزوة عليها.

فالبدن عند التحليليين هو مكان التقاطع ما بين النزوة أو الرغبة الباحثة عن اللذة من ناحية وما بين الزمان أو تاريخية هذه النزوة أو الرغبة في بحثها الدائم عن الاشباع مع الآخر أو مع

- إن أساس لذة البدن هي كيميائية وإحيائية، وانها تظهر على شكل طاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها. ولقد سمى فرويد هذه الطاقة بداية: لبيدو - وأدخل عليها بعد ذلك طاقة أخرى تتنازع معها السيادة والسيطرة على الجسد، وسماها: العدوانية؛ وقال عندها بأن اللبيدو هو نتاج غريزة الحياة، والعدوانية والتدميرية هي نتاج غريزة الموت: والحياة والموت معاً هما خاصة أساسية من خصائص البدن ومن المكونات الثابتة لحركته الدائمة. في إطار جدلية: الأنا والهو والأنا الأعلى.

- ولذة البدن تأخذ قالب الرغبة، والرغبة هي نتاج جدلية الجهاز النفسي الذي يتراوح من الوعي الكامل الى اللاوعي الكامل مروراً بما قبل الوعي.

- ونظرية اللبيدو عند فرويد هي التي تجسد نظريته للبدن (مضافاً إليها نظريته حول غريزة الموت). واللبيدو عنده، هو الطاقة الجنسية، وهذه الطاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها على الأشياء العاطفية. وهي عبارة عن تلازم تيارين أساسيين هما:

التيار الشهواني أو تيار الحاجة المادية الملموسة للجسد، *Courant sexuel*؛ والتيار العاطفي « أي تيار الحنان والحب والعطف والذي يجسد الحاجة الهوائية للجسد. والبعد الجنسي للبدن تبعاً لنظرية فرويد يتكون عبر مراحل الغلطة المتعددة في الجسد منذ الولادة وحتى ما بعد مرحلة النضوج.

وقوة اللبيدو لا تقاس إلا من خلال تصرفاتها المختلفة: حيث ان « الشيء » الجنسي *Objet sexuel* « والغاية » الجنسية *But sexuel* وأشكال الاشباع، هي التي تدلنا على هذه القوة المتحركة دوماً... مما دفع فرويد للحديث عن القانون الاقتصادي للتوظيف اللبيدي من وعلى البدن. وقد اعتقد فرويد في وقت من الاوقات بالطبيعة الكيميائية للقوة التي تحرك الجسم كله من أجل الاشباع. واعتقد أيضاً بالقدرة المستقبلية لعلم الاحياكيمياء في إلقاء المزيد من الضوء على حركية البدن.

- ويعتبر فرويد بأن النزوة الجنسية هي من أهم خصائص الجسد وهي لا يخلقها الشيء الجنسي ولكنه يسمح بتوظيفها. وهي لا تدين بوجودها له. وفي حالة فقدان الشيء الجنسي فإنها لا تنتفي وانما تحاول إيجاد منافذ لها بالدائرة والرمز تنكراً وتحولاً.

وأما رايش *Reich* فإنه طوّر مفاهيم فرويد حول البدن، وركزها أكثر منه على قاعدة مادية احيائية وكهربائية. وربط البدن بالهوامات بشكل جدي لا انفصام بعده. ولعله كان

الذات. فالبدن عند التحليلين يأخذ بعداً جديلاً (وليس ميكانيكياً آلياً كما رأينا عند السلوكيين): ولا يفهم البدن الا بلغة تقاطع الجسد مع الهوامات النفسانية أو احلام الجسد والنزوة: وهذا ما يحدد مجال علم النفسجسد *Psycho somatique*.

وعلى هذا الأساس، فإن البدن هو طالب لذة، تظهر على شكل رغبات متعددة الوجوه والتجذبات. واللذة تعطي الجسد خاصة أساسية هي خاصة الغلطة *Erotisme* أي خاصة الانارة النزوية. وهذه الخاصة الغلطة تبحث دائماً عن اشباع لها مع خاصة غلمية عند جسد آخر. ولا يتم الاشباع البدني - تحليلياً - الا عن طريق التقاطع ما بين التواصل البدني المادي مع التواصل الهوائي النفسي مع لذة الجسد أو البدن الآخر.

- لقد أشار شاركو *Charcot* الى هذه الخاصة البدنية عندما تحدث عن حالات المستيريا: فقال بوجود مناطق غلمية في الجسد تثير وتثار وقسمها إلى مجموعات، وجعل منها جغرافية غلمية وربطها بحركة الدماغ. ولكن نقاشاته الواسعة مع تلميذه فرويد في مستشفى *Slapetrier* في باريس، أوصلت فرويد الى تركيز تصور آخر حول قضايا البدن.

لقد رأى فرويد أولاً، بأن الغلمية هي صفة جامعة تطل الجسد كله داخله وخارجه، وكل مناطقه بدون استثناء، فالجسم كله يثير ويثار. وذلك عبر تغطية اللذة لكامل الجسد، وليس لتنتوئه وفتحاته فقط.

ورأى فرويد ثانياً بأن ما يهم التحليل النفسي لفهم دينامية البدن، هو معاني ورموز « ما وراء البدن » *L'ailleurs du corps*. أي مكان تركيز وتكثيف هوامات رغبة الجسد الدائمة الحركة والتعبير.

فما هي عناصر النظرية الفرويدية حول موضوع البدن؟
اننا نجد في معظم كتاباته التي صدرت في مُدد زمنية متباعدة. ولعل أهم ما نلحظه في هذا المجال تركيز في كتابه الشهير: « محاولات في التحليل النفسي » الذي كتبه سنة 1921. وخاصة في القسم الأول منه، بعنوان: « ما وراء مبدأ اللذة »؛ ثم في الفصل الثالث: « الأنا والهو ». وفي الفصل الرابع: « تصورات وتوقعات حالية حول الحرب والموت ». اضافة الى مجموعة مهمة من المقالات التي كتبها فرويد أيضاً في مُدد متباعدة وجعلها المحلل النفسي الفرنسي الشهير لابلانش في كتاب تحت عنوان « الحياة الجنسية » صدر في فرنسا.

في هذه المراجع، يحدد فرويد بعض المنطلقات التي تساعدنا على فهم دينامية البدن ومنها:

التصرفات وخاصة على مستوى العضلات، التي يظهرها البدن لتحميه ضد العواطف والاحساسات الجنسية الداخلية المكونة، وضد القلق والغضب والاثارات الجنسية... والتي اذا تحطمت حدها الاقصى تصل بالفرد الى حالات مرضية متنوعة. ويرى رايش بأن تجمع القوة الاحياكهربائية في الخلايا والتشبث التاريخي لمعانة الجسم عند مرحلة معينة، كلها حوادث لا تضيق وانما تترك لها أثراً يظهر بأشكال متعددة.

ويتحدث رايش مطولاً عن قدرة وامكانية وسائل العلاج المختلفة في فهم لفة البدن وفي التنفيس عنه. ويستعرض التحليل النفسي والعلاج عن طريق تحليل الطباع، وبواسطة الرياضة واليوغا والاسترخاء وما إليها، عارضاً تناقضاتها ونقاط تلاقيها. - وعند الحديث عن البدن لا بد من الاشارة الى المفهوم الجديد والذي يتركز حول ما يسمى « بصورة الجسد » أو « صورة البدن » « L'Image du corps ». وأول من ادخل هذا المفهوم هو بول شيلدر Paul Schilder. ونتوقف أيضاً عند ما أدخلته جيزيلا بانكوف Gisela Pankow من تفصيلات حول هذا المفهوم في مجال علم النفس المرضي :

- في كتاب وضعه شيلدر سنة 1935 وبعنوان « صورة الجسد »؛ تتجسد معظم أفكاره حول البدن. يقول فرانسوا جونتريه François Gantheret في مقدمة الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، والتي صدرت سنة 1968 في باريس (المرجع المشار إليه في هذا المقال) : إن شيلدر، في حديثه عن صورة البدن، ينطلق من قاعدة بيولوجية تشكل المادة التي تتكون منها الصورة البدنية. والليبيدو هو الذي يعطي هذه المادة البنية والمعنى والدلالة. ويعتبر أيضاً وجود تداخل اجتماعي بين صور البدن المختلفة. فالبدن اذن يشكل صورته عبر علاقة جدلية في اتجاهين: من البيولوجيا الى الاجتماع ومنه إليها.

ويشير Gantheret أيضاً الى تأثير Schilder بنظرية الشكل وقبلها بالنظرية الظاهرية عند هوسرل Husserl؛ وذلك عبر التفاعل بين صور الجسد المختلفة بين الأنا والآخر وعن طريق عمليات الاسقاط المتبادلة. وهذا ما عبر عنه فرويد عندما تحدث عن العلاقة بين الأنا والهو.

أما شيلدر نفسه فإنه يتحدث عن مفهومه وتصريفاته « لصورة الجسد » على النحو التالي :

إن صورة الجسد الانساني هي الصورة التي نكوّنّها عن جسدنا الخاص وفي قرارة أنفسنا؛ أي هي الطريقة التي يظهر لنا فيها جسدنا الخاص. ونحن نستطيع أن نحدد بعض الانطباعات

الوحيد الذي أخذ عن فرويد نظريته عن الليبيدو وأخضعها للدراسات العلمية المختبرية وحددها على أنها طاقة احياكهربائية، مسرحها الجسم كله ومركزها الاعضاء التناسلية. واعطى أيضاً نظريته الجديدة حول الاقتصاد الجنسي Economie sexuelle : التي تهدف الى دراسة التصريفات المختلفة للطاقة الاحياكهربائية ونتيجة ذلك على صعيد الصحة النفس جنسية. وهذا ما برز في كتابه الشهير حول وظيفة الرمز (أو وظيفة النشوة) :

فالبدن هو المنطلق وهو النهاية بالنسبة الى رايش. وهو في اتجاه دائم نحو التفتح والاشباع. وأكثر مراحل التفتح الجسبي هي مرحلة العلاقة الشبئية المتبادلة بين شخص وآخر من جنس مختلف. وهي علاقة تؤدي الى قمة الاثارة والنشوة (اذا كان التعبير على صعيد العاطفة والشهوة)، وبعدها الى قمة الافراغ الاحياكهربائي ومن ثم الى الاسترخاء تبعاً للمعادلة التالية :

- توتر ميكانيكي Tension mécanique في الجسم ← شحنة احياكهربائية Charge blo-électrique.

- إفراغ احياكهربائي Décharge blo-électrique استرخاء ميكانيكي Relaxation mécanique.

ويرى رايش أنه من أجل الوصول الى هذه المرحلة الرمزية (مرحلة النشوة) من التعبير الجسبي المتفتح والمتكامل وغير المكبوت، على الجسم كله: بمعاناته التاريخية وتوتره الميكانيكي، وبشحنه الاحياكهربائية؛ أن يشارك بشكل وجداني وكلي مع الجسم الآخر الذي يتصل به، وعلى نفس المستوى، وصولاً الى النشوة والاشباع الكاملين.

ويرى رايش بأن هذه المعادلة البدنية يشترك فيها الرجل والمرأة معاً. ولكي يصل الى التعبير البدني الصادق عليها أن يتخطى كل الموانع الكابتة والصادة (الواعية واللاواعية) وان يقنن كل منهما تعبيره الجسبي انسجاماً مع تعبير الآخر لكي تكون لغة التعبير مفهومة.

وبما أن الجسم (أو البدن) لا يفصل عن الفكر، فإن أي حادث تاريخي يترك أثره عند الفرد. وما يحول بين افراغ الشحنة الاحياكهربائية وبين المتعة والنشوة يترك آثاراً بالغة الخطورة على صعيد البدن والفكر معاً. وهذه الآثار هي إما رمزية وإما ظاهرة. وكلها يمكن أن تؤدي الى ارباكات بالغة السلبية على حياة الفرد.

ويرى رايش أيضاً، بأن سرعة البدن في تداعيه للدلالة على مصير قوته الاحياكهربائية هي هائلة فعلاً؛ ويشير الى ما يسميه عمليات التقلص والتشنج في الجسد : La culrasse : أي مجموعة

وكلها تُدخل مبدأ النسبية الاجتماعية على مفهوم صورة البدن.

وأما جيزيلا بونكوث فإن وجهة نظرها حول صورة البدن تتركز في الحديث عن الاضطرابات الذهانية لنظرية المريض لبدنه وتبرز هذه النظرة علاقة بين الجزء الواحد وبقية أجزاء الجسد. وهي أساس جدلية مفهوم الباحثة. وهي ترى وظيفتين أساسيتين لصورة البدن:

- الأولى تعني فقط بنية المكان *La structure spatiale* من حيث الشكل *Gestalt* وذلك يعني أيضاً بأن هذه البنية تعبر عن العلاقة الدينامية بين الأجزاء والمجموع؛ ولذلك تلاحظ بأن العصامي يستطيع أن يتعرف على وحدة جسده، حتى ولو كان الجسد مشوهاً؛ بينما لا يستطيع الذهاني القيام بهذه المهمة المعرفية. وعندها نتكلم عن الجسد المفكك الصورة عند الذهاني والفصامي خاصة.

- الوظيفة الثانية لصورة البدن لا تعني البنية من حيث الشكل وإنما من حيث المحتوى والمعنى *Contenu et sens*: حيث ان الصورة هي لكونها تمثلات وانتاج جديد للشيء. ويشير الى أشياء أخرى، تلعب دوراً بالغ الأهمية:

وحسب درجة التفكك لهذه الصورة في حالات الذهان فإن الباحثة تستعمل الوسائل التعبيرية المختلفة لمعرفة صورة الجسد، وخاصة اللعب بأشكال المعجون التي تعتبر وسيلة إسقاطية مهمة في هذا المجال.

والباحث والمحلل النفسي العربي الشهير، سامي علي محمود ركز أبحاثه (باللغة الفرنسية) على قضايا الجسد وتوزع ماهية وحدة الجسد ما بين الواقع والخيال:

والقضايا التي تناولها في هذا الكتاب تتمحور حول: البدن والماهية أو الهوية؛ البدن والمكان ومشاعر القرابة؛ البدن والزمن؛ البدن والكلام؛ البدن والحركة؛ البدن واضطرابات الانقلاب النفسجسي؛ البدن والرجسية؛... وما يقوله الباحث في مقدمة الكتاب:

إن للبدن مرجعين هما الواقع والخيال. والاكتشاف الأساسي الذي توصل اليه فرويد يتمحور حول عمل اللاوعي؛ حيث أن عمل الحلم هو المثال النموذجي على عمل اللاوعي؛ ووظيفة اللاوعي ذاتها ليست منفصلة عن ما يدور في عمل الحلم؛ وهكذا يرى فرويد في عمليات التكثيف والإزاحة، دلالة على العمليات الأولية التي يتصف بها الحور.

ولكن الباحث العربي يشير الى النقص في النظرية الفرويدية في هذا المجال: فعمل الملوسات حسب المفهوم التحليلي لا

والاحساسات كاللمس والحرارة والالم وغيرها على مستوى الجسم؛ وما وراء هذه الأحاسيس تتبين بطريقة مباشرة وجود وحدة للبدن. وهذه الوحدة المدركة هي عبارة عن تصور لجسدنا. ووحدة الجسد هذه يمكن أن تطل كل ما هو منه داخلياً وخارجياً وكل ما يعلق به ويشكل استمرارية شكلية بالنسبة له (كالزينة مثلاً والصوت وما إليها...). وبعد هذا التحديد السريع ينتقل شيلدر للحديث: عن تفاصيل «صورة البدن» ويطرح ذلك على مستويات ثلاثة:

1 - على المستوى الفيزيولوجي:

حيث يحدد الأساس الفيزيولوجي «لصورة البدن». ويشير في هذا المجال الى أن كل لمس أو مثير على مستوى البدن، يثير احساسات لها مصدرها في أماكن محددة من الجسد. ويتحدث عن مناطق الإثارة في البدن وخصائصها المختلفة وخاصة عن ما يسميها بالفتحات في الجسد حيث تتجمع الإثارات كلها *Cavités* أو *Orifices*، وأيضاً عن التئورات *Saillis*، أو بتعبير آخر فالفتحات هي من داخل البدن *dedans*، والتئورات هي من خارج البدن *dehors*.

2 - على المستوى الليبيدي:

يتحدث عن مجموعة من القضايا التي تبرز الجانب الهوامي في الموضوع والتي تتوافق كلها مع المفهوم الفرويدي حول البدن بشكل عام:

ويذكر في هذا المجال حالة الرجسية وحب الجسد الخاص؛ ومناطق الغلظة في صورة الجسد؛ وحالات فقدان وضياح الشخصية؛ واضطرابات الملغ والمستيريا واللم وعلاقته بالليبيدو ومظاهر السادية والمازوشية؛ ويذكر أيضاً حالات الشيزوفرنيا التي تظهر على شكل تفكك لصورة الجسد؛ وكذلك يتحدث عن حالات الانقلاب بشكل عام وعن حالات الامراض العضوية ذات الاسباب النفسانية والعلائقية. وكلها تشير الى تكوين وتفكك صورة الجسد عند الفرد.

3 - على المستوى الاجتماعي:

ويشير الى مجموعة من القضايا التي تحدد البعد الاجتماعي لصورة البدن؛ ومنها: المكان وصورة الجسد مما أعطى مفهوم شيلدر الأساسي حول ما يسميه بالمسافة الاجتماعية بين الأبدان؛ (مما يثير قضية الحجاب على سبيل المثال)؛ وقضية التقليد وصورة البدن، والتأهلي والجمال.

المریضة مسرّحاً لما قبل مرضها وفي طفولتها. (ويذكر حادثتين هلميتين: موت الام بحادث طائرة وفشل العلاقة الغرامية التي كانت تربطها بحبيب كان قد تركها): وفي خلال تحليل هذه الحالة لاحظ فديدا مجموعة من الهوامات والاحلام والذكریات المرتبطة بالحادثتين الهلميتين، وذلك من خلال خطاب المریضة العنيف حول مرضها البدني. ويلاحظ أيضاً بأنه في حالات أخرى فإن الاصابات البدنية تعيد أحياناً الوجود الهوامي للأشياء العاطفية الغائبة والمفقودة والتي كانت قد نسيت منذ زمن بعيد.

ويستنتج الباحث أيضاً وجود علاقة قوية عن طريق البدن، وعبر مستوى «ما وراء السيكلوجيا» بين البدن المريض وحالات النوم والحلم والسوداوية...

ويشير أخيراً الى ما يسميه فرويد «توذج عضو البدن» وخاصة «عضو البدن التناسلي في حالة الانثاء» وعلاقته بالنظرية الرمزية الجنسية للحلم.

وخلاصة القول حول فكر الباحث فديدا في هذا المجال هو أن البدن وإن كان يُرى بشكل مادي وموضوعي، ولكنه يظهر دائماً بشكل هوامي من خلال لغة الاستعارة الليبيدية حوله. وفي هذا الاطار يركز مشروعه حول هدف العلم النفسجدي.

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، مجلة دراسات نفسانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم علم النفس، العدد 1، 1974.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 20، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- All, Saml, Corps réel, corps imaginaire, Dunod, Paris, 1977.
- Fédida, P., Corps du vide et espace de séance, J.P. De-larue, Paris, 1977.
- Freud, S., Essais de psychanalyse, Payot, Paris, 1967.
- Freud, S., La vie sexuelle, P.U.F., Paris, 1969.
- Freud, S., Ma vie et la psychanalyse, Idées, Paris, 1965.
- Freud, S., Métapsychologie, Idées, Paris, 1969.
- Freud, S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, Idées, Paris, 1971.
- Leny, Jean-François, Le conditionnement, P.U.F., Paris, 1966.
- Neville, Pierre, La psychologie du comportement, Idées, Gallimard, Paris, 1963.
- Pankow, G., L'homme et sa psychose, Montaigne, Paris, 1969.
- Petit Larousse, 1966, 27ème tirage, Librairie Larousse, Paris.
- Reich, La fonction de l'orgasme, L'arche éditeur, Paris, 1971.
- Schilder, P., L'Image du corps, Gallimard, Paris, 1968.

عباس مكي

يحتوي العمل الاساسي الذي يمكن أن يفسر هوامات الجسد، وهو عمل الاسقاط Projection. فقط سنة 1917 بدأ فرويد يفهم الحلم من زاوية الاسقاط، والحلم إذن هو اسقاط، أي تجسيد خارجي لعملية داخلية تدور على مستوى البدن. ويخلص سامي على إلى القول:

إن الاسقاط هو أداة البدن الخاص لكونه تمثلات متصورة، وقوة هذه الأداة يمكن أن تبين حيث يطرح السؤال حول مصدر التمثيلات المشار إليها: البدن، الشيء العاطفي وشروط ظهورها (أي البدن والشيء العاطفي). وهذا ما يفيد أخيراً بأن الفرد هو قبل كل شيء كل نفسجسدي Une totalité psycho-somatique.

والباحث الفرنسي بير فديدا Pierre Fedida يطرح موضوع البدن في كتاب شهير صدر له: ويركز ما كتبه حول حالات الجسد والاقتصاد الليبيدي في الحالات المتعددة للأمراض العضوية مثل الهلع والسوداوية والهستيريا والإقلااب وعُصاب الأعضاء وغيرها من الحالات المرضية التي تبرز فيها بشكل حاد الحياة العاطفية عند الجنسين. وهو يستند في ذلك إلى أهم كتابات فرويد.

ويرى فديدا بأن الاستعارة La métaphore هي لغة البدن أو اللغة الجسدية وهذا ما اشار اليه Sharpe عندما ربط عملية الاستعارة بالهوامات النفسجسدية المبكرة.

ويلاحظ فديدا بأن كل مريض مصاب جسدياً ويخضع لعلاج طبي يمكن أن يخضع أيضاً لعلاج تحليلي ونفسي: والعلاج النفسي هو عبارة عن استماع للتظلمات البدنية للمريض، هذه التظلمات التي تظهر على مستويين: مستوى التشكلات البدنية الخيالية والهوامية، ومستوى الاقتصاد التوظيفي الليبيدي ماضياً وحاضراً.

واستناداً الى قراءة مستفيضة لنص فرويد الشهير بعنوان «من أجل إدخال مفهوم الرجسية» يشير فديدا الى أن المريض المصاب بالأم عضوية وبدنية يتخلل عن مصلحته في أشياء العالم الخارجي، تلك التي ليس لها علاقة بموضوع آلامه، ويمكن أيضاً للمريض أن يحجب مصلحته الليبيدية عن أشياءه العاطفية: وهو بذلك يتوقف عن الحب طالما استمر ألمه: وهذه العملية تسمى باقتصاد الإنذار التي تفترض اختفاء الحياة العاطفية لصالح الألم العضوي البدني.

ويذكر الباحث حالة مريضة عاجلها، مصابة بسرطان في الثدي، فيقول: مشاعر القلق مرتبطة بالموت والمرض تستعمل الاصابة البدنية كوسيلة لإعادة المخاوف البدائية التي كانت

بَدِيَّة

Axiome
Axiom
Axiom

تنتمي البديهة الى مجالات المنطق، والرياضيات، وفلسفة العلم، فضلاً عن الفلسفات القائمة على نسق استنباطي. وتعني في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداية والبديهة هي أول كل شيء. كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليها لقيمتها الذاتية، أو القضية التي تعدّ حقيقة بيّنة بذاتها. ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيراً عن هاتين الدالتين.

فالساوي صاحب «البصائر النصيرية» في المنطق يعرفها بأنها الأوليات، وهي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق بخلق أو حب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس. ولا يتوقف العقل في التصديق بها الا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع الى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لواحد متساوية.

ويتفق هذا مع أرسطو الذي تحدث عنها في «التحليلات الثانية»، فهي مثل مبادئ، عدم التناقض والثالث المرفوع، ولا تدخل في القياس وان كان القياس يسايرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، ولا يكسبها العقل بالغريزة بل بالحدس.

وتكوّن البدييات مع التعريفات أو المسلّمات والمصادرات مجموعة المبادئ أو المقدمات في النسق الاستنباطي الذي تستنتج منه النظريات البرهانية Theorems (أو المبرهنات) في الرياضيات.

وبعد نسق إقليدس في الهندسة أول الأمثلة وأبرزها في الأنساق الاستنباطية. وكان المعتقد أن بدييات النسق تعبّر أيضاً عن حقائق عقلية، ووقائع تجريبية في آن واحد، حتى ابتكرت هندسات لا إقليدية في منتصف القرن التاسع عشر، واكتشف حينئذ أن البدييات وشأنها شأن كل المقدمات، افتراضية اشتراطية ليست هي بعينها في كل الأنساق المختلفة.

ويرى معظم المناطق الوضعية ان البدييات ترتبط بفكرة الاسبقية المنطقية المترتبة على قائمة العلوم، فما يأخذه العلم المعين

عن العلوم السابقة عليه في سلم التعميم من فروض وضعها تلك العلوم يكون بدييات لهذا العلم المعين بحيث يكون العلم السابق هو المنوط بالبرهنة عليها.

أما في المنطق البراغماتي كما يتضح عند ديوي فلا فرق بين البدييات والمسلّمات فليست هذه أو تلك صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، وانما يحدد معانيها ما يترتب عليها من نتائج بسبب ما بينها من علاقات اللزوم التي تربط بعضها ببعض الآخر. وللباحث الحرية في أن يضع لنفسه ما يريد من بدييات ومصادرات ولكن بشرط أن تكون مشعرة لنتائج متضمنة فيها، وتستخرج منها استخراجاً دقيقاً وفقاً لقواعد اللزوم أو الاقتضاء.

صلاح قصوه

بر

Charité—Justice
Charity
Liebe—Wohltätigkeit

١ - يساعدنا على فهم الفعل «بَرَّ» المقارنة بأخيه الفعل «بَرَأَ» الذي يعني القطع للأجسام، وفصلها عن بعضها بعضاً. وبذلك يكون الفعل بَرَّ يعني التقطيع للأعمال، وفصلها للتمييز بين برّها «خيرها» وشريرها (والفعل شرَّ هو الأخ الآخر للفعل بَرَّ)، وجعلها مبرورة، مقبولة، صالحة.

واذن فالمبرورية، في التحليل للبنية اللغوية المتوازية مع البنية المؤسسية ومع اللاوعي، هو عملية التقطيع والتحليل وبالتالي الفصل والتمييز بين البار والعاق، بين الصالح والطالح، بين الخير والشرّ [الشرير]. بعدئذ يكون عمل من الاعمال، أو مسعى أو سلوك، مبروراً ان كان نقياً من الآثام والشبهات والخيانات والكذب. ذاك أن جعل عمل مبروراً هو رفع السلوك أو الفكرة، من واقعه اليومي، الاعتيادي، الى البر أي الى اقرار الخير وترسيخ الصلاح. وجعل سلوك مبروراً هو سيورات وإرادة وتصميم لتحقيق البر أو لجعل البر حالاً قاراً في السلوكات. وذلك البر المقصود هو الاستقامة والخير والصدق والمحبة؛ وهو أيضاً طاعة الله، والبر بالوالدين، والبر باليمين وبالعهود المقطوعة («لسان العرب»، ج 4). انه إظهار الخير وتغلبه، وإغماض الشر. بل إن البر هو الظاهر أي البراني المفضل في العقلية الحسية على ما هو جُزأ، باطن، غامض،

مبروراً، يعني حيازة الفضيلة التي تقيم البر. واقامة البر، أو تحقيقه، اقامة للعدل أي لتلك الفضيلة التي تحقق لكل انسان ما يستحقه، وذلك داخل الجماعة، وبواسطة السنن والقوانين. وبكلمة أخيرة وأكثر، فإن الجور يناقض البر مناقضة الرذيلة للفضيلة. وإذا ان «الفضيلة ملكة حسنة التأني لتحصيل ما هو خير». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). فإن السعي لتحصيل العدل، بين القوى المتصارعة داخل الشخصية أو لتحصيله في المجتمع، هو العمل المبرور والذي يجب أن نخرجه، ان نجعله برانياً أي متحققاً في الشخصية وفي المجتمع.

3 - أهمل الفكر العربي الحديث استعمال البر بمعنى العدالة؛ وأبقى على المعنى القديم الدال على الصدق، وانعدام الشبهات والأثام، والطاعة، والاخلاص، والمحبة. وأبقى أيضاً على البر كدال على العمل الصالح الذي يقدم خدمات اجتماعية وإنسانية. فنحن اليوم نشدد في التفسير القرآني على المضمون الاجتماعي لكلمة «بر» التي ترد في بعض الآيات. وكذلك فإن البار، نشاطاً أو ابناً ازاء أهله أو وطنه، ينشدُ باتجاه المحتوى العملي والعلائق العينية الاجتماعية ذات النفع. صحيح أن «أعمال البر» هي النشاطات التي تقدم العطايا، أو تقوم بالاحسان والخير الى المحتاجين، الا أننا نفهمها على أنها تقوم على المحبة، والمساواة، واحترام الشخصية، وطبيعتها كواجب لا كتفضل، وتمنن، وغسل ذنوب، أو كتقرب من الله. فهي وظائف أقرب لأن تكون من مهمات الدولة في بعض أجهزتها المتخصصة.

4 - يُستدعى، أخيراً، مصطلح التبرير. انه، في المعنى الحديث، يسعى للتبرئة ولجعل السلوك الفاضل مبروراً. عند الاحباط نفتش عن أسباب تضيي على العمل غير المتكيف ما ينزع عنه الشبهات والنقائص فيقربه من البراءة. الا أن «براً» فعل استعمل في الفلسفة العربية الإسلامية ليعني فعل التجريد Abstraction؛ كذلك فالتبرئة هي التجريد؛ والمبرأ هو المجرد (انظر للمثال، ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 51 - 52). وما بقي في الاستعمال الراهن، في هذا المجال، فهو التبرير لا بمعنى المبرورية أي احقاق الحق والصالح وتحقيق الفضيلة، بل بمعنى مؤدٍ قريب من معنى الفعل «برّة». فهنا التبرير اوعية تحذف، وتشذب، بهدف تقديم سلوك على أنه بار اي صالح، ومقبول ومعقلن. وهذا هو المعنى الشائع، اليوم، والعائد الى عالم التحليل النفسي، واوليات الدفاع عن الأنا للتكيف الناقص مع الحقل ولإستعادة التوازن أو الصحة النفسية مؤقتاً وبشكل غير مجابه وغير مباشر.

جواني. البر هو الفاضل، والمبرورية هي السعي للفضيلة ولتغليب الخير. وبهذا سميت الخطة برأ لأنها الافضل والمتغلبة. نلقى هذا المعنى للبر (وللتبرير، المبرورية)، في الحديث، فمنه القائل: «عليكم بالصدق، فإنه يهدي الى البر». وفي القرآن الكريم حيث الآية: ﴿... وبراً بالديه﴾ (سورة مريم، 14) أي صدقاً في المعاملة وطاعة، أي عطفاً ومحبة. اما البر في الآية ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ (سورة البقرة، 177) فهو الصلاة. فالبر بالمعنى الايجابي انطلاقاً من تلك الآية عينها هو: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب﴾. انه، اذن، الايمان الديني، وهو التقوى، والانفاق على المحتاجين مما تحبون، والتعاون. أما البر في المعاملات والفراض، حيث الحجج المبرور هو الذي يكون خالياً من المآثم؛ والبيع المبرور هو الذي لا شبهة فيه ولا كذب ولا خيانة. وخلاصة، فإن البر هو الرحمة، واللفظ، والعطف. والأبرار هم الأخيار، والأثقياء، الصادقون، الذين لا يغدرون ولا ينكثون ولا يمتحنون. والفعل المبرور هو الذي لا مآثم فيه.

2 - ونال مصطلح «البر»، ومنه التبرير فيما بعد كمصطلح مؤلف ومحمل بمعان أكثر ونفسانية المضمون، دوراً في تاريخ الفكر الاخلاقي في تراثنا. هنا يُستدعى تعريف يرى أن البر «هو فضيلة عَدْلِيَّة بها يكون للمرء ما يستحقه بالسنة. والجور ضده». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51). ويكرر ابن سينا هذا الحد للبر، في مكان آخر وبكلام مماثل، فيقول: «البر فضيلة عادلة تقسم لكل ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة. والجور رذيلة يكون بها المرء آخذاً ما ليس له بحسب تقدير الشريعة». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). ومعروف أن هذا الأخذ الذي يعني بالبر فضيلة العدالة مستقى من أرسطو الذي يقول: «البر فضيلة عادلة يكون بها لكل امرئ من الناس ما يستحق وبقدر ما تأمر به السنة، والجور هو الذي يأخذ به المرء الغريبة التي ليست له في السنة». (أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 39). هنا يستدعى تعريف الفضيلة، فهذه «قوة جلالة للخيرات الحقيقية والمظنونة» فاعلة للعظائم في كل وجه، ونحو كل شيء». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51؛ عينه، «كتاب الخطابة»، ص 84، أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 38). وجبت انها كذلك فإن جعل سلوك مبروراً يقضي يجعله عادلاً، وساعياً الى إقامة العدل؛ بل ومحققاً للفضائل. (ابن سينا، «رسالة البر والإثم»).

وكذلك فإن التمتع بفضيلة البر، حيث يكون سلوكنا

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق ع. بدوي، الكويت ولبنان، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1959.
- ابن سينا، رسالة البر واللام، نشرة ع. زيعور، مجلة العرفان، بيروت، ك 2 وشباط، 1970.
- ابن سينا، كتاب الخطابة، منطق الشفاء - 8، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريتوريكا، نشرة محمد سليم سالم، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء، الطبعة رقم 6، القاهرة، تحقيق قنواقي وزايد، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة الفرنسية بقلم Dufour، باريس 1932، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، 1959.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخس...، الكتاب الخامس، انظر ترجمته العربية القديمة، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- افلاطون، الجمهورية...، ما يتعلق بـ: العدالة والفضائل الاساسية الرابع.
- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فريد، عزيز، الأمراض النفسية العصابية، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1964.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، بيروت، دار مكتبة التربة، تصوير للطبعة المصرية، الباي الخليلي، بلا تاريخ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.

علي زيعور

بُرْهَان

Démonstration Demonstration Beweis

لفظ فارسي معرَّب وأصله بران أي اقطع ذاك. ويقصد به قطع حجة الخصم، وقد يطلق على الحجة ذاتها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يخصونه بمجمة أن مقدماته يقينية. ولهذا يسمى «العمدة»، أي ما يعتمد عليه من أنواع القياسات لتركيبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافياً

في اكتساب العلوم التصديقية». (إيساغوجي في المنطق، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، 1327 هـ، ص 156).

وللبرهان عند أرسطو تعريف أول ظاهري بالعلّة الغائية هو أنه «قياس منتج للعلم»، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية. وتعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه، وإن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان. والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة جوهريّة فنصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه.

ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية. والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولًا موضوعية» ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصير عليها إلى أن تتبين له في علم آخر. فحينئذ تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلّة يسمى البرهان «برهان لِمَ» يفيد علّة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلّة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل. وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلّة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطلًا اندمالًا من سواها، وكبراهين علوم الموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلًا.

وشبيه هذا القول الأرسطي تعريف الجرجاني للبرهان بأنه «القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علّة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضًا فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محوم فهذا محوم. فتحتمل الاخلاط كما أنه علّة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علّة لثبوت الحمى في الخارج وإن لم يكن كذلك، بل لا يكون علّة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان، كقولنا هذا محوم وكل محوم

الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة؛
وانه بالتالي يتميز من القياس» (ص 11). ويفسر بوانكيري
هذا التمايز بقوله إن البرهان الرياضي يقوم على أساس للبرهان
الراجع Raisonement par récurrence ويصاغ على النحو
التالي:

إذا فرضنا أن خاصية ما صادقة بالنسبة الى العدد م، فإنه
ينتج عنه أنها صادقة أيضاً بالنسبة الى م + 1 أيأ ما كانت م.
وإذا كان، من ناحية أخرى أننا نعرف، بالبرهان انها صادقة
بالنسبة الى عدد معلوم ع، فإنها صادقة بالنسبة الى كل الاعداد
ابتداء من ع، اذ يمكن أن نثبت بها من ع الى ع + 1، ثم الى
(ع + 1) + 1، وهكذا الى غير نهاية.

ومعنى ذلك ان البرهان الراجع يتضمن أقيسة شرطية، اذ
يمكن أن يصاغ كذلك على النحو التالي:

الخاصة صادقة بالنسبة الى العدد 1.

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 1 فانها صادقة بالنسبة
الى 2.

∴ هي صادقة بالنسبة الى 2

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 2، فانها صادقة بالنسبة
الى 3

∴ هي صادقة بالنسبة الى 3، وهكذا.

مراد وهبه

بَعَثْ

Résurrection Resurrection Wiederauferstehung

اصطلاح البعث اصطلاح ديني في الأساس ونجده لدى
مختلف الشعوب التي تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء
المصريين. واتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالإضافة الى مدلوله
الديني لدى الإسلاميين خاصة. وللبعث بشكل عام معنيان:
البعث في الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى الإنس والجن
ليدعوهم الى طريق الحق، وشرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة
وقيل الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة.

والمعنى الثاني نجده في علم الكلام والفلسفة ويطلق على الحشر
والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality خاصة لدى
ابن رشد؛ يقول التهانوي: البعث في العرف هو والحشر والمعاد

متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط. فالحمى وان كانت علة
لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا أنها ليست علة له في
الخارج، بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة
الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني».

ويفصل ابن سينا القول في برهان الم وبرهان الآن، يقول:
« اما برهان اللم فهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتاع طرفي
النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته ان
تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك
علة اجتاع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم أن الامر لم هو في
نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة
وعلة لوجود النتيجة لأنه علة للحد الاكبر إما على الاطلاق
كقولك هذه الخشبة مثلاً احالها شيء قوي الحرارة وكل شيء
أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق - فهذه الخشبة محترقة، وإما
لا على الاطلاق بل علة لوجوده للأصغر مثل أن يكون الحد
الأوسط نوعاً ما وله جنس أو فصل أو خاصية فنحمل ذلك
الحد عليه أولاً ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك كل شكل
متساوي الساقين فهو مثلث وكل مثلث فإن زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين».

وأما برهان الآن فهو الذي انما يعطيك علة اجتاع طرفي
النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد أن القول لم يجب التصديق
به ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك لأن الحد
الاوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه ولا علة لوجود
الحد الاكبر في الاصغر وربما كان معلولاً له كقولنا هذه الخشبة
محترقة فإذاً قد أحالها شيء حار والاحتراق معلول لوجود الحد
الأكبر في الصغر» (« النجاة »، ص 66، 67).

والبرهان، بهذا المعنى، هو شكل من أشكال القياس لأنه
يعتمد على وجود حد أوسط. ولهذا يرى أرسطو أن القضية
المباشرة لا تقبل البرهان لأنها خالية من حد أوسط. ولكن
المناطق الحديثة يميزون بين البرهان والقياس، ويقصدون
البرهان الرياضي.

في كتاب بوانكيري « العلم والفرض »، فصل خاص عن
طبيعة البرهان الرياضي (ص 9 - 28). يقول: « ان القياس لا
يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره؛ فإذا كان كل
شيء يجب أن يخرج من مبدأ الهوية، فيجب أن يكون في الوسع
رده اليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن اضافة أي
شيء الى المعطيات التي تقدمها له؛ وهذه المعطيات تنحل الى
بعض من البدييات، وليس للمرء أن يجد شيئاً آخر غيرها في
النتائج. فإذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب

الأعراف: 103، يونس: 74، 75، الإسراء: 5، الفرقان: 51)، وأيضاً في لفظ «نبعث» وذكرت ثلاث مرات في آيات: (النحل: 84، 89، والإسراء: 15).

ب - إتخذ معنى المعاد والحشر في «بعثنا» قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا» (يس: 52)، «بعثناكم»، «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون» (البقرة: 56)، «بعثناهم» (الكهف: 19، 12)، و«بعثه» «فأما الله مائة عام ثم بعثه» (البقرة: 259)، «يبعثهم» «والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام: 36).

ج - وهناك معان أخرى إتخذها اللفظ بالإضافة الى ما سبق مثل إرسال ليس الرسل أو البشر، ولكن إرسال (بعث) العذاب كما في قوله: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» (الأنعام: 65).

وممكن أن يكون البعث من البشر أيضاً وليس من الله فقط مثل: «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها» (النساء: 35). والشخص الوحيد الذي اقترن به البعث اسماً هو المسيح (سورة مريم: 33، 15). وقد حدد البعث بيوم القيامة كما في سورة المؤمنون: 16. «ثم انكم يوم القيامة تبعثون».

د - انكار البعث: كما نجد في لفظ (مبعوثون) وذكرت سبع مرات على الوجه التالي: «ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين» (هود: 7)، «وقالوا أنذا كنا عظاماً ورفاتاً اننا لمبعوثون خلقاً جديداً» (الإسراء: 98، 49)، المؤمنون: 82، الصافات: 16، الواقعة: 47، المطففين: 4)، وأيضاً نجد نفس المعنى في لفظ مبعوثين «وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين» (الأنعام: 29، المؤمنون: 37).

ثالثاً - البعث في الفلسفة:

البعث في الفلسفة وعلم الكلام هو المعاد والحشر ويغلب لفظ المعاد عند المتكلمين والفلاسفة للدلالة على المقصود. وأوفى دراسة لهذا الموضوع نجدها لدى ابن سينا في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» يقول في ماهية المعاد، (أول فصول الرسالة). «أما المعاد في لغة العرب فمشقت من العود وحقيقته عودة الشيء الى ما كان عليه وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه قبانيه، فعاد اليه ثم نقل الى الحالة الأولى». ويبدو ان هناك اختلافات عديدة بين الفلاسفة حول هذا الموضوع، يقول التهانوي: «ثم انهم اختلفوا في أن الحشر ايجاد بعد الفناء بأن

ألفاظ مترادفة ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح الى أبدانها.

أولاً - البعث عند قدماء المصريين:

يرتبط البعث عند قدماء المصريين بعقيدتهم العامة وایمانهم الديني بالحياة الأخرى. وهذا المفهوم يعرف خطأ بالخلود. (فالجسم الذي لا حراك فيه يجب أن تعاد اليه الحياة وتعاد اليه القدرة على استخدام أعضائه وحواسه). وهذا البعث يمكن أن يكون فعل إله أو إلهة يحملان له الود كما يحدث عندما تقدم له إزيس أو حورس، أو يخاطب الكاهن الميت ويؤكد له أن إلهة السماء ستقيمه: «إنها ستضع رأسك في مكانها لأجلك. انها تجمع عظامك لأجلك وترجد أعضائك لأجلك وتحضر قلبك الى داخل جسمك لأجلك». ويقول برستيد في كتابه «تطور الفكر الديني في مصر القديمة»... «... وهذا الوصف كان يعود [الميت] الى الوجود كشخص يملك كل المواهب التي يمكن أن تعاونه على العيش والبقاء في حياة آخرة. وعلى ذلك فإنه غير صحيح أن ينسب الى المصريين اعتقاد بخلود الروح بفسر تفسيراً جازماً على انه عدم القابلية للفناء أو التحدث عن آرائه في الخلود.

ثانياً - مفهوم البعث في القرآن:

يتخذ لفظ البعث في القرآن معاني متعددة وذلك حسب سياقه في كل آية من الآيات. ويمكن تحديد دلالة المصطلح من خلال تحليل احصائي لمضمونه وذلك على الوجه التالي: ذكر لفظ «بعث» بمشتقاته المختلفة في القرآن حوالي 67 مرة واتخذ 26 شكلاً هي: بعث، بعثنا، مبعوثون. وذكرت كل منها سبع مرات، وبعثون ثماني مرات، وبعث ست مرات. وكل من بعث وبعثهم، ابعث، والبعث ثلاث مرات. وكل من بعثناهم، فابعثوا، مبعوثين مرتين، ثم كل من بعثنا، بعثناكم، بعثه، يبعثك يبعثكم، يبعثين، وانبعث، لتبعثن، تبعثون، وبعث، يبعثوا، بعثكم، انبعثهم مرة واحدة. ومن تحليل مضمون هذا اللفظ يتضح الآتي:

أ - إتخذ اللفظ معنى الإرسال:

«بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين» (البقرة: 213). وجاء لفظ الإرسال في ألفاظ «بعث» وذكرت سبع مرات في: (البقرة: 213، 247، آل عمران: 164، المائدة: 31، الإسراء: 41، الجمعة: 2)، ولفظ «بعثنا» وذكر سبع مرات «ولقد بعثنا من كل أمة رسولاً» (النحل: 36)، وفي آيات: (المائدة: 12،

بقاء - فناء

Subsistence-Anéantissement

Subsist-Annihilation

Verbleib-Vernichtung

من اصطلاحات الصوفية المسلمين التي شاع استخدامها منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين. وهم يشيرون بها الى حالين متقابلين من أحوال السلوك الى الله التي تتعاقب على نفس السالك. ويعني الفناء عندهم من الناحية الأخلاقية سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك، ويعقبه البقاء، أي تحقيقه بالأوصاف الحميدة. ويعني الفناء من الناحية النفسية غيبة الإنسان عن شعوره بذاته أو بشيء من لوزامها، وعن المخلوقات في هذا العالم، لفترة مؤقتة، يعود بعدها الى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالحلق، ولذلك يقول الصوفية إن السالك «فني عن الخلق وبقي بالحق»، ولا يتضمن ذلك عندهم الفناء الحقيقي للخلق، يقول القشيري: «وإذا قيل فني (أي السالك) عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر». ومن معاني الفناء فناء السالك عن ارادته وبقائه بإرادة الله، وقد يطلق على هذا الفناء «الفناء عن ارادة السوى»، وقد يقال إن السالك ترك مراده لمراد الحق منه. ومن معاني الفناء أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار أو ما سوى الله، ويعرف بـ «الفناء عن شهود السوى»، وقد يفني السالك عن هذا الفناء نفسه لاستغراقه تماماً في وجود الحق. وهناك بعد هذا فناء يطلق عليه ابن القيم في «مدارج السالكين»، «الفناء عن وجود السوى» لا يثبت فيه الصوفي غير وجود واحد، فيرى أن وجود العالم هو عين وجود الله، ويقول إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما تم غير، وهو يخرج بصاحبه عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وتجربة الفناء ملازمة لجميع صور التصوف في الديانات والحضارات الأخرى، كما هو الشأن في النرقانا البوذية التي تشبه حال الفناء، وفي تراث الفيدا للديانة البرهمنية التي تنحو نحو وحدة الوجود، وفي التصوف المسيحي عند صوفية مثل القديسة تريزا ويوحنا الصليبي وإيكيهارت. وقد يرجع هذا التشابه الى أن النفس الإنسانية واحدة فإذا خضعت لتجربة واحدة فإنها تصل الى نتائج متشابهة.

أبو الوفا التفتازاني

يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها أو جمع التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف. ويدل على ذلك الآية 7 من سورة سبأ في قوله تعالى ﴿إذا مرزقم كل مرزق انكم لفي خلق جديد﴾ ويضيف قوله: «والحق لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا أو اثباتًا، هذا عمن يقول بحشر الأجساد أو حشر الأرواح أما المنكر لحشر الأجساد فيقول بالمعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنيتها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضلها النفسية». ويمكن بيان خمسة اتجاهات في مسألة المعاد هي:

- 1 - القول بالمعاد الجسماني فقط وهو اتجاه المتكلمين.
 - 2 - القول بالمعاد الروحاني فقط وهو موقف الفلاسفة كابن رشد.
 - 3 - القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً وهو الموقف الإسلامي ويدافع عنه الغزالي والرازي ضد ابن سينا القائل بالاتجاه الثاني.
 - 4 - اتجاه الطبيعيين في انكار المعاد.
 - 5 - الشك أو الإنكار وهو التوقف عن الحكم في هذه الأمور وهذا موقف جالينوس.
- ويقدم الفلاسفة كثيراً من الأدلة العقلية بالإضافة لما جاء في القرآن لإثبات ضرورة البعث والمعاد. فالحشر ضرورة للنواب والعقاب (الرازي: «معالم أصول الدين»). ثانياً المعاد والبعث ضروري لتحقيق الأماني (فلما ثبت أن الحيوان إنما خلق لأجل اللذة والراحة وتثبت أن المقصود غير حاصل في هذا العالم وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهو الدار الأخرى). وينبغي القول أن هذه الأدلة تقوم على الامكان والجواز وأن الله قادر على كل شيء، وقادر على إعادة الأجسام التي خلقها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي.
- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة والعاشر.
- ابن سينا، كتاب النجاة.
- برستيد، هنري، تطور الفكر والدين في مصر القديمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، 2.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.
- المعجم المفسر لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة.

أحمد عبد الحليم عطية -

Structure Structure Struktur

على الرغم من شيوع كلمة البنية ومفهوم البنية، فإن تعريفها أو إدراجها في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا. فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات. أما البنية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك الى اتساع مفهوم البنية، كما يعود الى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنية التي تمتد من حدود المثالية الى حدود المادية. وقد انعكس هذا الاختلاف على تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف جان بياجيه مختلفاً عن تعريف كلود ليفي شتروس، وتعريف رولان بارت مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان. مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة. إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، ان البنية ليست وجوداً عيانياً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، كما أن ربط مفهوم البنية بمفهوم الوحدة يعني أولاً ان البنية بناء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته إلى أي عنصر خارجي، وبسبب هذه الاستقلالية تنزع البنية الى الثبات والاستقرار، كما تم تحولاتها بدون الحاجة الى أي عنصر خارجي، وبدون أن تخرج عن قوانين البنية الداخلية. ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي الى تحولات في باقي العناصر الأخرى. ان ارتباط العنصر بكلية العناصر الأخرى يجعله خاضعاً للكل الذي يقوم فيه، ويعطي مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية، وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها الا اذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول،

والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلا بزمانها الخاص.

انطلاقاً من هذا المفهوم، قام أصحاب المنهج البنيوي بدراسات تطبيقية في مجالات عدة مثل الانثروبولوجيا والأدب وعلم النفس والفلسفة، بل استطاع هذا المنهج أن يترك آثاراً واضحة على كل أجناس الدراسات، معتمداً بذلك على رموزه الكبيرة مثل ياكسون وشتروس ولاكان. بل امتدت هذه الآثار أحياناً الى الفكر الماركسي، وخاصة في أعمال آلتوسر ومدرسته، وهكذا أصبحت البنية إحدى أهم دعائم الفكر الاوروي المعاصر، محققة ضجة لم يكن يحلم بها مؤسسها الاول فرديناند دي سوسر 1857 - 1913. واذا كانت البنية ترى في سوسر، مؤسسها الاول، فإن مفهوم البنية قد وجد قبلاً في كتابات جان جاك روسو وماركس وفرويد وغيرهم. لكنه لم يصبح أداة للتحليل وقاعدة لمنهج نظري معين الا بعد عام 1928، حيث بدأ تشكل الحركة البنيوية. لقد عمل سوسر على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام، على اعتبار أن اللغة نظام اجتماعي مستقل عن الأفراد، في حين أن الكلام هو الاستعمال الفردي أو الاجتماعي لهذا النظام، ورأى ان اللغة نسق منظم من العلامات، على اعتبار أن العلامة هي اتحاد صورة صوتية معينة مع تصور ذهني، حيث تكون الصورة هي «الدال» الذي يقوم في «النظام المادي»، ويكون التصور هو «المدلول» الذي يندرج في «النظام الذهني»، فالعلامة في تعريفها هي الوحدة الناتجة عن تكافل «الدال» و«المدلول». وانطلاقاً من هذا، مايز سوسر بين اللغة الداخلية واللغة الخارجية، حيث تعبر الاولى عن العلاقات المحيطة للغة أو عن العلاقات الداخلية لها، في حين تشير اللغة الخارجية الى العلاقات القائمة بين اللغة والحقول الخارجية المؤثرة عليها. وأعطى سوسر في هذا التمييز الاولوية الى اللغة الداخلية، فالمهم في حقل اللغة، هو تنظيمها الداخلي، أي قواعدها الداخلية، لا تاريخها، إذ إن اعطاء الاولوية الى اللغة الخارجية، يؤدي الى دراسة اللغة من خارجها، وإلى إرجاعها الى علوم أخرى كالتاريخ أو علم النفس أو علم الاجتماع. لقد قصد سوسر من هذا التحديد اقامة علم مستقل للغة لا يخضع الى الافتراضات الفلسفية أو الاجتماعية، بل يماثل في استقلاله العلوم الطبيعية التي تقيم العلم من داخله، بعد أن تدرس وحداته الخاصة بمعزل عن أي افتراضات فلسفية. اعتماداً على هذا المنهج أكد سوسر على مفهوم «النسق» أو «النظام» الذي يتكشف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات، الأمر الذي جعله يمايز بين «الزمن التواقي» و«الزمن التساهلي»، أي بين

في تشكيلها كـ معرفة الا الى المجموع العلمي الذي ظهرت في حقله. ان فوكو يالغائه لمفهوم التاريخ يجعل من حركة العلوم حركة غير واعية، ولها استقلال المطلق عن كل قصد إنساني، فهي تتحدد فقط بقواعدها الخاصة بها والتي ترفض أي دور للفاعل الانساني.

وبالإضافة الى شتروس وفوكو ظهر جاك لاسان الذي اعتمد مفهوم البنية في حقل التحليل النفسي، ودعا الى العودة الى فرويد، معتبراً أن اللاشعور هو بنية شبيهة ببنية اللغة، وأن من شأن اللاشعور أن يؤدي عمله الوظيفي على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوي، وبذلك يصبح البعد اللغوي هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسي كله، كما يصبح «الكلام» هو التعبير الحقيقي عن الذات الانسانية.

لقد استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث إيجابية في كثير من العلوم، إلا أن الفصل بين البنية والتاريخ، وبين البنية وتحديداتها الاجتماعية، قصر إيجابية البنيوية على بُعد واحد، فهي تطمح الى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي الى حقل العقلانية الكاملة، لكن هذه العقلانية عادت فالتقت بالمشالبة حين جعلت من البنية «جوهاً» لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية، وحين أغلقت فضاء البنية، وجعلته مكتفياً بذاته، أي ألغت منه مفهوم التناقض.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر.
- دراسات أدبية في النظرية والتطبيق، مؤلف جماعي، مطبوعات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1979.
- فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الادبي، مكتبة الانجلو المصرية، 1978.

- Barthes, R., Essais critiques, Seuil, 1964.
- Barthes, R., Sur Racine, Seuil, 1963.
- De Saussure, F., Cours de linguistique générale, Payot, 1955.
- Strauss, Claude Levi, Antropologie structurale, Plon, 1958.
- Strauss, Claude Levi, Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967.
- Structuralism, Edited and Introduced by, Michael Lane, Jonathan cape, London, 1970.
- Wellmann, R., Structure and Society in Literary History, L.W., London, 1977.

فصل دراج

«التزامن» و«التعاقب»، إذ إن مفهوم «التزامن» يرى العلاقات في زمانها الحاضر، وذلك على عكس مفهوم «التتابع» الذي يدرس العلاقات في حركة تكوّنها وتغيرها خلال الزمان. واستناداً الى سوسير قام ليفي شتروس بتطبيق مبادئ علم اللغة على الظواهر الثقافية، واعتبر أن المنهج البنيوي يمكن أن يلعب دوراً في العلوم الاجتماعية يماثل الدور الذي لعبته الفيزياء النووية في تطوير الفيزياء النيوتنية، ودرس على ضوء هذا المنهج علاقات الأبوة في القبائل البدائية، مبيّناً ان مفهوم الابوة هو جملة عناصر ذات معنى قائمة في نظام من العلاقات. وإذا كان سوسير قد رأى في العلامة اللغوية وحدة بين «الدال» و«المدلول»، فإن شتروس رأى بدوره في كل ظاهرة ثقافية علامة معينة قائمة على وحدة «الدال»، و«المدلول» أيضاً، فعمل على دراسة هذه الظواهر وتحليلها وتصنيفها وانتاج النموذج النظري المعبر عنها، بل عمل على اقامة الصياغة الرياضية الدائمة لها. وفي إرجاع الظواهر الثقافية الى نموذجها المجرد يتكشف نهج شتروس الذي يدرس العلاقات العيانية كي يصل الى بنيتها اللاشعورية، الامر الذي يستدعي عملية معرفة تنقل العياني الى المجرد، فحقيقة الشيء لا توجد في ظاهره، بل في بنائه النظري، الذي أنتجته المعرفة العلمية، القادرة على النفاذ الى العلاقات البنيوية الداخلية التي تحدد الشيء وتعرّفه. وفي هذه الحال تتراجع المضامين المباشرة المرتبطة بالأشياء، لتحل مكانها الوظيفة الرمزية القائمة في بنية ذات خصائص ثابتة. ان اختلاف المضامين لا يعني اختلاف الوظيفة الرمزية اذ يمكن ان تقوم الوظيفة الرمزية في عدة ظواهر مختلفة المضامين.

وكما استند شتروس على سوسير، قام ميشيل فوكو أيضاً، صاحب «أثریات المعرفة» و«الكلمات والأشياء» باستعادة مفهوم البنية، ليدرس تاريخ المعرفة، بعد أن حذف من مفهوم التاريخ كل مظهر من مظاهر التتابع والاستمرار، لأن دراسة المعرفة بنيوياً، لا تستقيم في تابعها التاريخي، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارنة، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني، بل تتم هذه الدراسة وفقاً لقواعد «المقال» أو لقواعد البنية الخفية القائمة في تاريخ العلوم، وهي قواعد لا تعتمد على ذات فردية، أو ذات جماعية، فهذه القواعد تكمن في خصائص البنية الداخلية لكل علم، ومعنى ذلك أن تطور العلوم لا يتحقق في إطار تراكم المعرفة المحدد تاريخياً، إنما يتحقق بانقلاب حاسم داخل العلوم ذاتها. أو بشكل أدق، يتحقق بانقلاب حاسم داخل المعرفة القائمة في زمن معين، لأن معرفة أي عصر من وجهة نظر البنية هي معرفة مكتفية بذاتها ولذاتها فهي لا تدب

**Splendeur
Magnificence
Bewunderung**

البهاء هو الجمال المشع، ذو الوجود المتعالي. وبعبارة أخرى «البهاء هو الجمال المطلق. جمال المطلق اولا، ثم جمال خارق في الطبيعة وبعض الآثار البشرية فنية كانت أم أفعلاً، يبرز المطلق من خلالها.

يتضمن الشعور بالبهاء حدسين. أولها حدس غير متساوق بالمتناهي. إذ إن تمثل قوة لامتناهية يولد لدى الانسان شعوراً بالانسحاق. ومن هنا ينبع حدس الجلال. أما الحدس الثاني فهو الحدس المتساوق بالمتناهي، ومنه يولد حدس الجبال.

يجمع البهاء بين هذين الحدسين المتناقضين فهو يُدخل في المتناهي لا تساوق اللامتناهي ويخلع عليه صورة مهيبة وفي الوقت نفسه يدخل في اللامتناهي تساوق المتناهي ويلبسه شكلاً

عضوياً وشاملاً، هو الشكل الإلهي.

البهاء الطبيعي البشري والفني رمز البهاء الإلهي. يفرّق الأفلاطوني المسيحي ديونيزيوس بين الجمال الطبيعي والجمال المتعالي، ويؤكد أن الاشياء المرئية هي صور للاشياء غير المرئية (في «الرسالة العاشرة»). فيطلق على الله اسمي: الجمال الجوهري المتعالي والجمال المطلق (في «الأسماء الإلهية»، فصل 4، 7). ويذهب نيقولا دي كوزا الى وصف وجه الرب بصفة «الجمال بعينه» يقول: «وجه الرب هو الجمال المطلق نفسه والشكل الذي منه تستمد جميع الاشكال الجميلة وجودها» (في «رؤية الله»، فصل 6).

ومعنى ذلك أن البهاء لا يمكن الحدس به ما لم يكن هنالك معرفة متدرجة وصف افلاطون مراحلها في «المأدبة». فعلى الانسان أن يصعد من الجمال الحسي الى جمال النفس، ثم ان يتخطى جمال النفس ليواجه الجمال المطلق وأمام البهاء تشعر النفس بغبطة صوفية.

جاد حاتم

تأليف - توليف

Compositon-Synthèse
Composition-Synthesis
Verfassen-Synthese

ألف الشيء تأليفاً وتوليفاً إذا وصل بعضه ببعض. و« منه تأليف الكتب » يقول ابن منظور. ويضيف: وألفت بينهم تأليفاً إذا جمعت بينهم بعد تفرق.

والمعنى الفلسفي العام للتأليف (ونفضل صيغة التوليف) لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل ينطلق منه ويضيف إليه.

فالرجائي في « التعريفات » يفرق التأليف عن الترتيب فيقول « هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أهم من الترتيب ». لأن الترتيب عنده « في الاصطلاح » هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث تشكل وحدة ويكون لبعض أجزائها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر.

هذا المعنى العام يتخصص حسب الاستعمال الفلسفي فيعني:
1) اتحاد الأطروحة والأطروحة النقيض في معنى جديد أو قضية جديدة معبراً عن وحدة أو أن أعلى كما في الثالوث المشهور: الأطروحة - الأطروحة النقيض - التوليف. ورسومها الهيغلي: +، -، - وهي عند هيغل قانون التطور بأسره.

2) أما كانط فيطلقه على فعل ربط مختلف التمثلات وتمثل كثرتها بموجب معرفة واحدة. ويتم هذا التوحيد في ضوء الأفهوم بموجب مبدأ من مبادئ التجربة (راجع مصطلح مفهوم).

3) ويعني في المنهج سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيداً أو تلزم عنها

بالضرورة. أو هو، بعامه، الصعود من التفاصيل إلى المجموع. وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الهبوط من الكل إلى الأجزاء. والتحليل والتوليف يؤلفان في هذا المعنى التعليل البرهاني. ولذا أمكن لهيغل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلياً وتوليفياً في آن معاً، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتباراً من ديكارت، الذي يفهم بالتوليف: « الإبتداء بالمواضيع الأكثر بساطة والأسهل على المعرفة للصعود رويداً رويداً كما بدرجات نحو معرفة المواضيع الأكثر تعقيداً ». ولما كان الانطلاق من البسيط يعني الانطلاق من اليقيني اعتبر المنهج التوليفي المنهج البرهاني الكشفي الفلسفي بامتياز، فلم يتردد سينوزا من كتابة الميتافيزيقا مبرهنة على الطريقة الهندسية؛ واعتبر المنهج التحليلي في المقابل منهج عرض النتائج التي تم التوصل إليها أي منهجاً تربوياً.

4) ويتصل بهذه المعاني ما سمي في الفلسفة الحديثة بالقضايا التوليفية في مقابل القضايا التحليلية. فابتداءً من لوك تعتبر توليفية كل قضية تحمل على حامل ما محولاً مغايراً له أي غير نابع من تعريفه بالذات كما في قولنا مثلاً: « الأجسام (هي) ذات وزن ». فالمحمول (ذات وزن) غير متضمن في الحامل (الأجسام) ونحتاج إلى شيء آخر غير تحليل الكلمات ومبدأ عدم التناقض لإمكان قول مثل هذه القضية (رآه بعضهم في التجربة ورآه البعض الآخر في قدرات الذات العارفة).

وهذا ما يقابل القضية التحليلية التي مثالها: « المربع (هو) شكل ذو أربعة أضلاع ». فواضح أن الحكم لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً ولا يفعل إلا أن يوضح تصورنا للحامل. 5) وأخلص إلى أن مصطلح التوليف، يشتمل معاً على معاني الجمع وتوحيد المتنافر، والإرتقاء. ولذا فضلت على اللفظ العربي القديم « التأليف » لغبة معناه اللغوي الشائع « تأليف الكتب » أو سواها عليه، كما فضلت على اللفظ الشائع

« التركيب » ومشتقاته بالنظر إلى غياب تلك المعاني المذكورة عن اللفظ هذا، بالإضافة إلى تضمنه معاني ليست في التوليف كمثل: تركيب الجملة والتركيب الداخلي... الخ.

موسى وهبه

تأمل

Contemplation-Méditation
Contemplation-Meditation
Kontemplation-Meditation

تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفي واحد أو بمنهج واضح المعالم، فهذا ديكرت ينتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه « مقال عن المنهج » ليعود فيطلق على طريقتيه في الشكل المنهجي اسم « تأملات في الفلسفة الأولى »، وهذا هوسرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علماً متشدداً يطلق على أحد أهم كتبه اسم « تأملات ديكرتية »، وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الافلات منه رغم كل التقدم العلمي وتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم.

والتأمل ليس وفقاً على فلسفة حضارة دون أخرى، ولا هو بوقوف على التجربة الفلسفية وحدها، بل إنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على اتساع رقعته، وللتجربة الانسانية في شتى مبادئها الفنية والأدبية والدينية، فمن الرثاقنا البوذية إلى الوجد الصوفي إلى تجربة نشوة الخلق الفني، إلى سعادة اتصال المتوحد، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطيني والديكرتي، إلى الديالكتيك الهيجلي إلى سماع نداء الأنا العميقة، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضوعية تحت تصرف الانسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده.

كان لا بد من مثل هذا الايضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفي مما سيتيح لنا إحاطة، ولو جزئية، بهذا المفهوم الواسع. نقطة انطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملي من الحياة والطبيعة بالموقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدهما، ثم بعد ذلك سترى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل، إلا أن الفلسفة التأملية هوجت من أكثر من جهة وهذا ما ستراه بإيجاز قبل أن نتفحص الحل الذي نقترحه.

١ - تحديد التأمل: لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ

« ثيوريا » للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المفارقة والمبادئ الأولى، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي - النظري المحض - للعلل الأولى وللمبادئ الأولى، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغير القائم في عالم الكون والفساد، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندحاش إلى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة، وهنا ينتفي دور الحواس؛ إذ إنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمح إليه، ويأتي دور التأمل، دور النظر العقلي في مواضع لا يمكن أن تخضع للحواس.

حين حدد أرسطو الفلسفة - أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا - بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتمشي مع قوانينها، وبأن العقل قادر عن طريق التأمل - النظر المحض - على إدراك ماهية هذه الطبيعة، وهو لا ينبغي من هذا الإدراك أية منفعة مادية، وبالتالي فإن الفلسفة - كنظر عقلي - لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للانسان قد أُنشِبت. العقل هنا - كنظر وتأمل - لا يهدف إلى شيء خارج المعرفة ذاتها، خارج طموح الانسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعتره أمام ظواهر الطبيعة. والنظر هنا لا علاقة له بالنظرية بمفهومها العلمي لأن النظرية العلمية بحاجة إلى براهين توسّعها، أو إلى تجربة علمية تقم البرهان على صحتها، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن - بسبب موضوعه نفسه - أن يمر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد.

يتناول التأمل إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانط في كتابه « نقد العقل المحض » ولكن في سياق مختلف تماماً؛ إذ كان همّ الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة إلا إلى متناقضات Antinomies. يقول كانط بأن المعرفة النظرية هي معرفة - تأملية كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصل إليها؛ بمعنى أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة وما لا يمكن أن يكون تجربة لها.

غير أن مثل هذا القول قد يحمل إبهاماً أو غموضاً، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام، فالتفكير

كانط أن يغلقه إلى الأبد في وجه الفلسفة بتقده للعقل المحض فتحه هيجل من جديد أمام التأمل في كتابه «علم المنطق». فالمنطق الهيجلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والاستقراء والقياس وغيرها من البراهين، بل هو يحاول، من وصف الجسد القائم، النفاذ إلى طريقة سيرورة الانسانية وتحلي الروح في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع، هو ثمرة التأمل، وهو أقرب إلى الحدس المباشرة للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة، والتي كان هيجل يعتبرها مسؤولة عن انحطاط الفلسفة وتدهورها. (راجع مقدمة «مبادئ فلسفة الحق»).

إذا كان التأمل يتعارض مع التجريبي أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمرور عبر امتحان التجربة، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين أي أنها تتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسس Action-praxis) فالفضائل تحتاج إلى مجتمع تمارس من خلاله، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتعمقها. وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبني علماً من أجل العلم، ولا يلتفت إلى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية. بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفي بقي أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة.

2 - التأمل والموقف من الحياة والطبيعة: يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المتشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم، ويتخذ من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحض، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الانسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعة، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزلة السعادة الفردية.

أ) التأمل والحياة العملية: لقد ميز أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشارك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا همّ له إلا أن يفكر في ذاته. تحت تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من «المجموعة اللاهوتية» حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل Prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة. فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية

أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للخضوع لامتحان التجربة. هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأنواعه، في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجلي كنهه الأخير، ومعناه الأعظم، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند اظهار المعنى الخفي والأعمق للفرض. ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستوفيفسكي في روايته «الشياطين» مثلاً على ذلك، إذ نسمع كيريلوف يقول: «حين كنت في العاشرة من عمري كنت في الشتاء أغمض عيني وأنصت ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس ثم أفتح عيني ولا أصدق الواقع. ما كنت قد رأيته كان في غاية الجمال... الورقة خمر... كل شيء حسن... كل شيء خير... الانسان تعيس لأنه لا يعرف أنه سعيد... الناس ليسوا خيّرين لأنهم لا يعرفون أنهم خيرون، وحين يدركون أنهم خيرون يصبحون جميعاً، حتى آخر واحد منهم، خيّر». التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادية، كتجربة ورقة خضراء بصلوعها، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعظم لبؤس الانسان.

يظل أفلاطون، في «الجمهورية»، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل، فالجدول القائم على الفرضيات ينتقل صعوداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لا فرضية وراءها، التفكير (ديانويا Réflexion-Dianola) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة والحوار، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جمالاً في ذاته مثلاً، ثم ينتقل إلى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل إلى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها. الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية، تلك التي تفسر ولا تفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود. إنها فكرة الخير، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزيس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخطى مجرد التفكير ليدرك بلمحة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلّة الأولى للكون. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن كل فلسفة هيجل كانت فلسفة تأملية Spéculative، فما حاول

الفلسفة التي عُدَّت خادمة له. ويمكننا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفى سنة 1274 م، «مسار الفكر نحو الله» خير ممثل لهذا الموقف، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره، وبذلك بقي أميناً للتراث الأوغسطيني الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت. في كتاب «المسار» هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو اللامتناهي، وكل المخلوقات في الطبيعة متحدنا عن الفرح الذي ينتظرنا في نهاية السبيل. هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات والموجودات التي نشاهدها بعين حبة الايمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالأثار المتبقية من الله، وكما تدل الأثار على الشعوب التي مرت، كذلك يدل العالم الحسي على الله. كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا إلى الباري. وحين نتأمل هذه الأثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية: كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطق بهذه البراهين، ذلك أن «روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم تكن عمياناً، والمخلوقات والموجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً. إن الأخرس وحده لا يمجّد الله في كل معلولاته والأحق وحده يرفض أن يعترف بالمبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية». وفي المرحلة الثانية تعود النفس إلى ذاتها لتتعمق مما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل الموجودات والأشياء الحسية كظل الله. والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبه، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر.

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونافونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي ينتمي إليها تأثرت بأبحاث ابن الهيثم في البصريات وأعجبت بمنهجته. ومن المرجح أن فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري؛ فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم وهذا ما قاده إلى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجلي أسرارها ليتمكن من إنتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الانسان. ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها «النظارتين»، إذ من الثابت أن النظارات عرفت في زمانه، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية. أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتُجرى التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم

والحياة التأملية. إن التعقل، في نظر الأكويني، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهو يعني بالحياة العملية والممارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والنبه لكل تغيير يطرأ لأخذه في الحسبان حين نريد بلوغ غاية محدودة معينة، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والحذر لتجنب الوقوع في شرك المخادعين، أضف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها، وتحكم العقل أي جملة يستقصي الأمور من شتى جوانبها، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس، إذ إنه قادر على اسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية.

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى، فهذه هي الحكمة بنت التأمل، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاضعاً للحكمة؛ فالتعقل فضيلة سياسية إجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه، التعقل يختص بالأمور الانسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعلة الأولى، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية إلى السعادة في حين أن الحكمة تنظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى، أي أنها تطمح إلى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم.

ب) التأمل والموقف من الطبيعة: هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة: موقف يتأملها بخشوع فيرى فيها الإشارات والرموز والدلالات لما هو أبعد منها؛ وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة؛ أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتخضع لقوانين الحتمية، وعلى العقل اكتشافها. والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للانسان. الفلاسفة اليونانيون نادوا بوجه الإجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها، وكانوا بشكل عام يحتقرون النافع في الحياة العملية. عند العرب نجد الموقف اليوناني وإلى جانبه محاولات جادة لتخليص العلم من الفلسفة للتوصل إلى علم وضعي. ويرى المستشرق روجيه ارنلندز R. Arnaldez أن البيروني توصل إلى مثل هذا العلم، وأن الغرب لو عرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون. لقد ظل الموقف التأملي مسيطراً في الفلسفة الغربية إلى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على

متوافرة، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس، وحتى إن توافرت تظل راکدة لا يعيرها الناس أي اهتمام، وتوافر الإمكانيات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ الهدف، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات.

- حين أكد أفلاطون أن كل معرفة هي تذکر فقد افترض وجود تناسق بين الانسان وعالم المثل وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حوار « فيدرس » حين يقارن النفس بمركبة يجرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول إلى الخير المطلق والتمتع برؤيته. أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها، والنفس التي شاهدت وتمتعت بأكثر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف. ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف الهدف الأخير للحياة، غير أن مثل هذا الهدف لا يدرك بالتفكير المحض، بل بجهدس للمهايات. هناك إذن إمكانية حدس عالم المثل، ومثل هذه الإمكانيات التي يبلغها التأمل متوافرة للفيلسوف أكثر من غيره، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادئ صارمة، إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل « دون عائق يأتيه من العالم الحسي ».

- في الكتاب العاشر من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل، ومثل هذا التأمل هو الإبنة البكر للحكمة، غير أن مثل هذه السعادة ليست في متناول اليد فهي تفترض من جهة أن في ذاتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس). هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس)، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن ندير ظهراً كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصراً في التفكير والتأمل في سكون وراحة مقلدين حياة الإلهة ونحن ما زلنا نعيش في عالم الكون والفساد.

- « في داخل الانسان تكمن الحقيقة » هكذا يقول القديس أوغسطين، وهذا يعني أن الغوص في أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأساها، فحين ننزل إلى داخل ذاتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمي منا، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمي منا، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله، وحين يعرف الانسان ذلك ينسى نفسه وينقطع لله. هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بتعميق الذات نفسها. الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعماق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته. ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كنف النعمة

التجريبي هو الذي يوصلنا إلى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة. العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد. العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفوق كل العلوم لأنه طريق اليقين، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم؛ إذ إنه يوصلنا إلى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف المستقبل والتوصل إلى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة.

نلمس هنا موقفاً نوعياً من الطبيعة إذ إن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل إليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة. وروجر بيكون هنا سباق لديكارت في كتابه « مقال عن المنهج » حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدّم الإنسان في رفاهيته، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الانسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة التي تخدّم أغراضه. فالطبيعة آلة، ومعرفة أسرارها تمكن الانسان من استخدامها لمنفعته.

بقي أن نقول إن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم، فحين كانت فيزياء نيوتن، القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقدسية، تطنى على الفكر الغربي، كان الرومانطيقون الألمان وعلى رأسهم شلنغ في القرن الماضي، يكتبون حول « فلسفة الطبيعة » وهم ليس تفسر الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة، فكانوا أقرب إلى التقليد اليوناني والموقف التأملي. ويمكننا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برغسون الشهير « التطور والخلق » فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتقاء، وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة، أليس بالعكس وجهتي نظر أمام ظاهرة واحدة؟

3 - الافتراضات السابقة للتأمل: التأمل، كمنهج فلسفي قائم على أكثر من فرضية سابقة، تشكل مجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل إلى غايته. وأولى هذه الفرضيات هي أن الانسان قادر، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً، إلى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الانسان، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراك مباشر، في لحظة متميزة، لِكُنْهِ الحقيقة، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانيات معينة غير

ذاته، وهي الديالكتيك الثلاثي لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الانسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف آخر. لو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفي الغوص إلى المعنى الباطني. بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيجل بأن «كل ما هو واقعي فهو عقلائي وكل ما هو عقلائي فهو واقعي»، ذلك أن كل واقع هو حسيلة صنع البشر، وصنع البشر أي مجمل تاريخ الإنسانية يتبع طريقاً عقلائياً، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الناقب.

كان بإمكاننا أن نكمل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التأملية لنوضح الافتراضات التي تقوم عليها، غير أننا شئنا فقط إعطاء بعض النماذج لنؤكد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه يقوم باستمرار على افتراض وجود تناسق بين الحقيقة الأسمى وحياة الانسان، وأن ادراك مثل هذا التناسق لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلائي إذ إنه لا يتأتى إلا بعد جهد عقلي كبير.

4 - نقد الفلسفة التأملية: يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول إنه يأتي أساساً من ثلاث جهات:

(أ) نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكرت في كتابه «مقال عن المنهج»؛ فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تنتج أي مفعول، وبالتالي فلا بد من التخلي عن الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام لتأمل بعيد عن الواقع. والموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا باننتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى ما لا نهاية. الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم؛ بمعنى أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكنيك.

(ب) موقف ينكر أصلاً على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود؛ أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الأشياء في ذاتها، وبالتالي فإنه يغلّق باب التأمل أمام الفلسفة. مثل هذا الموقف يتجلى في كتاب كانط «نقد العقل المحض». هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله

الإلهية، والايان يسير جنباً إلى جنب مع العقل «فالايان يبحث والعقل يجد»، الايمان يضيء الطريق أمام العقل والنعمة تحررنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا. التأمل عند أوغسطين يفترض إذن انقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعماق أعماقنا. غير أن أفعالنا مهما كانت قيمتها لا توصلنا إلى السعادة الأخيرة، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأيننا النعمة الإلهية هبة مجانية تقبنا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولنشكل مدينة الله على الأرض في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية.

- لقد ميز إبن باجة في «رسالة الاتصال» ثلاث درجات للمعرفة: الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعيين حين يأتون بالحد أي أنها درجة العلوم بشكل عام، ثم هناك درجة الذين «يروون الشيء بنفسه» أي أنهم يدركون ماهية الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء؛ ذلك أن إبن باجة يؤكد أن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي، والكمال لا يتم إلا ببلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الإنسانية المتوحدة التي تجعل الفيلسوف يعيش في فرح دائم.

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والمخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تتم إلا بجدس للماهيات، أي بإدراك مباشر فوق عقلائي للأشياء في ذاتها. غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر؛ إذ إنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحهما إبن باجة في «رسالة الوداع»، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفائقة. ذلك أن «الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري»، بدونها نظل خادمين لغيرها وبها. يصبح الانسان كاملاً بكماله الذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود إلى سواه. الفطرة الفائقة تكمل الامكانيات الطبيعية حين تقترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ إن هذه الرتبة لا تدرك بالفكر ولا بد لها من الإمكانيات الإلهية التي لا تدرك إلا «بمعونة إلهية».

- تميزت فلسفة هيجل بطابعها الموسوعي. غير أن هيجل لم يكن كتابة تاريخ البشرية، ولا شرح شتى مراحل تطوره، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الانسان من خلال تاريخه المأسوي. إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعينات التي تطرأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتحليلاتها عبر مختلف الحقب، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق

- Bonaventure, Saint, Itinéraire de L'esprit vers Dieu, Ed. Vrin, Paris, 1978.
- Chenu, M. D., St. Thomas D'Aquin, Ed. Seuil, Paris, 1959.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- Kant, Critique de la raison pure, Ed. P.U.F., Paris.
- Platon, La république, Ed. Les belles lettres, Paris, 1959.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زيناتي

تأويل

Herméneutique-Interprétation Hermeneutics-Interpretation Hermeneutik-Interpretation

من معاني التأويل - إذا أدخلنا في الاعتبار المعنى اللغوي، إرجاع الشيء إلى أصله، وقد استخدم في مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير. ومن هنا كان المقصود من التفسير والتأويل إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل، وإن كنا نجد فريقاً من العلماء يفرق بين التأويل وبين التفسير، نظراً لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل فإنه ينصب أساساً على الجمل وعلى المعاني.

ويجب فعلاً التفرقة بين التفسير والتأويل، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن التأويل قد قام به أناس كثيرون داخل الفرق الكلامية بالإضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، وقد لا نجد عندهم التزاماً بمجرد تفسير الآيات القرآنية.

ويجدد ابن رشد الفيلسوف الأندلسي معنى التأويل في كتابه «فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فيقول: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

كما يجدد الجرجاني معناه ويفرق بينه وبين التفسير فيقول في كتابه «التعريفات»، إن التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾، إن أراد به إخراج الطير من البيضة

الطبيعي. العقل المحض حين يتجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر - نوع من عالم المثل الأفلاطونية - فإنه يقع فريسة للمتناقضات، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء.

مثل هذا الموقف ليس محصوراً بالفيلسوف الألماني بل نجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملازمة للواقع والمجسد.

جاء موقف يعيب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم. الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه. هذا الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسية بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليها إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر.

خاتمة: رغم كل الانتقادات يظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة، والواقع أن إمكانية إستمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والموضوعات التي تحاول الفلسفة معالجتها، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شغافة أمام العلم، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N. Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية، إذ من الصعب أن نتصور مثلاً أن يصبح معنى الحياة مشكلة علمية تحل في مختبر. غير أن مثل هذا القول لا يعني تناسي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، إذ إن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور، وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية. إن أي تأمل، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية، لا بد له من المرور عبر توسط كل معطيات العلوم المعاصرة، والأقدمون كانوا قد شددوا، وهم على صواب، بعدم البدء في التأمل إلا بعد استفاد كل العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكرات، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, Ed., Garrier, Paris, 1950.
- Arnaldez, Roger, La science arabe à travers l'œuvre de Brunl, In: lumières arabe sur l'occident Médiéval, Ed. Anthropos, Paris, 1978.
- Aristote, Métaphysique, 2v. Vrin, Paris, 1953.

وأخرُ متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أماناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴿ (سورة آل عمران آية 7) .

وابن تيمية أيضاً في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، لا يرحب بالتأويل إذ إنه يقول: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدتهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً.

والسيوطي هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أن السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، أما السبب في اختلاف أهل البدعة كما يسميهم؛ فهو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء. فإن النقل والرواية عن الثقات قلما تختلف وأما دلائل العقول، فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذي يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات. وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافاً بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث. فابن سينا على سبيل المثال في دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم، نجده يقوم بتأويل الآيات التي فيها ذكر لثواب أو عقاب حسي جسي. وعلى العكس من ذلك، نجد الغزالي ينقد موقف ابن سينا، بل يذهب إلى تكفيره، لأن الآيات الخاصة بالخلود والتي فيها ذكر لثواب وعقاب حسين من الآيات المحكمات. ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف - فيما يرى الغزالي - القيام بتأويلها.

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجوءاً إلى التأويل فِرَق المعتزلة وفِرَق الشيعة.

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقاً لفكرتهم في الظاهر والباطن.

والمعتزلة في أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التي لا تتفق مع اتجاههم العقلي. إنهم يؤمنون بنزعة عقلية، ومن هنا يجدون من واجهم تأويل الآيات التي تؤيد في ظاهرها ما يعتقدون به.

وهذا نجده واضحاً بصفة خاصة في أصلي التوحيد والعدل عندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التي يقولون بها. فبناء على

كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً.

ويمكن القول بأن علماء اللاهوت بوجه عام حينما يفسرون الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً القصد منه تجاوز ظاهر الشيء إلى باطنه، وحقيقةً فإن هذا يعد تأويلاً من جانبهم.

وقد وردت لفظة تأويل في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله. يوم يأتي تأويله﴾ وقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

ونجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل، تفسير الآية أو تفسير الحديث، على معنى غير المعنى الظاهري، وإن كانوا لم يتعدوا ما تعنيه الآية، ولم يقسموا الشرع أيضاً إلى ظاهر وباطن على النحو الذي نجده عند بعض الفرق الكلامية والصوفية أيضاً.

وعلى الرغم من محاولة تحديد قواعد أو شروط للتأويل، إلا أننا نجد اختلافات كثيرة بين تأويلات المعتزلة مثلاً وتأويلات الصوفية. بالإضافة إلى الاختلافات حول كلمة التأويل نفسها وحدود هذا التأويل ومشروعية القيام به. ونجد هذا واضحاً في رسائل وكتب كثيرة من بينها كتاب الصغاني: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». وكتاب السيد الشريف الرضي: «حقائق التأويل في متشابه التنزيل». وكتاب ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل». ورسالة: «الأكليل في التشابه والتأويل» إلى آخر الكتب والرسائل التي تعرضت للبحث في التأويل سواء أيدت القيام به بالنسبة للآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، أو عارضت القيام بالتأويل، بمعنى ضرورة الوقوف عند ظاهر الآية.

ويلاحظ أن أكثر المفكرين تمسكاً بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.

ومن هنا نجد اختلافاً بين موقف المعتزلة وابن رشد من التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية من التأويل على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل.

فالصغاني في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول: «إن المتأولين إنما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال. فأسما الاحتمال فليس علماً البتة، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الظن فقد يسمى علماً مجازاً، ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة». والصغاني هنا يشير إلى الآية القرآنية: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب

بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد. فإذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقول الرسول (ص) ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه إن حل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حل على العلم، من حيث شاركه في أنه ضروري، أصح. (الجزء الرابع من «المغني»، رؤية الباري، ص 231).

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار كواحد من رجال الاعتزال يقوم بمحاولة تأويل من جانبه ويستند إلى الجانب اللغوي طبقاً لقواعد وشروط التأويل وذلك حتى يستطيع الرد على الأشاعرة الذين يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة.

وإذا كنا نجد الشيعة والمعتزلة أكثر الفرق تمسكاً بالتأويل، فبأننا إذا درسنا مجال التصوف وقسمناه إلى تصوف سني وتصوف فلسفي: نجد التأويل موجوداً بكثرة عند أصحاب التصوف الفلسفي أساساً ومن هؤلاء الحلّاج ومحيي الدين بن عربي، في حين نجد التأويلات قليلة عند الممثلين للتصوف السني كالغزالي على سبيل المثال.

أما بالنسبة للفلاسفة فقد سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة نظراً لتمسكهم بالعقل ونظراً لمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نجدهم متمسكين بالتأويل والقياس العقلي.

ويمكن القول بأن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد المتوفى عام 595هـ/1198م من أكثر الفلاسفة العرب تمسكاً ودفاعاً عن التأويل. إنه ينقد الحشوية الذين يقفون عند الظاهر نقداً عنيفاً، كما ينقد الأشاعرة في كثير من المجالات التي يجد أن آراءهم فيها لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني.

ويذهب ابن رشد في مجال الدفاع عن التأويل والقياس العقلي، إلى أن طباع الناس متفاضلة. فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية.

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاثة أو بين أنواع الأدلة تؤدي إلى نظرية في التأويل. فالنظر البرهاني - فيما يرى ابن رشد - إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له. فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما. وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. أما من جهة النوع الثاني، فإن الشريعة إذا

العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾. وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾.

وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسماً وليس في جهة معينة، فإنهم يؤولون الآيات التي تفيد الرؤية في الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة وبالجسمية.

ونجدهم أيضاً يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر. فهم يقولون بحرية الإرادة الانسانية نظراً لإيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد في ظاهرها معنى الجبر، القيام بتأويلها حتى تتفق مع ما يؤمنون به تماماً كما فعلوا في كل المشكلات التي بجنوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات، ومشكلة خلق القرآن ومشكلة الرؤية، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التي بحثوا فيها بحثاً مستفيضاً. أما الآيات التي تتفق وما يؤمنون به فإنهم يذكرونها كما هي دون تأويل.

وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضرورياً فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون ولكي يقوموا بالرد عليهم، وكان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية.

فالأشاعرة مثلاً، دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة. فالأشعري مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل، فلا بد من التضحية بالعقل في سبيل النص الديني.

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية وهم في معرض ردّهم على الأشاعرة. ويتضح هذا تماماً إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم، وهو كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

إنه على سبيل المثال في مجال الدفاع عن نفي رؤية الله في الآخرة وحين يرد على الأشاعرة، يؤول كلمة «الرؤية»، بحيث يفهم منها «العلم». فهو يقول إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد﴾ (سورة الفجر آية 6)، ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ (سورة الفيل آية 1)، ﴿ألم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾ (سورة يس آية 77). وقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض﴾ (سورة المجادلة آية 7). وقوله تعالى: ﴿إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾ (سورة المعارج آية 6) وهو تعالى يعني البعث. وقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقاً فننتبهه والباطل باطلاً فنجتنبه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت

أولاً: نقول اليوم إن الانسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟

ثانياً: بمجرد ما وعى الانسان تاريخيته إنجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه. وفي الفترات اللاحقة، كلما احتد وعيه بالتاريخ، قوي عزمه على نفي التغير بإغراقه في مخطط عام معروف مسبقاً. فعلنا ذلك، جماعات، في الماضي، ونفعل، فردياً، اليوم باستمرار. عندما تحتفظ بتذكارات أو صورة، عندما نكتب سيرة ذاتية، أليس هدفنا هو نحو الزمان بعد أن تيقنا أن الماضي لا يعود؟

إن سرد أحداث الماضي يتم في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

1 - الأسطورة وفلسفة التاريخ:

كان الباحثون إلى عهد قريب يرون علاقة واضحة بين أساطير اليونان والشرق الأوسط وبين بداية الرواية التاريخية (أي سرد الأحداث في نسق زمني). لكن لما اتجه الاهتمام نحو أساطير الشعوب الطوطمية، الأميركية والأفريقية، جدت مشكلات غير منتظرة، أدت إلى ربط علاقات مماثلة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ وإلى التمييز بين هذين النوعين والرواية التاريخية.

زمان الأسطورة: إن الأسطورة تروي دائماً البدايات، بداية الكون بداية الإنسان، بداية شعب ومجتمع... فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمنياً. بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة هي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان - فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود. من هنا تنشأ التساؤلات: هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الانسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟ هل الأسطورة تاريخ الشعوب الأمية والرواية التاريخية أسلوب تولد عنها في مجتمعات عرفت الكتابة؟ هل الأسطورة، التي تهدف فيما تهدف إليه، إلى تسويغ نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، خاصة بمجتمعات كهنوتية، في حين أن الرواية التاريخية خاصة بأنظمة مدنية نما فيها دور التجارة؟ أسئلة يطرحها الباحثون الذين يرون علاقة توليدية بين الأسطورة

نطقت بشيء، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هنا تأويله.

ويقول ابن رشد: نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. («فصل المقال»، ص 8).

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، محدداً لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

عاطف العراقي

تاريخ

Histoire
History
Geschichte

تمهيد

مع تواصل الثقافات في عالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات، ومن ضمنها العربية، معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة.

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جديلاً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الانسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الانسان بذاته... هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ. لم يعد من الممكن الإكتفاء بما جاء في القواميس، تحت مادة (أرخ) لأن مجال الكلمة الأصلي لم يعد يطابق مجالات استعمالها الحالي.

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مفارقتين:

والرواية التاريخية ولا يميون عنها بكيفية مقنعة.

يبقى أن الجميع يعترف أن زمان الأسطورة مخالف لزمان السرد التاريخي. لا تُعنى الأسطورة بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال التغير العابر. فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول. وبما أن هدفها يختلف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته، بل تتساكن معه في كثير من الأحيان دون أن تسلبه خصوصيته. ومن هنا نفهم سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بحيث نستطيع أن نقول إن هذه ورثت تلك بعد أن تبلور وعي الإنسان بالتاريخ.

فلسفة التاريخ: لكي لا يستغرب القارئ من هذه المقارنة نذكر أن النقد المعاصر أظهر أن عمق شكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية؛ وأن هذا هو ما يميز مسرحياته الفلسفية عن التاريخية. ونذكر أيضاً أن شلنغ وهيجل قررا أن مضمون الأسطورة هو مضمون الفلسفة، أي العقل المطلق، وأن الاختلاف يكمن فقط في مستوى الوعي والتعبير إذ تستعمل الفلسفة المفهوم العقلي بينما تلجأ الأسطورة إلى التمثيل المجازي. إن فلسفة التاريخ عند هيجل لا تختلف في مضمونها عن فلسفة الفن أو تاريخ الفلسفة. يروي لنا قصة تغيرات المفهوم في كتاب «المنطق» وتغيرات الوعي في كتاب «ظواهرية الفكر» وتغيرات المجتمع في «فلسفة التاريخ»... وعلى كل مستوى ينطلق من وحدة غير مميزة واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية وضرورية، بين الظاهر والباطن، الناقص والكامل، المجرد والشخص... إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها، أي إلى العقل المطلق... أوليس القصد من كل هذا هو تغليب الثابت على المتحول، والأبدي على الزماني؟ أوليس هذا هو مقصد كل فلسفة تاريخ من أوغسطين إلى تويني؟

نفي التغير: إن تطلع الإنسان إلى نفي التغير ظاهرة إنسانية مهمة، لا شك في ذلك. وهذا هو ما يفسر اهتمام الباحثين المتزايد بالأساطير. بقدر ما يعتمد المعاصرون عن فلسفة التاريخ، بعد محاولة تويني التي اختلفت في شأنها الفلاسفة والمؤرخون أشد الاختلاف، بقدر ما يزيد تعلقهم بدراسة الأساطير. بيد أن الرغبة في إخضاع الزمان التاريخي لزمان أعمق منه لا تسم ما يتولد عنها من تصورات بسمه الحق. إنها تشير فقط إلى وضعية الإنسان في الكون.

فلسفة التاريخ العربي: يتساءل بعض الباحثين العرب: هل لنا فلسفة تاريخ متميزة؟ طناً منهم أن - إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صح ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ وعن تعبيرهما

معاً عن همّ ملحّ حول المصير، البداية والنهاية، التحول والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول إنه لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي، بل فلسفات متعددة. نستطيع أن نستخرج من كل قطعة أدبية نظرة إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها ومفصلة عند كبار فقهاء الباطنية والمتصوفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتاب. كل قراءة من هذا النوع لها جاذبيتها ومسوغاتها. لكن عوض أن تساعدنا على فهم الوقائع، فإننا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ والسرد التاريخي في وادٍ.

2 - التاريخ والتاريخانية:

الوثيقة والعقد: إذا تعذر الاتفاق بين الباحثين حول العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والسرد التاريخي، إلى أي شيء آخر يمكن إرجاع نشأة التأليف التاريخي؟

التاريخ بالمعنى التقليدي هو التاريخ المكتوب واختراع الكتابة مرتبط في الشرق الأوسط بالاستقرار والتدوين ونمو التجارة. وكما أن التجارة تشجع على استعمال الحروف والأرقام فإنها تشجع على المحافظة على العقود. يمكن أن نربط الاتفاق الديبلوماسي بالعقد التجاري، ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستحفظ فيما بعد وتدوّن. هذه علاقة احتمالية فقط، لكن حتى إذا اعتبرنا أن الرواية التاريخية تعتمد على أصول متعددة، منها الأسطورة والأوقاف بين الملوك والعقود بين التجار، فلا شك أنه بالنسبة لمفهوم التاريخ الحديث كلما اقترب سرد الحوادث من أسلوب العقود دل ذلك في رأينا على وعي متقدم بالتاريخ. هذا هو السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن الحثيين هم الشعب القديم الأكثر وعياً بالتاريخ.

فما يتعلق بنشأة التأليف التاريخي العربي، نلاحظ في البداية أن القرآن يفرق بين الأخبار وبين الأساطير، مع أن الأسطورة تعني لغوياً عند اليونان خير من شاهد الحادث. علينا إذن أن نفترض أن المسلمين الأولين، عندما شرعوا في تدوين أخبار الرسول، بعد اختيار تقويم خاص بهم، كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة؛ خاصة أن الإسلام نشأ في مجتمع ازدهرت فيه التجارة وعرف الكتابة وأسلوب العقود. سيظهر عنصر الأسطورة فيما بعد، خصوصاً بين عرب الجنوب، لكن علم التاريخ، علم الرواية والتصنيف، اعتمد أساساً أسلوب العقد والشهادة على المتعاقدين.

أصبح البحث من أساسه عبثاً في عبث. لا مناص إذن من إصاق بعض الفاعلية بإرادة الفرد في التاريخ. بيد أن الفرد لا يتمتع بحرية كاملة. يوجد بجانبه أصدقاء وخصوم يتمتعون أيضاً بإرادة حرة. تشدّ الإرادات بعضها البعض، ويكون جول الإرادات المتعارضة محرك السرد التاريخي. بدونها لا يفقد السرد قيمته وجاذبيته فقط بل ينعدم بالمرّة.

نفهم هكذا لماذا لم يكن التأليف التاريخي العربي في بدايته سجلاً يومياً لأحداث متوالية ومتماثلة، بل وصفاً دقيقاً لمواقف بطولية مأسوية. تتميز كل فترة بموقف أصلي، هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها. ونلاحظ بالفعل أن المؤرخين المسلمين يطبلون الكلام عن تأسيس الدول ويوجزون عندما تعود الأمور إلى مجراها العادي. فيظهر تاريخ الإسلام كأنه سجل ثورات وحروب. السبب هو أن المؤرخ لا يرى إلا المواقف البطولية انطلاقاً من تعريفه للواقعة. عندما يقول البعض: ليس للعرب مأساة ولا ملحمة، فإنهم ينسون أن التأليف التاريخي هو مأساة العرب وملحمتهم.

نصل الآن إلى قضية الاعتبار: كيف نستخرج العبرة من رواية التاريخ؟

كثيراً ما يظن الناس أن المرء لا يتعلم من التاريخ سوى الحيل التي ينفلت بها من المآزق. هذا معنى طاريء، أما المعنى الأصلي للعبارة فهو تربية الإرادة. التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف، معروفة ومحدودة. يطلع عليها القارئ ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق. هل يريد أن يكون مثل علي أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟ أوليس هذا أهم اختيار في حياة الإنسان التاريخي؟

يحدثنا إذن التأليف العربي عن وقائع إنسانية بطولية مأساوية، أي سياسية، بنظرة متميزة عن نظرة الفيلسوف أو المتصوف أو الباطني.

من السياسة إلى الثقافة: يبني السرد على الشهادة الموثقة. يعطي عن الواقعة صورة تملل في آخر التحليل ما ترتب عليها من عواقب. مها يكن رأي المؤرخ الإسلامي فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرز في النهاية الوضع الناتج عنها. لذا، أراد البعض لأسباب واضحة، منذ بداية التأليف التاريخي، الانفلات من منطق السرد، وذلك عن طريق النقد. لكن تبرز هنا صعوبة، إذ من الواضح أن نقد شهادة بترجيح شهادة أخرى لا يخرجنا عن نطاق الجرح والتعديل.

بعد أن تتكون مدرسة تاريخية واعية بمنهجيتها، كالمدرسة الإسلامية، يتعذر إنكار ما أجعت عليه، اعتماداً على نقد الشهادات، لأن حظوظ اكتشاف شهادات مجهولة تقل مع مرور

الأسلوب العربي: إن التأليف التاريخي العربي أصيل. لا يشبه ما سبقه وما لحقه إلا فيما يخص بعض الاستثناءات. ومن المؤسف أنه لم يدرس إلى حد الساعة بالدقة اللازمة لإظهار مميزات. نذكر بعضها فيما يلي:

انطلاقاً من مفهوم العقد، ندرك بسهولة أن الرواية التاريخية تهدف إلى الكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، بخلاف الأسطورة التي تكشف عن بداية الكون. البداية هنا هي اصطلاحاً إنسانية سياسية. إذا أهملنا هذه النقطة فإننا لن نفهم كيف يستطيع المؤرخون العرب أن يتكلموا عن النبي كما لو كان مثل سائر البشر. السبب واضح، وهو أن الرواية التاريخية لا تبحث، اتفاقاً، إلا في الدوافع البشرية المحضة. لذا، يظهر النبي في هذا المجال، وفيه وحده، كزعيم سياسي، كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل.

يكشف التاريخ إذن عن بداية نفوذ قريش، وبداية تألق بني أمية وبداية حكم بني العباس... الخ. البداية واقعة متميزة عن الأحداث الأخرى، إذا سردنا ظروفها وأطوارها أعطينا تفسيراً مقبولاً لما ترتب عليها من نظام. والواقعة في الحقيقة مجموعة وقائع لكن مها كان مستوى تلك الوقائع، أكانت جليلة أو دقيقة، فإن المؤرخ يتعامل معها بنفس الكيفية. يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين. يشارك في كل واقعة خصمان على الأقل، كل واحد منها يراها من زاويته، لكن لا بد من أن يتفقا حول بعض الظواهر المادية. فذلك الحد الأدنى هو الذي يكون الواقعة في عين المؤرخ الذي ينطلق منه ليصل إلى نتائج تثير بدورها النقاش والنزاع.

كل من العقد والواقعة يعبر عن علاقة - سلبية أو إيجابية - بين إرادتين بشريتين. وكل منها يستلزم شاهداً وحكماً. لا يتسع هنا المجال للتادي في هذا التحليل. نكتفي بالقول إن الواقعة مرتبطة معرفياً بالشهادة، إذ كل أنواع الوثائق المكتوبة لا تعدو أن تكون شهادات. لذا اهتم المؤرخون المسلمون بالإسناد وقواعد التعديل والتجريح، وربطوا الشهادة بفرض أداء الأمانة. إن الشهادة أساس عمل المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها إلا في نطاق مفهوم آخر للتاريخ، مفهوم التاريخ الطبيعي كما سنوضحه فيما بعد.

يترتب عن الواقعة، في مفهومها التاريخي المحدود، مبدأ حرية المشاركين فيها. قد يعتنق المؤرخ المسلم كفرده مذهب الجبرية، لكن عندما يسرد الأخبار فإنه يتحرر منه لا بحالة. بما أن الواقعة هي أصل النظام السياسي القائم، وبما أنها ناتجة عن أفعال أفراد، فلا يعقل أن يعتبر هؤلاء مسلوبو الإرادة، وإلا

إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ يعبر ضمناً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخي، كما نجده عند كروتشه وكولنغود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مجريه.

ولهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة: منها حصر مفهوم التاريخ في أعمال الإنسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلة كما يفعل عالم الطبيعيات. يقول كروتشه: التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية. ويقول كولنغود: إن المؤرخ بعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر، وقال بول ثين: إن التاريخ هو أولاً وأخيراً حكاية وقائع صحيحة... هذه أقوال تسببت في نقاش حاد بين الفلاسفة والمؤرخين، لكنها تفقد سمتها الاستفزازية إذ تذكرنا أنها تعتبر السرد التاريخي شكلاً متميزاً من أشكال التعبير، بجانب الأسطورة والمأساة والعلم... الخ. ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. لا يُعنى التاريخي بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوثقة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً.

ومن المؤسف أن أغلب الباحثين لم ينتبهوا إلى أن هذا الاتجاه يطابق تماماً موقف المؤرخين المسلمين. لذلك لم يعطوا لأعمالهم ما تستحق من عناية وتقدير.

3 - التطور في الطبيعة:

متى غزا الفكر التاريخي ذهن الأوروبي؟ هذا سؤال يختلف في شأنه الباحثون اختلافاً كبيراً. هل حدث ذلك في عصر النهضة، أم في القرن الثامن عشر عبر فلسفة الأنوار، أم في التاسع عشر من خلال الرومانسية، أم في فترة لاحقة تحت تأثير النقد الوضعاني؟ صحيح أن بعض مؤرخي النهضة لجأوا إلى اللغة والنقوش لرفض التاريخ اللاهوتي. صحيح أن فيكو وفولتير وهردر حولوا الاتهام من السياسة إلى الحضارة ومن الفرد إلى الجماعة فاهتدوا، عبر وعيهم الحاد بالقيود المفروضة على حرية الفرد، إلى فكرة التواميس المتحركة في مجرى الشؤون البشرية. صحيح أن الرومانسين شعروا بأن الإنسانية غنية بتعدد واختلاف حضاراتها وأن لكل حضارة قيمة مطلقة يجب

الأيام، وحتى في حالة حصوله فإنه لا يمثل ثورة على الرواية التاريخية بقدر ما يحاول تصحيحها. يبقى طريق واحد، وهو رفض الشهادة، لا اعتماداً على شهادة أخرى، ولكن على العادة والسنة المتواترة. لهذا السبب ارتبط النقد أولاً بانقسام الجماعة إلى أحزاب متحاربة وثانياً بتقدم آداب الرحلات لأن الاطلاع على أحوال أقوام أجنبية يؤدي إلى المقارنة وبالتالي إلى اكتشاف طبيعة إنسانية ذات قوانين ثابتة. وهكذا نرى ابن خلدون، بعد المسعودي والبيروني، يعتمد قوانين العمران البشري معياراً للتمييز بين الأخبار المقبولة والمرفوضة عقلاً.

لكي نفهم غرض ابن خلدون، لنقارنه بمؤرخين مشهورين آخرين. نرى ثيوقيديس يرفض روايات التاريخ اليوناني التقليدي اعتماداً على التحليل اللغوي والمنطق والجغرافية والفسانية البشرية. ونرى فولتير Voltaire يحكم على الروايات من خلال عادات الشعوب. جاء كل واحد من هؤلاء المؤرخين الثلاثة في نهاية دورة تاريخية بعد أن تكوّنت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغييرها من الداخل، فاضطر إلى الاستعانة بمنطق آخر، غير نقد الشهادات، وحول اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السياسة إلى الثقافة، من الموقف الدرامي إلى اللوحة الحضارية. الآن نطرح السؤال: ماذا يعني معرفياً هذا التحول، هل يعني ثورة في صناعة التاريخ كما يقال؟

علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهد السابقة على زمانهم وبين ما سطوروا حول ما شاهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبّقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط لغزلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثيوقيديس حروب أثينا وأسبارطة، وابن خلدون سياسة بني مريس، وفولتير حلات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر؛ أي أنهم استعملوا تماماً منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول إنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي. بعبارة أخرى، إن علم الحضارة يستلزم وجود رواية تاريخية ولا يمكن أن يحل محلها، وإلا اختفى نوع خاص من التعبير عن تجربة الإنسان. هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني. كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان.

التاريخانية: أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخية

وصف وتحليل المخلفات ثم ربط أوصافها بقوانين الفيزياء والكيمياء والحركة، بهدف الوصول إلى أكثر ما يمكن من معلومات.

وقعت اكتشافات في بداية القرن التاسع عشر كان لها صدى كبير، مكّنت من حلّ ألغاز الكتابة الهيروغليفية والمسمارية. لكنها لو تمت وحدها، بمعزل عن العلوم الطبيعية الجديدة، لما ترتبت عنها نتائج فكرية ثورية، لأنها كشفت عن سرّ وثائق لا تختلف في مضمونها عن الوثائق المعروفة لدى المؤرخين. لقد احدثت ضجة لأنها غيرت الرؤية التاريخية الموروثة عن التوراة والانجيل، فأهميتها نسبية جداً ولا يمكن أن تقاس بالدرجة التي خلقتها علوم الأرض والتي تفصل بين عهدين مختلفين من تاريخ الفكر الإنساني.

لم ينتبه المؤرخون أول الأمر إلى عواقب تلك الثورة، مع أننا نستطيع أن نقول إن الرومانسية كانت في بعض جوانبها ردة لا وافية على التحدي الجديد. لنذكر مثلاً فلسفة الطبيعة عند شلنغ. لكن على العموم لم يتأثر المؤرخون باكتشافات الجيولوجيا ولا حتى بعلم الآثار. فتساكن لمدة طويلة منهجان: منهج المؤرخ الذي يتعامل مع وثائق مكتوبة ومقصودة، محاولاً إثبات صحتها وتفهم القصد من المحافظة عليها بهدف تربية الوجدان، ومنهج الباحث في الجيولوجيا وفي علم الآثار الذي يدرس مخلفات غير مقصودة محاولاً أن يحدد زمانها وأن يستنتج منها معلومات حول الإنسان ومحيطه الطبيعي، وذلك بهدف المعرفة والمعرفة وحدها. وهناك دليل واضح على الفرق بين المنهجين، هو أن مشكل التقويم يطرح بكيفية مختلفة عند الاثنين. فهو أكثر إلحاحاً وصعوبة عند مؤرخ الطبيعة، وهذا ما حدا به إلى استنباط طرق جديدة لإثبات التسارع الزمني (الكرونولوجيا).

الموضوعية والذاتية في التاريخ: بعد عهد التساكن والتجاهل جاء عهد التصادم بين المنهجين المذكورين، وما نزال نرى هذا الصراع يتفاقم ويتجدد تحت قناع حرب المذاهب: المادية ضد المثالية، الموضوعية ضد الذاتية، الحتمية ضد الحرية، الموضوعية ضد التاريخية... الخ.

عندما نشرت أعمال داروين وثبت أن الطبعيات قادرة على الكشف عن ماضي الإنسان، رفع بعض المؤرخين شعار تجاوز السرد الذي يعتمد على نوع خاص من الوثائق يتسم دائماً بالذاتية وشرعوا يبحثون عن وثائق، غير مقصودة كمادة تاريخية، مثل لوائح الأسعار والأجور وأرقام الانتاج... وهكذا نشأ التاريخ الاقتصادي. لم يقض بالطبع الاتجاه الجديد

فهما من الباطن دون إرجاعها إلى معيار مجرد واحد. غير أن هذه تطورات مهمة بالنسبة للفكر الأوروبي، أما بالنسبة للتأليف الإسلامي الذي نشأ كتاريخ شامل للحضارة الإنسانية فإنها تبدو اكتسابات جد نسبية. لا يوجد فرق معرفي بين مؤلفات فولتير وهردر ومؤلفات البيروني وابن خلدون ورشيد الدين.

اكتشاف تاريخ الأرض: إن الثورة الحقيقية التي مرّ بها الفكر الأوروبي الحديث، والتي لم يعرف الفكر العربي لها مثيلاً حتى في فترة ازدهاره وتفوقه، هي التي تولدت عن تقدم علوم الطبيعة. كان المفكرون قبل هذه الثورة يفترضون أن التغير يمس الشؤون الإنسانية وحدها وأن عالم الجهاد والحيوانات ثابت قار. بل يمكن القول إن فكرة قوانين التاريخ تستلزم ذلك الافتراض. لذا تصورها المؤرخون في شكل حتمية جغرافية كما فعل جان بودن وماكيافلي وابن خلدون ومونتسكيو. ويتضمن هذا التصور معنى خاصاً للزمان. نطلق كلمة تاريخ على تحولات زمنية ذات وتيرة متميزة، تختلف عن تحولات الوجدان السريعة وعن تغيرات الكون البطيئة أو المنعدمة. تتطابق في هذا النطاق وتيرة الزمان التاريخي ونوع آثار فعالية الإنسان وطريقة دراستها. إذ تغير تصورنا للزمان تغير كل شيء: نوعية الآثار، صناعة المؤرخ، هدف دراسة الماضي. وهذا هو ما حصل بالفعل في الفترة الفاصلة بين 1780 و1830.

نشأت في مدة وجيزة علوم مستحدثة: علم طبقات الأرض، وعلم الأحياء البائدة، وعلم ما قبل التاريخ... فكشفت عن عالم مجهول وزمان مجهول. إن الثورة التي ولدتها هذه العلوم الجديدة ليست في كونها أغرقت في الماضي السحيق المراحل الأولى من قصة الأرض والحياة والإنسان، بل في كون الباحث أصبح الآن يتعامل مع إنسان أبكم لا يتميز عن الحيوان والجماد. هذه هي الثورة المنهجية. كان الدارس قبل تأسيس علم الجيولوجيا والبايونيولوجيا يستفسر آثاراً مكتوبة تركها عن قصد إنسان ناطق عاقل واع. من هنا كان واجباً عليه الكشف عن ذلك القصد. أما العلوم الجديدة فإنها مؤسسة على دراسة مخلفات طبيعية غير مقصودة. يذوب الجليد فيخلف نوعاً معيناً من الأحجار المنجرفة يستنتج منها العالم الجغرافي مدى امتداد البقعة الجليدية وحدود عمارة الإنسان في ناحية من نواحي البسيطة. يتقوّت إنسان العصر الحجري القديم فيتترك مخلفات يستنتج منها عالم الآثار معلومات حول تغذيته وسكنه وطوقه ومهارته... لا محل هنا لمفهوم القصد، لا داعي للدخول في حوار ذهني مع إنسان عهد غابر. كل ما يفعله الباحث هو

أموات بل عالم مُثل متواجدة في ذهن المؤرخ. من الواضح أن التقييم، تدقيق توالي الحقب، يعود ذا قيمة ثانوية في هذا المنظور، وتزيد حظوظ انتشار الخطأ القاتل في عين المؤرخ التقليدي، أي الخلط بين الحقب.

الاجتماعيات: يمكن اعتبار نشأة العلوم الاجتماعية في القرن الماضي نتيجة تأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. لم تتغير أول الأمر صناعة المؤرخ، بل تأسس مجال يتعامل فيه الباحث مع مخلفات الماضي الانساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. وهذا واضح في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وهربرت سبنسر. ينطلق هؤلاء من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين إجتماعية شبيهة في نظريهم بقوانين المادة. فهم يتممون منهجياً محاولات نقاد التاريخ السياسي مثل ابن خلدون وفيكو وهردر الذين يعتبرون لهذا السبب رواد علم الاجتماع.

وفي أواخر القرن الماضي أثرت الاجتماعيات بدورها على طريقة المؤرخين، كأن منهج الطبيعيات أثر في دراسة التاريخ على مرحلتين: مرحلة تأسيس علم الاجتماع ومرحلة تغيير كتابة التاريخ ذاته. بعد أن حدد الاجتماعيون مفاهيم محورية مثل نظام القرابة ونظام الانتاج والنقد والتبادل والأمة والطبقة والفرد والقبيلة... الخ، استرشد بها المؤرخون لاكتشاف وثائق جديدة ولتأويلها تأويلاً جديداً. ولا شك أن كبار مؤرخي القرن الماضي مثل هنري باكل في انكلترا وهيبوليت تين وفوستيل دي كولانج في فرنسا وادورد ماير في ألمانيا، كتبوا بمفاهيم إجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية إذ نراهم لا يهتمون بالأفراد ولا بالسياسة ولا يعطون وزناً كبيراً للوقائع. يخفي في تأليفهم الحدث والفرد واختياراته الحرة، وتبرز تطورات هيئات مركبة إصطناعية مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة... ولهذا السبب عارضهم منظم المؤرخين، الأوفياء للتاريخانية، الذين رفضوا ربط مادة دراستهم بالطبيعة أو المجتمع. لقد نجح هؤلاء في الدفاع عن استقلال نظرة المؤرخ إلى الانسان والكون، لكنهم أخفقوا بكيفية واضحة في إعادة الوحدة إلى مجال صناعة المؤرخ.

وحدة مجال السرد التاريخي: نطلق اليوم كلمة مؤرخ على كل من يهتم بالماضي. لكن عند التدقيق نفرض ثلاثة أقسام بين المؤرخين، كل واحد يتعامل مع آثار معينة، بمنهج خاص في إطار إشكالية متميزة. نجد أولاً المؤرخ الذي يروي قصة تكون الصحراء أو انتشار زراعة البطاطس أو تدجين الجمل، فهذا يشتغل في اتجاه قريب من اتجاه الجغرافي أو الجيولوجي، مادي النزعة وضعائي المنهج، يبحث عن علة كل تغير وتحول. وثانياً

على القديم، بل تولد عن حرب الاتجاهين بحث دقيق حول خصوصية منهجية التاريخ ومنطق المؤرخ. فنشأت في هذه الظروف النظرية النقدية الألمانية (ريكرت، درويسون، ديلثاي) التي تمثل حلقة في مسيرة التاريخانية، بين عهد رانكه وعهد كروتشه.

تساءلت المدرسة النقدية عن خصوصية عمل المؤرخ. هل الخصوصية في المادة التي يدرسها أم في المنطق الذي يستعمله؟ هل التاريخ نوع خصوصي من الكيان، بمعنى أن التاريخ موجود لأن الانسان يخطط لأعماله، فيكون التاريخ هو بالتعريف تاريخ الانسان. أم هل التاريخ نوع خاص من النظرة إلى الأحداث، بمعنى أن المؤرخ يدرس الحدث المنفرد الذي لا يتجدد في حين أن العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة. فيمكن حينئذ أن ينشأ تاريخ انساني وتاريخ طبيعي يدرسان الأحداث في حالة انفراها وتنشأ علوم إنسانية وعلوم طبيعية تدرس الأحداث في حالة تواترها. في كلتا الحالتين، أكان التاريخ كياناً خاصاً أو منطقاً خاصاً، يعود واضحاً أن المؤرخ لا يحتاج إلى مفهوم العلة الذي يستعمله عالم الطبيعيات. بما أن المؤرخ يهتم بالحدث المنفرد فإنه لا يلجأ إلى القانون العام لتفسير ذلك الحادث وإنما يلجأ إلى توالي أحداث تتحقق مرة واحدة وتكسب مفهوميتها من ذلك التوالي ذاته. من هنا قالت المدرسة النقدية إن المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويفهم. لقد درست الوضعانية الانغلو سكسونية من جهتها هذه المشكلة وتوصلت إلى نتائج مختلفة نسبياً. فقلت إن المؤرخ يلجأ أيضاً إلى قانون ضمني، عندما يقول مثلاً: نقصت الحكومة من الأجور فثار الشعب، فإنه يفترض قانوناً عاماً مؤداه: كلما انخفضت الأجور وقعت ثورة. لكن هذا القانون مخالف للقانون الطبيعي من وجوه عدة. فيبقى إذن منطق المؤرخ متميزاً عن منطق الطبيعيات.

ما يميز عمل المؤرخ إذن هو كونه يدرس فعاليات الانسان ويدرس الحادث المنفرد. لقد ركز الاتجاه التاريخاني (كروتشه، كولينغود وماور) على النقطة الأولى في حين أن الوضعانية المنطقية ركزت على الثانية. وما لا شك فيه أن النقطة الأولى لها عواقب خطيرة جداً. أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الانسان الحر الواعي وأن ما عده فهو تاريخ بالنسبة للإنسان وليس تاريخاً في حد ذاته. وترتب على هذا الموقف تغيير جذري لمعنى التاريخ إذ أصبح التاريخ يعني دائماً وأبداً كلاماً عن الحاضر. إن المؤرخ لا يصف الماضي كماض وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. ليس إذن العالم التاريخي عالم

الزمان: يفترض المؤرخ أن الحاضر نتيجة الماضي وأن المستقبل أفق الحاضر، في حين أن الوجودي يرى أن الحاضر هو الكاشف عن الماضي وأن المستقبل عامل مؤثر في الحاضر، غير أن الاثنين متفقان على نفي ماهية الانسان الدائمة وعلى أن الانسان تاريخي بالتعريف.

تجربة الزمان أصل كل نظرة إلى الكون: هناك نقطة مهمة أخرى تلتقي فيها التاريخية الوجودية والتاريخانية. طبق أوغست كونت منهج الطبيعيات على دراسة ماضي الانسان فتكلم عن قانون المراحل الثلاث: الدينية والماورائية والوضعية... قانون اكتسب صفة النموذج لدى المفكرين التطوريين. إن المراحل المذكورة هي في الواقع مراحل على طريق معرفة الطبيعة. تتميز كل مرحلة بالكيفية التي يفسر بها الانسان تحولات الطبيعة، وتتابع كلها في نسق تقدمي لأن العقل يبدأ برد تلك التحولات إلى كائنات متخيلة أو إلى أفكار مجردة مبتدعة وينتهي بردها إلى الطبيعة ذاتها، أي أنه ينتقل من نظرة ذاتية تخضع فيها الطبيعة إلى ذهنه إلى نظرة موضوعية يخضع فيها ذهنه إلى الطبيعة.

وهذا الخضوع هو ما رفضه التاريخانيون، إذ الطبيعة في نظرهم لا تعدو أن تكون فكرة تابعة من ذهن الإنسان وأن وضعية كونت لا تقل ذاتية عن التصورات الأسطورية والفلسفية التي سبقتها، وإن كانت توقعاتها تتحقق في الغالب أكثر من تنبؤات غيرها. فهي إذن مثل سابقاتها نظرة إلى الكون. وهكذا قال دلتاي إن الفلسفة كأسلوب تفكير تمثل نظرة إلى الكون مثل العلم التجريبي ومثل الفن والأدب... لا امتياز لنظرة على أخرى والانتقال من واحدة إلى غيرها مجرد تحول لا يعني أبداً التقدم نحو حقيقة مطلقة ثابتة.

حافظت الوجودية على هذا الموقف بل ذهبت به إلى مدى أبعد، فعوض أن تربط النظرة إلى الكون بظروف تاريخية جامعية نراها تربطها بتجربة وجدانية أنطولوجية. وانطلاقاً من تجارب أولية يتبين المفكر الوجودي منطق كل أسلوب من أساليب التعبير: الفلسفة، المأساة، الشعر، الفن، العلم... كل أسلوب ناشئ عن تجربة وجدانية إزاء الكائن والفناء والزمان. ونصل هكذا إلى نقض موقف أوغست كونت: من خضوع الإنسان إلى منطق الطبيعة ننهي إلى إخضاع تصوراتنا حول الطبيعة إلى تجارب أنطولوجية ذاتية، من الطبيعة المطلقة إلى الإنسانية المطلقة مروراً بالتاريخانية. ولكل مذهب تصور خاص للزمان وللتاريخ.

المؤرخ الذي يكتب تاريخ الأسعار أو الملكية أو وسائل النقل، فهذا، مثل زملائه في الاجتماعيات، وضعا في النزعة والمنهج، يبحث عن علاقات إحتالية لا عن علل ثابتة. وأخيراً المؤرخ الذي يصف قيام الدول وسقوطها، ويروي تفاصيل الحروب والمؤامرات، فهذا يهتم أولاً وأخيراً بمآسي الأفراد، إنه تاريخاني المذهب نقدي المنهج. كما أوضحنا سالفاً... كثيراً ما نرى مؤلفاً ينتقل في كتاب واحد من وصف الإطار الطبيعي إلى الظروف الاجتماعية ثم إلى سرد الأحداث السياسية بأسلوب منسجم في الظاهر. قد ينخدع القارئ بوحدة الأساليب البيانية لكن التحليل الدقيق يسفر عن اختلافات عميقة. ويبقى مجال المؤرخ منقسماً إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة كما تشير إلى ذلك الأسئلة التالية:

هل التاريخ الانساني وحده تاريخ حق كما تدعيه التاريخانية؟

هل التاريخ تطور بلا وعي ذاتي كما تقول المادية التاريخية؟
هل التاريخ هو كل مراحل التطور كما يقول الطبيعيون؟
من الواضح أن الإشكال ناشئ من إطلاق كلمة واحدة على مجالات مختلفة.

4 - التاريخية:

الزمان الوجودي: لم يتغلب أنصار التاريخ الإنساني على أنصار التاريخ الطبيعي، ولم يتغلب هؤلاء على أولئك، لأن كل فريق يستعمل مفاهيم خاصة به. بيد أن ما نتج عن صراع الاتجاهين من تدقيق في مفهوم التاريخ ولّد وعياً حاداً بأن ماهية الإنسان هو وجوده في التاريخ. ليس من المصادفة أن تبرز قضية الزمان في مقدمة اهتمام الفلاسفة والفنانين في بداية هذا القرن، كما نرى ذلك في أعمال برغسون وجويس وبروست. بل يمكن القول إن المذهب الوجودي، رغم نقده لتاريخ المؤرخين، هو وليد تعارض التاريخانية والوضعية القائلة بوحدة تطور الكائنات.

يركز الوجوديون على أن الإنسان موجود في الزمان وأن الوجدان الحق هو وعي الفرد بأنه كائن فان. فيصفون بإطناب حالات نسيان أو تناسي هذه الحقيقة المرة وطرق اكتشافها المؤلم. وغير خاف أن الوجدان وتجربة التناهي والحياة كوعي حاد بضرورة الموت، وهي تعابير كثيراً ما تعرض في المؤلفات الوجودية، تبدو وكأنها صيغ لمفاهيم السرد التاريخي أطلقت وحلت أقصى ما يمكن من الإيحاءات. يعني التاريخ في هذا النطاق غير ما يعني عادة، فتتقلب العلاقات العادية بين أقسام

تاريخ

التاريخ مجموع وقائع الماضي، وهو أيضاً المعرفة المتعلقة بهذه الوقائع. وهذا التعريف المزدوج لا يعني بطبيعة الحال ان هناك تطابقاً لازماً بين وقائع الماضي والمعرفة التاريخية بهذه الوقائع، إذ إن هذه المعرفة تظل جزئية، وانتمائية، بحسب ما يتوفر عليه المؤرخ من مواد وبطبيعة ما يقوم به من تركيب لها وتنظيم سرد معين وتكوين تفسير ما للماضي.

وقد ظلت الوثيقة المكتوبة هي المادة النموذج، والشاهد الموثوق به في عملية التأريخ، فهي المادة الأمثل التي يؤسس عليها السرد التاريخي، وهي ما يوفر لهذا السرد «مناشئه» و«عمليته». وقد اعتبر تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات في مجتمع ما شرطاً أساسياً لإقامة تاريخ موثق لهذا المجتمع.

ولكن المنهجية التاريخية اليوم ما تفتأ توجه مجموعة من الانتقادات ضد سلطان الوثيقة المكتوبة. منها:

- إن تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات يستلزم وجود جهاز اداري، وبالأخص وجود دولة. فالتاريخ المقام عليها لا بد وأن يعكس قبل كل شيء منظور الفئات ذات النفوذ والسلطة، وان يدور في فلك الدولة.

- الوثيقة المكتوبة، وما يقام عليها من تاريخ لا يفيدان سوى المجتمعات التي تتداول الكتابة، في معاملاتها وفي تكوين وتناقل معارفها، فتستثني اذن كل المجتمعات التي لا تستعمل الكتابة، وتكون النتيجة السلبية هي اعتبار هذه المجتمعات لا تاريخ لها. لكل هذه الأسباب يعمد المؤرخون اليوم إلى توسيع وتنويع المواد والشواهد التي يقرأون بها الماضي، فيلجأون مثلاً إلى قراءة المعمار والمنظر العمراني والطقوس الخ... وقد اتجهت المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة إلى الاهتمام بالتاريخ القروي، في حين ان الانكلوسكسونيين اعتنوا خاصة بالتاريخ الاقتصادي أو الكمي.

•••

يمكن أن نقول إن التاريخ العربي ليس فقط - كغيره من التواريخ التقليدية - تاريخاً حديثاً، بل ان نشأة هذا التاريخ كان مبررها الأول هو تسجيل ما اعتبر أحداثاً أساسية في تكوين الشخصية والأمة الاسلاميتين، أي مجموع أقوال وأفعال النبي. ان كل فعل وكل قول للرسول كان ينبغي أن يسجل، ويثبت في الزمان، باعتباره حدثاً بالنسبة لما سيكون

من يفكر اليوم في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلاً ضرورياً للموضوع. إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الانساني... وكل بحث عن أي من هذه المفاهيم يعتبر مساهمة في توضيح معنى التاريخ.

ينقسم الفلاسفة إلى فئتين: فئة تحلل زمان الأسطورة، في الميثولوجيات وفي فلسفات التاريخ، وفئة تصف تجربة الزمان الوجودي؛ وينقسم منظرو التاريخ أيضاً إلى قسمين: قسم يشخص مراحل التطور في الكون، في الخلية، في الثقافة، اعتماداً على اكتشافات الطبيعيات، وقسم يهتم أولاً وقبل كل شيء بنشأة الفكر التاريخي في نطاق العمل السياسي. أما المؤرخون المحترفون فإنهم يقصون قصة الطبيعة وقصة الثقافة وقصة السياسة، حيناً يهتم منهجي وأحياناً بدون.

وينشأ الإشكال من التساكن، تحت عنوان واحد، بين مفاهيم مختلفة، مطابقة لمجالات معرفية متباعدة. لو كان التاريخ، مفهوماً وصناعة، محدد الاستعمال، مخصصاً لمجال واحد، لما وقعت المساجلات المستمرة بين مذاهب قديمة ومحدثة. لكن من جهة أخرى لا يمكن نفي واقع التناكسك وما ينتج عنه من إشكال. إن كلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة جداً، هذا واقع لا مناص منه.

والنقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربي حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ. لذا، لا شيء أهم بالنسبة لنا من الاطلاع على أبستمولوجيا التاريخ. هي وحدها تمكننا من تقييم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الانتاج الايديولوجي المعاصر، وأيضاً من إدراك نسبة ما يسمى بفلسفة التاريخ.

عبد الله العروي

ملحوظة

استجاب كل من الأستاذين عبد الله العروي، وعلي أواميل لدعوة رئيس تحرير الموسوعة لكتابة مادة «تاريخ». وتعميماً للفائدة ننشر المادة مكررة كما كتبها كل من الأستاذين الكبيرين.

التحرير

المسلمون المدشن لتاريخهم، أي التاريخ - الأمة، وهو الرسالة المحمدية.

يقف هؤلاء المؤلفون عادة عند بعض اجراءات قام بها الخليفة الثاني عمر ليعتبروها حاسمة في نشأة علم التاريخ الإسلامي، يقفون أولاً عند جعله التاريخ يبدأ بالهجرة. وكان ذلك يعني وضع تقويم لضبط الزمان التاريخي الاسلامي ليميز عن غيره من أزمنة الأمم والملل الأخرى، ولكن لهذا الاجراء دلالة أعمق: فقد كان يعني تدشين تاريخ الأمة التاريخ «الحق» الذي «نسخ» كل التواريخ الأخرى. «ان التاريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم» كما يقول السخاوي، وسينظر المؤرخون المسلمون الى تاريخهم على انه التاريخ الحقيقي وذلك باعتبارين فلسفي ومعرفي.

أما الاعتبار الفلسفي، فيكمن في هذه العلاقة الخاصة التي قامت بين التاريخ والأمة. فقد أسهم علم التاريخ في صياغة مفهوم الأمة، هذا المفهوم الأساس الذي يوحد على مستوى الايديولوجيا جماعة المسلمين. ولم تكن «الأمة» طبيعة الحال معطى جاهزاً، بل وجب انجازها على مستويات عدة: سعى الفقهاء الى تحقيق هذا التوحيد على مستوى التشريع (مذاهب الفقه)، واتجه المحدثون الى ضبط السنّة، أي نموذج السلوك الإسلامي، الفردي والجماعي، كما عمل اللغويون والنحاة على ضبط اللغة كما ينبغي أن تكون، أي حصر وتعقيد لغة الأمة، أما التاريخ، فبالإضافة الى انه سعى في بدايته، حين كان تاريخاً حديثاً، إلى ضبط النموذج الذي ينبغي دائماً أن تقتدي به الأمة، فقد سعى أيضاً إلى تكييف وتوحيد الذاكرة التاريخية لهذه الأمة. وهنا كان على الجاهليين الداخلية في الاسلام أن تقطع الصلة بماضيها الجاهلي. وللجاهلية معنيان: خاص، ويعني ماضي قبائل الجزيرة العربية السابق على الاسلام والمنافر له، ولكن لها معنى عاماً، فهي تعني ماضي كل الشعوب قبل أن تدخل في الاسلام، وكل ما اعتقده ويعتقده، وممارسه ويمارسه من لم يعتنق الاسلام من الأمم. على كل هؤلاء أن يتحولوا عن ماضيهم الخاص الديني أو الوطني ليتبنوا ذاكرة جماعية واحدة، قوامها سلسلة من أنبياء ورسول تتعاقب، منذ آدم، «أول» البشر و«أول» الأنبياء على الأرض، ولذا اعتادت كتب التاريخ العام أن تبدأ بالحديث عن «الخليقة» أي الحكاية التي تتحدث عن اخراج آدم من الجنة وانزاله على الأرض لبدأ هو وسلالته (البشر) تاريخهم الأرضي. نحن اذن أمام «تاريخ مقدس» لا يخص المسلمين وحدهم، بل يشتركون فيه مع «أهل الكتاب»، ولذا

عليه تاريخ الأمة، اذ عليها باستمرار أن تكيف سلوكها لتلاءم مع الفعل والقول النبويين.

كان على الأفراد والجماعات الداخلة في الاسلام أن يصيروا أمة، أي جماعة منسجمة في الوجدان والسلوك، والنبي هو النموذج الذي ينبغي أن تصاغ عليه هذه الأمة. لذا كان لازماً أن يعرف بالضبط جميع ما قاله الرسول أو فعله، أي تثبيت النموذج - القدوة.

وجب اذن جمع الأخبار، وهي الكلمة الأصلية التي استعملت لتعني التاريخ، وقد أطلقت هذه الكلمة أولاً لتدل على مجموع الأخبار المتعلقة بحياة النبي، وهذا يدل على طبيعة النشأة الأولى لعلم التاريخ، أي اهتمامه الأصلي بسرد حياة النبي.

ينبغي أن نشير الى ان لفظ تاريخ لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث ولا فيما عرف من أدب جاهلي، ولهذا السبب راح المؤلفون المسلمون يبحثون عن أصل الكلمة في لغات أخرى فأرجعها أغلبهم الى أصل فارسي، كما ان بعض المستشرقين حاولوا البحث عن أصل الكلمة في اللغات الأخرى، وهكذا بحث فرايز روزنتال في اللغات السامية عن أصل كلمة «تاريخ» وان لم يسفر بحثه عن تبين لهذا الأصل. وطبقاً لهذا البحث الفيلولوجي (وهو منهج معتاد في الاستشراق التقليدي)، فإن اصالة علم داخل ثقافة معينة تتوقف على مدى أصالة المصطلحات والمفاهيم التي يداولها، وان ما يطرأ على هذه الثقافة من تطور انما ينبغي البحث عن أسبابه في تأثير وارد من ثقافة أجنبية... بيد ان هذا المنهج ينسب ان المصطلحات والمفاهيم وهي تتداول بين الثقافات لا يكون لها معنى واحد ثابت تحافظ عليه رغم الترحال، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغيرة والمتغيرة. ولذا، فإن التجأت ثقافة ما الى الاقتباس، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى الى ذلك، بالإضافة الى ان ما تقتبسه، لا يظلّ محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم، مهما كانت أنسابها.

كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخ حديث، فأوائل المؤرخين كانوا في نفس الآن رجال حديث، وفيما بعد سيمتاز العلماء، ولكن ارتباط نشأتها له دلالة: فهو لا يعني أصالة علم التاريخ في الثقافة الإسلامية فحسب، بل يعني كذلك ان ميلاد هذا العلم ارتبط بهذا الحدث الذي اعتبره

أصحاب السيادة السياسية. وكان هذا العمل وسيلة هذا المولى لتعزيز الحماية وطلب المكانة الاجتماعية. وحتى هنا لم يكن أبو عبيدة ينتج كل ما يرضي العرب، فهو لم يكن يهتم فقط برواية مفاخر ماضي القبائل العربية أي ما سمي بـ « المناقب » بل انشغل بتقصي ما قد اعتبر غير مشرق في ماضيها، أي « المثالب » (وه المناقب) و« المثالب » هما محورا أدب الأيام، ويعكسان، من جهة، منافسة القبائل العربية بعضها لبعض، كل واحدة تعلي من أمجادها وتعرض بمثالب خصومها، ومن جهة أخرى منافسة العرب لغيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى، حين واجهوا الحركة الشعبية).

وقد أخذ مترجمو أبي عبيدة عليه مبالغته في إبراز مثالب العرب، وعلى كل فإن ذلك ينسجم مع اعتناقه المذهب الخارجي. ومن هنا نفهم كيف أمكن لمثل أبي عبيدة غير العربي، أن يكون المصدر الأول لأخبار العرب، أو « ديوان العرب » كما يسميه ابن النديم، وهي شهادة لها اعتبارها لأنها صدرت من صاحب « الفهرست » الذي كان أبعد من أن ينحاز إلى أبي عبيدة.

إلى جانب حفظ ماضي القبائل العربية، أخباراً، وتراثاً شعرياً ولغوياً، اهتم التاريخ، الأول بالأنساب. ففي مجتمع قبلي تكون الأنساب وسيلة لحفظ الهوية، وللتميز. ويتأكد هذا الدور للأنساب في المجتمع البدوي على الخصوص، لا سيما وأن المجال الذي يتحرك فيه البدو يفرض الالتفاف في جماعات صغيرة ملتزمة تكون هي الإطار الضروري لتدبير أمور العيش والحرب. فالنسب / الهوية ليس مجرد تعلق باعتقاد أسطوري بمقدار فعاليته الموضوعية. وحين انتشر العرب حملة الإسلام في البلاد المفتوحة (وكلمة العرب كانت تعني في الأصل من ينتسبون أو يفترض أنهم ينتسبون إلى أصل من الأصول العربية المعروفة).

أصبح حفظ الأنساب أيضاً وسيلة للتمايز داخل المجتمعات الإسلامية المختلفة عناصرها وشعوبها. لا سيما وأن النسب العربي أصبح في حد ذاته شارة للشرف ووسيلة محتملة للترقية الاجتماعية والسياسية. وكان طبعاً أن يعنى أساساً هذا التاريخ المهم بالأنساب، بنسب القبائل صاحب الدولة والذي منه النبي: قرش.

وكان لا بد أن ينشأ أدب تاريخي يعنى بماضي غير العرب من شعوب الإسلام، ويتاريخ الفرس على الخصوص، لأسباب معروفة، أهمها الدور العلمي والسياسي للعنصر الفارسي في

رجع مؤرخو المسلمين إلى ما يقوله هؤلاء، رجوعاً مشروطاً برقابة العقيدة طبعاً. ولكن هذا « التاريخ » سوف يتخذ لدى المسلمين معنى خاصاً، فهو كله يؤدي إلى هذا الحدث الحاسم: ظهور الدعوة المحمدية، فكل ما سبق هذه الدعوة من « تاريخ » فليس له من معنى إلا بمقدار ما يمهد ويفضي إلى ظهور « التاريخ الحق »، تاريخ الأمة.

هذا ما كان ينبغي أن تكون عليه هذه الذاكرة التاريخية الكونية الإسلامية، ولكن وككل مشروع شمولي موحد، كان على العناصر الداخلة فيه أن تعبر بنحو أو بآخر عن خصوصياتها. لا سيما حين يدعو تطور الواقع السياسي نفسه إلى ذلك. وهكذا عادت القبائل العربية إلى التذكير بماضيها « الجاهلي »، بأمجادها قبل الإسلام، فنشأ أدب « أيام العرب » أو « الأيام » كنمط من الأنماط الأولى لفن التاريخ، لا سيما وأن الصراع السياسي، وسعي الأفراد ونخب القبائل إلى أن تحتل مكاناً في قيادة المجتمع الذي أنشأه الإسلام، استلزما التذكير بالماضي القبلي، واستثماره في التنافس الاجتماعي والسياسي الدائر.

وأيضاً، إذا عرفنا أن السيادة السياسية في الدولة الإسلامية إبان نشأة العلم الإسلامي كانت للعنصر العربي، نفهم لماذا اتجه علم التاريخ الناشئ إلى الاهتمام بهذا الماضي. ولم يكن من الضروري أن يكون المؤرخون المنتجون لأخبار العرب من أصل عربي، ما دام هذا الانتاج انما يوجه للطبقة العربية السائدة سياسياً آنذاك، ومن هنا نفهم لماذا كان المصدر الأساسي لأدب الأيام شخصاً غير عربي، وهو أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت 210 - 825)!

ما أورده تراجمة أبي عبيدة نسجل مسألتين لهما دلالة: انه كان مولى لقريش، وانه كان خارجي المذهب. وهكذا يكون المصدر الأول لأخبار العرب شخصاً غير عربي، التمس الحلف والحماية لدى القبيل العربي الذي ينتسب إليه النبي والخلفاء، أي قريش، واعتنق سلباً - وعلى الرغم من ذلك - المذهب الطاعن في قصر السلطة السياسية الإسلامية العليا (الخلافة) على هذا القبيل إذ الخليفة يختاره المسلمون دون أن يشروطوا هذا الاختيار بالعنصر والأصل. فهل في الموقفين تناقض، أي أن يهتم أبو عبيدة بإبراز ماضي هؤلاء العرب إبرازاً لا يخلو من تدعيم لسيادتهم السياسية، في الوقت الذي يعتنق مذهباً يطعن في احتكار هذه السيادة؟ قد يكون للأمر تفسير: فاستقراؤه لأخبار العرب كان من أجل انتاج أدبي يتوجه به أساساً إلى من يعينهم الأمر قبل غيرهم، وهم

وضامن للمعنى العميق في نسيج المرد. ان هذا لا ينبغي الجهود الكبرى التي بذلها المؤرخون الاسلاميون للتعرف على تواريخ الأمم الأخرى. وقد تمثل ذلك في اللجوء الى مصادر هذه التواريخ الأخرى، أي الكتب التي ألفها مؤرخو الأمم الأخرى عن تواريخهم، وفي الرحلات التي قام بها مؤرخون اسلاميون لتقصي الأخبار من منابعها وكثيراً ما اجتمعت هاتان الخاصيتان عند بعض المؤرخين، أمثال المسعودي والبيروني وابن فضل الله العمري.

•••

وهنا نذكر إسهام الجغرافيين في تكوين صورة التاريخ في الأسطوريوغرافية الاسلامية. أصبح مألوفاً عند المؤرخين أن يمهّدوا لحديثهم التاريخي بمقدمة جغرافية، وتكون هذه المقدمة عادة تتعلق بالجغرافية العامة للأرض كما كانت تعرف لديهم حين يكون الموضوع هو التاريخ العام (وأوضح مثال على ذلك ما فعله المسعودي في «مروج الذهب»). ومصدرهم الأساسي هو الجغرافية اليونانية كما وصلت للعرب. وقد يقتصر الوصف الجغرافي على قطر معين حين يتعلق الأمر بتاريخه كما فعل ابن عذاري في «البيان المغرب»، وابن خلدون في الجزء السادس من «العبر» بالنسبة لتاريخ بلدان المغرب، وكما فعل المقرئ في «المخطط والآثار» بالنسبة لتاريخ مصر.

والأمر الذي يثير الانتباه هنا هو كيف ازدوج هذان العلمان: علم الجغرافية وعلم التاريخ داخل الثقافة العربية الاسلامية، رغم اختلاف أصليهما الثقافي! فعلم التاريخ كما نعلم هو من صميم الثقافة الاسلامية الأصلية، إذ ارتبطت نشأته - كما أسلفنا - إما بتثبيت نموذج السنّة، أو برواية ماضي القبائل العربية، الحربي والشعري واللغوي، فعكست نشأته اذن تجربة الدين الناشئ و تراث الشعب الذي حمل هذا الدين، أي العرب. ولذا ارتبط علم التاريخ الناشئ ارتباطاً وثيقاً بعلم الحديث والتفسير واللغة. وحين نقلت علوم أجنبية استقى منها علم التاريخ، وخاصة من علم الجغرافية الذي أفاد منه علم التاريخ الاسلامي سواء من حيث تنمية المعارف أو من حيث تحديد التصوّر. وكان القصد من المقدمات الجغرافية التي تستهل بها كتب التاريخ أو من المعلومات والمعطيات الجغرافية المبثوثة في هذه الكتب، هو تحديد توزيع أجناس البشر على الأرض، وتفسير اختلاف مجتمعاتهم. كان اذن هذا هو المقصد وان لم تكن هناك دائماً علاقة واضحة بين

حضارة الاسلام. وهكذا نجد مؤرخين يكتبون تاريخ الفرس، إما كموضوع أساسي (كما فعل أبو حنيفة الدينوري في «الأخبار الطوال» والذي لا يعرض لتاريخ العرب إلا في الوقت الذي يصبح فيه هذا التاريخ متصلاً بتاريخ الاسلام وذلك إبان غزو الحيرة في عهد خلافة أبي بكر، كما لا يعرض للنبي إلا في سطور، وذلك في معرض الحديث عن الملك الفارسي أنوشروان). ولكن غالباً ما أصبح تاريخ الفرس يعرض إما الى جانب تاريخ العرب، أو في معرض التاريخ العام.

ويعتبر «كتاب الملوك» (خداي نامه) الذي نقله ابن المقفع الى العربية في عهد الخليفة العباسي المنصور، هو المصدر الأول الذي استقى منه المؤرخون الاسلاميون تاريخ الفرس.

وقد تمّ «تحقيب» (تقسيم الى فترات) التاريخ الفارسي، وادماجه في التاريخ «العالمي»، وذلك على نحو يماثل تقسيم التاريخ العربي الى «طبقات». كما تمت إقامة مزامنة بين التاريخ الفارسي و«التاريخ» العالمي كما حكاه التوراة. كما تمت من جهة أخرى مزامنة بين تاريخ الفرس وتاريخ العرب على أساس تعاصر «الطبقات».

وهكذا تمّ بوجه عام تقسيم تاريخ الفرس الى أربع «طبقات» (دول وأسر حاكمة) وهي: «البشداية، والكيانية، والاشكانية والساسانية». وقد اهتمّ المؤرخون خاصة بهذه «الطبقة» الأخيرة لأنها أوصل بتاريخ العرب.

•••

أدخل التاريخ الفارسي ضمن تاريخ عام عمل على هيكلته الى حد كبير هذا «التاريخ» الذي حكاه التوراة. وإذا كان الأصل في كل تاريخ تقليدي أو حديثي انه «حكاية»، فإن حكاية المؤرخ المسلم للتاريخ وان اختلفت عن «حكايات» التواريخ الأخرى، فإنها تلنقي معها: تصاحبها، تتقاطع معها، تقاسمها بعض الشخصيات الهامة...

ان كل تاريخ «عالمي» ينطلق في الحقيقة من تاريخ معين، أي من التاريخ كما تعكسه مرآة ثقافة محددة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المؤرخين الاسلاميين سوف يسردون تاريخاً عالمياً يؤول الى علاقة أساس، وهي علاقة التاريخ / الأمة. فمن جهة يكون التاريخ هو الصورة التي ترى فيها الأمة نفسها وكما ينبغي لها أن تكون، ومن جهة ثانية يدخل التاريخ كمحدد أساسي في تكوين هذه الصورة للأمة - النموذج، فهي هوية ثابتة ضد الاختلاف، ومحور لما كان وما سيكون،

ولعل تجربة علم التاريخ العربي في هذا المجال لا تخلو من خصوصية .

إن الأساس الذي انطلق منه التاريخ العربي هو الحديثة، فقد كان النمط الأول الذي صيغت فيه كتابة التاريخ هو الخبر، أي التأريخ لحدث محدد شهده أشخاص ونقله آخرون فحصل الإخبار عن هذا الحدث بواسطة سلسلة من ناقلي الخبر .

إذن فقد كان النمط الأصلي للتاريخ العربي هو تاريخ الخبر، أي الخبر عن حدث. ويؤكد هذه الحديثة الموضوع الأصلي للتاريخ العربي: فقد اتخذ هذا التاريخ أول ما اتخذ موضوعاً له حياة النبي .

فالرسالة المحمدية في نظر المسلم هي الحدث الحاسم الذي يجعل للتاريخ معنى، فهي قد « فرقت بين الحق والباطل » كما يقول السخاوي، أو شطرت « التاريخ » شطرين: شطر يبدأ بما اعتقد المؤرخون المسلمون أنه بداية التاريخ، أي ما أسموه بـ: « الخليفة »، (نقلاً عن قصة « الخلق » كما وردت في التوراة)، وتنتهي بظهور النبي ليبدأ به تاريخ الأمة . وقد ارتبط تكوين كل من التاريخ والأمة ارتباطاً وثيقاً: فمن جهة عمل التاريخ على تأسيس الأمة كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا الجماعية الداخلة في الاسلام، كما ان الأمة من جهة ثانية قد حدّدت باستمرار ما ينبغي أن يكون عليه دور التاريخ أي ان يعكس صورة الأمة. من هنا نشأ التاريخ ليهتم أولاً بهذا الحدث الذي خلق الأمة وأخرجها الى التاريخ وهو الرسالة المحمدية .

كان إذن هذا هو الحدث الأساس الذي نشأ التاريخ الاسلامي ليسجله . وهنا قام هذا التاريخ بعمل مزدوج: تسجيل هذا الحدث الذي أنشأ الأمة في التاريخ، ولكن أيضاً تثبيتته وتخليده لأنه هو الذي يجعل الأمة تستمر في التاريخ. فحياة النبي هي نموذج الأمة، عليه تُعدّل وجودها عبر التاريخ، هو الضابط لها، أو هكذا وجب أن تكون الأمور. وهي مبرر وجودها ومثال هويتها. وهي هوية لا تتحدد بمنطق التاريخ، بل بما ينبغي أن تكون عليه، أي منطق الاقتداء .

بدأ التاريخ الاسلامي ليتخذ موضوعاً له حياة النبي، وبالتحديد مجموع الأفعال والأقوال التي صدرت أو تكون قد صدرت عنه. فكان على هذا التاريخ الناشئ أن يعرفها بالضبط، لأن عليه أن يشتها لتكون أمثلة الأمة. كل فعل أو قول سوف يفرد كحدث، ولكنه حدث لن يشبه غيره من الأحداث، إذ إنه سوف يسمو فوق التاريخ، ولكن ليتحكم في

المعطى الجغرافي الذي يمهّد به المؤرخون وبين حديثهم التاريخي .

بيد ان استناد الخبر التاريخي على الوصف الجغرافي لم يكن ابتداءً استحدثه التاريخ الاسلامي . ولذا فإن ما يهم أكثر هو مدى أثر الجغرافية في تحديد تصور التاريخ لدى المؤرخين . وها هنا الأثر الحقيقي لهذا العلم في تحديد تصور المؤرخين للتاريخ .

ويتمثل ذلك أساساً في تحديد الحقل التاريخي .

فقد اعتمد المؤرخون صورة الأرض كمعطى جغرافي، فتقسم الأرض الى أقاليم سبعة، تختلف من حيث الطقس، ومن حيث غلبة العمران أو الفقر، وبوجه عام اعتبرت الاقاليم التي تنوسط الأرض هي الأقاليم المعتدلة، واذن فهي المجال الأكثر ملاءمة لحياة البشر، ولذا فهي الحقل الحقيقي للتاريخ بالنسبة للأسطوريوغرافية الاسلامية. والعالم الاسلامي مركزي في هذه الأقاليم المتوسطة، فهو اذن مركز العالم، ومن هنا تتضاعف مركزية الحديث التاريخي في الاسطوريوغرافية الاسلامية: فالمؤرخ الاسلامي يجري حديثه من منظور مركزي اسلامي، فالاسلام « جب ما قبله » وتاريخه « نسخ التواريخ الأخرى »، ويلتمس المؤرخ الاسلامي في الجغرافية تأكيداً لهذه المركزية: فعالم الاسلام يتوسط العالم. فهناك اذن مركزية ايديولوجية تلتزم تبريراً لها في المعطى الجغرافي .

• • •

وهنا السؤال: هل هذه الأنماط المختلفة التي تشكل منها التاريخ العربي (السيرة والأخبار والأيام)، بالإضافة الى « تاريخ العالم »، أو « تاريخ الخليفة »، وكذا تواريخ الأمم الأخرى كالفرس واليهود والروم... هل كل هذا أدى الى تاريخ منسجم التصور ؟

نحن نعلم ان السرد التاريخي انما هو إحداث للوحدة في تعدّد الحوادث، وفي ربطها في تسلسل تتابع فيه هذه الأحداث ويكون لها منطق ما في التعاقب والتعليل الصريح أو المضمّر، وليس بالضرورة أن يتعلق الأمر بفلسفة شاملة للتاريخ حتى تنجلي شمولية السرد والتصور والتعليل... بل ان عملية التأريخ نفسها تتضمن توحيداً وتعليلاً معينين. فالسرد في حد ذاته يشكل عملية توحيد من حيث سَلَسَلَتُهُ للأحداث، وعملية تغليل من حيث الارتباط المفترض بين هذه الأحداث .

هذا المنهج الاسناد ، يستلزم وجود رواية ، فهو اذن مرتبط بها ، فلماذا اذن كانت هناك رواية ؟

أولاً لطبيعة « البداية » : ففي البدء كان هناك شخص / قدوة : الرسول ، ينبغي أن يروى عنه كل ما فاه به - ابتداء من القرآن - وكل ما فعله . وينبغي أن يثبت ذلك برواية ، أي نسلسل النقل عبر الأجيال ، ابتداء من جيل النبي ، ويقوم المنهج على امكانية التراجع بهذا النقل ، في اتجاه يعاكس نعاقب الأجيال صعوداً نحو جيل النبي .

وسبب آخر يفسر وجود الرواية كشكل حامل لتراث النبي ، والتي عليها تأسس « العلم » الاسلامي الأصلي ، وهو كون الاسلام قد نشأ في بيئة ذات ثقافة شفوية أساساً ، فتكون الرواية الشفوية هي الحامل لهذه الثقافة ، ووسيلة تلقينها .

وهكذا حين سينشأ العلم الاسلامي ، سوف يحافظ على هذا « الأثر » الشفوي ، أي الرواية . وسوف يقوم عليها المنهج الأصلي للعلم الاسلامي ، أي الإسناد .

وعلى أساس هذا المنهج أقام المؤرخون الأوائل علمهم التاريخي الذي لم ينشأ علماً مستقلاً كما نعرف ، بل تابعاً للعلم الديني ، وهكذا تأسست « الأخبار » وأساندها ، كل خبر يروى بسند أو أكثر ، أي برواية « موثقة » أو أكثر ، ولذا كان التاريخ الاسلامي الأصلي هو « تاريخ خبر » ، أي تاريخ يفكك الزمان الماضي الى مجموعة أحداث ويحكيه على أساس وحدة الحدث المروي أي وحدة الخبر .

تطور علم التاريخ الاسلامي على مستوى حقل البحث والمنهج وكذلك على مستوى نمط « التحقيق » ، وهنا سوف يحدث تجاوز الخبر كنمط أصلي للتحقيب الى نمط أوسع ، وهذا اعتماد « السنة » وحدة لزمان هذا التاريخ الاسلامي ، وكان ذلك على يد الطبري 225 - 308 هـ / 839 - 923 م . فيها يَرَجَّح ، ولو ان من الباحثين من يشك في أن يكون هذا المؤرخ أول من شرع في كتابة « التاريخ على السنين » من بين المؤرخين المسلمين . أصبح ان كتابه « تاريخ الرسول والملوك » هو أول تاريخ معروف اعتمد السنة كوحدة للتحقيب ، ولكن بعض الباحثين رأى ان مستوى بناء هذا الكتاب يجعله أعلى من المستوى العادي لكل بداية ، ولا بد وأن تكون هناك بدايات للتاريخ على السنين قد فقدت .

سوف يتطور التحقيب في التاريخ الاسلامي الى التاريخ بالدول ، ولكن التاريخ على السنين سيبقى هو الغالب ، بل سيحصل التوفيق بين التحقيب حسب الدول واستمرار التحقيب على السنين ، بحيث يقوم المؤرخ بتتبع السنين في

تاريخ الدول بناء على استعراض أحداث كل سنة ، أي ان تطور هذا التاريخ الاسلامي من الخبر المفرد ، الى السنين ، الى الدول لم يكن يعني إلغاء نمط لآخر ، فالخبر كحدث مروي لم يخف ، فما زالت السنة تقسم في هذا التاريخ الى أحداث ، أي الى « أخبار » ، وربما يكون الطبري قد وفق الى إحداث تركيب أصيل ، ليس فقط بين الموضوعات الأصلية للتاريخ الاسلامي (المغازي ، الأخبار ، الأيام) ، وانما أيضاً في الجمع والتوفيق بين الروايات المسندة للأخبار .

فبالرغم من أن تاريخ الطبري مُحَقَّب على السنين ، فإنه يظل في عمقه مؤسداً على وحدة الخبر .

ويفسر هذا أيضاً باعتماد الطبري على الاسناد كمنهج في التاريخ . بالطبع لم يكن الطبري هو البادى باستعمال هذا المنهج ، وانما يمكن القول بأنه كرسه تكريساً . وقد يَبْرَّر ذلك بكون نموذج العلمية كان هو الطريقة التي يوثق بها « الخبر » الشرعي ، وقد أصبح من المسلم به آنذاك ان منهج توثيق الحديث قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه منهج من الدقة . ولذا لجأ التاريخ الى نفس المنهج . وبلغ الطبري في أنظار المؤرخين القدماء درجة جعلته عمدة يقتدى ، وهكذا ، فإن العمل الهائل الذي قام به هذا المؤرخ وهو يستقصي الروايات ، ويقيم الأسانيد ، جعل كثيراً من المؤرخين بعده يقتصرون على ايراد ما أورده من أخبار دون الحاجة الى إعادة الروايات أو حتى الى ذكرها .

وهنا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة التي صاحبت تطور علم التاريخ العربي ، وهي تخلف نظرية التاريخ بالنسبة لإنتاج التاريخ . فقد تطور التاريخ بحيث استقل فعلاً عن العلم الديني ، واتخذ موضوعاته التاريخية الحقيقة ، ووسع وسائل استقصاء الخبر عن الماضي ... ومع ذلك ، ظل المؤرخون حين يفكرون في علمهم ، وكذلك مؤرخو العلوم وواضعو تصنيفاتها ، ظل هؤلاء جميعاً يتصورون علم التاريخ حسب ما كان عليه في بداياته أي تابعاً للعلم الديني ، فهو عندهم « علم الأخبار والآثار » (أي أخبار وآثار النبي والسلف الأول) ، وهو عندهم وسيلة لمعرفة « الناسخ والمنسوخ » .

هناك إذن تأخر لمفهوم التاريخ عن « فعل » التاريخ ، أي كتابة التاريخ ، أي إنتاجه . وقد ظل عدم مسابقة مفهوم التاريخ لإنتاج التاريخ سمة لازمة ، تتجلى خاصة في شيئين :

- 1 - في المكانة التي يحتلها علم التاريخ في تصنيفات العلوم .
- 2 - في مفهوم التاريخ في الكتابات التي تحدثت عن علم

التاريخ خديتاً نظرياً - رغم قلة هذه الكتابات.
فمن كلا الجانبين نلمس هذا التأخر المذكور.

علم التاريخ في تصنيفات العلوم

من المفروض أن كل تصنيف للعلوم ينطوي ضمناً على فلسفة ما للعلم. ففي كل تصنيف تتخذ العلوم ترتيباً معيناً، وهو ترتيب يرجع إلى درجة تجريد كل علم، ودرجة توقف كل علم على العلوم الأخرى. لكن كل تصنيف يتضمن ما هو أكثر من ذلك، فهو ينطوي على موقف كل ثقافة من الغاية الحقيقية للمعرفة، ويترتب على هذه الغاية سلم قيمي خاص يتخذ كل علم بناء عليه مكانته الخاصة بين مختلف العلوم. ففي التصنيف الذي وضعه أرسطو مثلاً تكون «الفلسفة الأولى» أي الميتافيزيقا، هي العلم الذي تنطلق من مبادئه كل العلوم. أما حسب رؤية ما للعالم تعد الدنيا معبراً، ولا ينبغي لشؤونها أن تكون هي الغاية الحقيقية لكل عمل للإنسان، بما في ذلك ممارسة العلم، فإن الاهتمام بأمور الآخرة يكون هو الغاية الحقيقية لكل علم. وعلى هذا الأساس يبني الغزالي تصنيفه للعلوم، أي على أساس «تفضيل علوم الآخرة» كما يقول.

لكن، قد لا يعكس تصنيف العلوم المنظور الحقيقي للثقافة التي ينتمي إليها. ومثال على ذلك تصنيفات، أنشئت داخل الثقافة الإسلامية، والمكان الذي خصصته لعلم التاريخ. فمكان هذا العلم في التصنيفات الإسلامية على اختلافها لا يعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل الثقافة الإسلامية.

فقد بدأ تصنيف العلوم عند المسلمين مقتدياً بالتصنيف الأرسطي. ومعلوم أن تصنيف أرسطو لا يرد فيه علم التاريخ بتاتاً، رغم أن الثقافة اليونانية عرفت علم تاريخ متطوراً، إلا أن أرسطو لا يعتبره علماً حقيقياً، فالعلم اليقيني لا يتخذ موضوعاً له هو «ممكن» ومتغير، إذ لا علم إلا بالثابت. وهكذا أقصى علم التاريخ من تصنيفه، فاقتدى به الفلاسفة المسلمون وهم يصنفون العلوم. فالفارابي لا يذكر علم التاريخ في الكتاب الذي خصصه لتصنيف العلوم: «احصاء العلوم»، وكذا ابن سينا في «الشفاء»، إذن فهذه التصنيفات الفلسفية لا تعكس المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الإسلامية.

وقد نشأت طريقة أخرى في التصنيف تحاول إثبات صنف العلوم اللذين عرفتهما الثقافة الإسلامية: صنف العلوم الفلسفية، والمسماة كذلك عقلية، وصنف العلوم الشرعية أي

العلوم الدينية والعلوم التي نشأت لتكون مدخلاً لها، كعلوم اللغة والتاريخ. وهكذا فهذا التصنيف يبدأ عادة بإحصاء العلوم الشرعية، ثم العلوم الفلسفية كما فعل ابن النديم في بناء كتابه «الفهرست» إذ قسمه إلى عشرة أقسام سعى كل واحد منها «مقالة»، ستة منها في «العلوم الأصلية»، والأخرى في «العلوم الفلسفية». وكما فعل أيضاً محمد بن عبد الله الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» (ألفه حوالي سنة 976 م)، وابن خلدون في «المقدمة».

طبعاً تصنيف العلوم على هذا النحو، أي وضع العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية جنباً إلى جنب، لا يمكن أن يعكس ما كانت عليه هذه العلوم حقيقة داخل الثقافة الإسلامية. فقد تداخل الصنفان العلوم الشرعية العربية، والعلوم الفلسفية. وأغنى أحدهما الآخر، وحدث بينهما صراع واقتباس متبادل... بالإضافة إلى أن هذين الصنفين ليسا في مستوى واحد من وجهة نظر الدين، فللدين موقفه القيمي من العلم، انطلاقاً منه نشأ نمط ثالث من التصنيف مَرَّ بين العلم الذي لا بد لكل مسلم من معرفته، فهو فرض عين والعلوم التي يكفي في علمها بعض المسلمين البعض الآخر، وما هو مباح من العلوم وما هو حرام تعلمه... وعلى هذه المقاييس «الأصلية» صنف ابن حزم العلوم سواء في «رسالة التوقيف» أو في «رسالة في مراتب العلوم»، وهو نحو نحاه أيضاً الغزالي في التصنيف الذي أثبت في مكانين من كتابه «الاحياء»، وكذلك في «الرسالة الدنية».

وهكذا سواء في نمط التصنيف الذي يثبت مجموعة العلوم الشرعية ومجموعة «العلوم الفلسفية»، جنباً إلى جنب، أو ذاك الذي يقوم على مقياس ديني، فإنهما معاً يوردان علم التاريخ ضمن «العلوم الشرعية»، محافظين على تسميته الأصلية: «علم الأخبار والآثار»...

إذن فجميع تصنيفات العلوم مهما اختلف نوعها لا تمثل المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الإسلامية. فهذا العلم، إما أن يُغفل تماماً، أو يثبت بصفته تابعاً للعلم الديني، أي يقف عند مرحلة البداية التي انفصل عنها هذا العلم وهو يتطور.

يبقى إذن أن التصنيفات الإسلامية للعلوم تمثل هذه المفارقة التي ذكرنا: وهي تخلف مفهوم التاريخ عن إنتاج التاريخ.

يتجلى هذا التخلف أيضاً كلما تصور الكتاب المسلمون القدماء نظرياً علم التاريخ.

التاريخ، لا بمنطق التاريخ، بل من موقفه كآمر للتاريخ. كل قول أو فعل صدر عن النبي فهو إذن حدث فذ، ينبغي أن يضبط ويخلد، ليصير سلطة أمرة لتاريخ المسلم، وليستعمله كل من يروم تبرير سلوك أو تمرير سلطة.

•••

من هنا إذن نفهم لماذا اتخذ التاريخ الاسلامي الأول شكلاً بعينه، وهو الخبر. ذلك ان هذا التاريخ الاسلامي الناشئ، وقد اتخذ موضوعاً أساسياً له وهو حياة النبي، اهتم بتسجيل كل «حدث» فيها وصياغته في خبر، فيكون مجموع الأحداث المعروفة من حياة النبي هي الأخبار وهو الاسم الذي عرف به علم التاريخ في بداية الأمر. («إذ إن المصطلح الأصلي لعلم التاريخ كان هو «الأخبار» أو «علم الأخبار والآثار»، أما كلمة «تاريخ» فقد استحدثت لاحقاً».

وهنا ملاحظة هامة، وهي ان هذه الأخبار كانت تُتناقل شفاهاً، وان تسجيلها بالكتابة أي ما عرف بالتدوين، لم يتم الا لاحقاً، هناك فترة تقارب القرن ظلت فيها هذه «الأخبار» تتداول شفاهياً، قبل أن يبدأ أول تدوين لها.

ربما يرجع هذا التأخر في التدوين الى غلبة الرواية الشفوية في نقل وتداول الثقافة داخل المجتمع الذي تندر فيه الكتابة، مثل مجتمع القبائل العربية، الذي استمر كذلك في فترة الاسلام الأولى قبل أن يترسخ فيه نظام الدولة. فاذا كان وجود الكتابة ووجود الدولة قد ارتبطا عادة في مجتمعات مختلفة، فذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامي قد ارتبط تأسيس الدولة فيه بالتدوين، أي انتقال «العلم» من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي، وكذلك استعمال السلطة للكتابة في ضبط الشؤون العامة.

وقد يكون هناك سبب ثان لتأخر تدوين التاريخ (الذي كان في بدايته جزءاً من العلم الديني)، وهو احتياط مسلمي الجيل الأول (خاصة ذوي النفوذ والسلطة منهم) من ان يفعلوا شيئاً لم يفعله النبي، وهو تدوين علم آخر غير القرآن. وهنا سوف يثور الجدل حول هذه المسألة بين المؤلفين اللاحقين، بين من يدافع عن تدوين العلم وبين من لا يرى ذلك (ولو انهم جميعاً قد دونوا «علمهم» على الأقل!)، وسيرجع كل فريق الى «أحاديث» لدعم قوله، بل سيفرد بعضهم تأليف خاصة بالمسألة (مثل ما فعل ابن عبد البر القرطبي في «جامع بيان العلم»، والخطيب البغدادي في «تقييد العلم»).

الذي يهمنا من هذه الملاحظة الأساسية، وهي تأخر تدوين التاريخ، هو ما قد يترتب عن هذا التأخر من نتائج.

فنحن اذا ما فحصنا ما أثبتته كتاب التراجم عن أولئك الذين قاموا بأول تدوين للتاريخ نجد ما يأتي: انهم قد ارتبطوا بالسلطة القائمة، وان قيامهم بالتدوين لم يكن في الغالب بعيداً عن هذا الارتباط، بل نجد أن السلطة في كثير من الأحيان قد دفعتهم الى القيام بهذا التدوين.

والأمر واضح بالنسبة لأول تدوين للعلم (الديني)، ومنه التدوين الأول لعلم التاريخ.

يتفق التراجم على أن أول من قام بتدوين العلم الاسلامي كان محمد بن شهاب الزهري 56 هـ - 124 هـ. وأهمية الزهري تأتي من كونه يمثل حلقة انتقال العلم الاسلامي من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية (وكان هذا العلم علم حديث على الأخص). المهم ان هذا التدوين لم يتم في استقلال عن السلطة القائمة آنذاك سلطة الأمويين، بل العكس هو الصحيح حسب ما أورده تراجم الزهري. فقد اعترف في غير موضع بأن رجال السلطة من الأمويين هم الذين دفعوه دفعا الى تدوين الحديث. فانتقال العلم الاسلامي من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي لم يكن اذن بمعزل عن اهتمام السلطة، ولذا فإن كتابة العلم لا بد وأن تكون قد حملت آثاراً من الرقابة السياسية. لا شك ان الكتابة نوع من الضبط، خاصة حين تكون الرواية الشفوية عرضة للفوضى والنسيان، وهذا دور الكتابة الايجابي. بيد أن الكتابة قد تحمل ضبطاً من نوع آخر، ونعني ضبطاً سياسياً كما يحتل أن يكون الأمر بالنسبة لانتقال هذا العلم الاسلامي من الرواية الشفوية الى التسجيل الكتابي. وفيما يتعلق بالنمط الأصلي من التاريخ الإسلامي، أي التاريخ الحديث وحياة النبي، كان الأمر واضحاً.

فمدرسة المغازي هذه قد تأسست في المدينة، المكان الذي كان مهياً أكثر من غيره ليكون مصدراً لأخبار الرسول. وكان الزهري كما أسلفنا - على صلة وثيقة بالخلفاء الأمويين: عبد الملك، وهشام وعبد العزيز. والأمر كذلك بالنسبة لتلميذه ابن اسحق، أشهر كتاب السيرة. فالتراجم يتحدثون عن صلته بالخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، بهذه العبارة «فكتب له المغازي»، وكذا الشأن بالنسبة للواقدي، من مدرسة المغازي هذه الذي كانت علاقته وثيقة بالخليفة المأمون الذي كان كما يقول مترجم ابن اسحق «يكرم جانبه ويبالغ في رعايته».

•••

هناك ملاحظة ثانية تخص علاقة هذا التاريخ الأول بفترة الاسلام الأولى، فمعلوم ان هذه الفترة الأولى سوف تشغل

استعمل المنهج الذي قامت عليه جميع العلوم العربية الاسلامية «الأصلية» وهو منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج على ايراد «الخبر» أو القول المأثور ابتداء من شاهده أو شهوده عبر سلسلة (أو سلسلات) من أشخاص نقلوه وتناقلوه.

ففي البدء كان هناك حدث «وقع» أو قول «قيل»، فينبغي إذن اثبات «وقوع» الحدث أو «صدور» القول. طبعاً ما كل الأحداث تثبت ولا كل الأقوال تحفظ، بل يثبت ويحفظ من الاحداث والأقوال ما له قيمة. وقد كانت هناك قيمة أساسية وجهت نشأة العلم في الاسلام، وهي تأسيس وحدة الأمة. ونقول «تأسيس» لأن الأمة كإطار «ينبغي» أن يوحد المسلمين على مستوى العقيدة وعلى مستوى الممارسة لم تكن منذ البداية معطى بديهاً، وظلت دائماً هدفاً تتعلق به الأذهان، ومبدأ يستعمل في الصراع السياسي، وتدعي القيام على صيانتها مختلف السلطات على مر التاريخ الاسلامي.

في البدء، وعلى مستوى «العلم»، كانت الأمة هدفاً تتصافر من أجل تحقيقه مختلف «العلوم الأصلية»، أي تلك التي ارتبطت بهذا التحقيق. فكانت علوم العربية ترمي الى حصر وضبط ووضع قواعد اللغة العربية، ليتوحد فهم النص الديني الأصلي (القرآن والحديث) وسعي الفقه الى تقنين الحياة اليومية الاسلامية حتى تتكيف مع ما ينبغي أن تكون عليه الحياة حسب الاسلام، وهدف علم الحديث الى جمع كل أقوال وأفعال النبي، أي تكوين النموذج الذي على المسلمين الاقتداء به، أي تكوين نموذج الأمة. وكانت هذه - كما رأينا - هي الغاية الأولى لعلم التاريخ الاسلامي الناشئ، وهو يجمع ويحصر تراث النبي.

وهذا التراث، كان ينبغي معرفته بالتدقيق. فكل فعل أو قول ينبغي أن يؤيد. إذ عليه سوف يقاس ما لا يحصى من أفعال وأقوال المسلمين.

كل فعل أو قول نبوي فهو إذن حدث، عُرف عن طريق «خبر» شهد شخص أو أشخاص بوقوعه، وتناقله عنهم آخرون. فتكونت سلسلات النقل، أي أسانيد الأخبار، فكانت المسألة هي معرفة «صحة» ما نقل، وهل الأشخاص الذي نقلوه وتناقلوه أدوا فعلاً شهادة صحيحة، فتكوّن منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج، الاسناد، على مقياس أخلاقي، وهو معرفة صدق أو كذب الرواة، وهو ما أطلق عليه التعديل والتجريح.

مكاناً فذاً داخل الزمان الاسلامي كله. ذلك ان الذاكرة التاريخية الاسلامية وهي تتكون وتبكل الزمان الماضي، وتموقع ماضيها الذي يخصها داخله، وهي تقوم بتحقيب الزمان الماضي، وتصنيف الأمم، وإبراز الشخصيات «الحاسمة» فيه، قد أفردت موقعاً خاصاً لفترة الاسلام الأولى - زمن النبي والزمن القريب منه. وفي عالم تحكّم فيه السماء الأرض، يكون «خبر» السماء هو «الخبر» الحق، عليه تُقاس أخبار الأرض. غير ان خبر السماء هذا استمر لفترة محددة ثم «انقطع» كما يقول مؤرخو السيرة، وذلك بموت النبي الذي هو الشاهد الأول على هذا «الخبر»، وبعده يأتي الشهود الذين تلقوه عنه.

هكذا إذن ستكون «فترة مثال»، وستكوّن المنهج الذي قام على أساسه العلم بهذه الفترة.

أما الفترة المثال فقد سميت بـ: «الصدر الأول» أو «السلف» وأساسها «خبر» أصلي، هو «خبر السماء» (مجموع أخبار الجبل الاسلامي الأول المتصل بالنبي مباشرة أو بواسطة اتصال اقتداء وتلق).

وليست تسمية هذه الفترة بـ «الصدر الأول» أو «السلف الصالح»، هي التي استحدثت لاحقاً، بل ان العلم بها قد تكوّن هو أيضاً لاحقاً. ولهذا نتاجه الهامة.

أولها هذه المفارقة: وهي أن هذه الفترة المثال والتي سيقاس عليها كل الزمان اللاحق لن تعرف سوى بواسطة ما أثبتته «التاريخ الأول»، هذا التاريخ الذي أوضحنا الظرف الذي تأسس فيه، فسواء من حيث تكوين الروايات، أو من حيث انتقاله من المرحلة الشفوية الى التثبيت بالكتابة، فإن هذا التاريخ لم يكن مستقلاً عن السلطان السياسي القائم، فكانت النتيجة ان الفترة المثال تعرف أساساً بما أثبتته أوائل المؤرخين.

وهناك قضية أخرى: وهي أن كتابات هؤلاء المؤرخين الأوائل قد ضاع أغلبها، ولا نعرف منها الا ما أثبتته مؤرخون لاحقون أمثال ابن الكلبي، والبلاذري والطبري وغيرهم. وما دام الأمر كذلك، فلا بد أن يكون هذا التاريخ الأول انتقائياً، جزئياً، بل ربما كان هذا التاريخ رواية ما للماضي، ضمن روايات أخرى ممكنة.

المنهج

لم يكن لعلم التاريخ الاسلامي منهجاً يخصه بالذات بل

الانجاز الذي حققه ابن خلدون في هذا المجال وهو ما تَبَيَّنَتْه سواء في تصنيفه لعلم التاريخ، أو في تصويره للتاريخ، أو في هذا التحويل الذي قام به على مستوى منهجية هذا العلم.

يورد ابن خلدون تصنيفاً للعلوم في «المقدمة» يبدو من النظرة الأولى انه ينحو فيه منحى تصنيف معتاد - أي تقسيم العلوم إلى قسمين «شرعية» و«عقلية» - ولو ان هذا التصنيف لم يخل من طابع «خلدونى»، اذا أقامه من منظور «عمراني».

فهذه العلوم لا توجد عنده إلا في المدن، وخاصة (الأمصار)، أي أن تنظيم العلم وتناقل المعارف، وترسيخ التقاليد العلمية كل هذه تستلزم مستوى من تطور العمران... والعلوم العقلية بوجه خاص تتطلب مستوى من الحضارة من شأنه أن يخفف من قبضة التشدد الديني، وإلا ظَلَّتْ هذه العلوم «تحت رقبة من رجال السَّنة» كما يقول...

ولكن الذي يلفت نظرنا في التصنيف الخلدوني للعلوم، هو غياب علم التاريخ وهي مسألة تطرح تساؤلات لا مجال هنا للخوض فيها.

بيد أن علم التاريخ إن غاب من القسم المخصص لتصنيف العلوم في «المقدمة» فهذا لا يعني ان ابن خلدون لم يحدد لهذا العلم مكاناً بل بالعكس، فهو في «المقدمة» نفسها قد اعتبر هذا العلم من ضمن «العلوم العقلية»، أي انتزعه من حظيرة العلوم الشرعية التي اعتاد المؤرخون والمؤلفون الاسلاميون أن يصنفوه داخلها.

ففي مفتتح كتاب «المقدمة» يورد ابن خلدون تعريفه للتاريخ، ويتحدث عن مشروعه في كتابته - أو إعادة كتابته. وهنا نجد المؤلف صريحاً في موضعه لعلم التاريخ: فهو عنده «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق». فقد عَدَّ التاريخ إذن من علوم الحكمة، أي من علوم الفلسفة.

إن هذه العبارة لابن خلدون لذات أبعاد عميقة. انها تعني ما قام به مؤلف «المقدمة» من تحويل منهجي خرج به عن تقليد راسخ في المنهجية التاريخية الاسلامية، وينطلق هذا التحويل من نقد ابن خلدون لاستعمال علم التاريخ لمنهج الاسناد، وينتهي بهذا النقد إلى إبعاد هذا المنهج من مجال هذا العلم، وهو هنا يمهد لمنهجه الجديد.

في هذا التمهيد يقوم ابن خلدون بتقييم لعلم التاريخ، ينوّه ببعض المؤرخين، ويستعرض المغالط التي وقع فيها هذا المؤرخ أو ذاك، ولكن التقييم يبرز هذه المسألة الأساسية،

ينبغي أن نبين هذه المسألة: وهي ان الكتابات التي تتحدث عن علم التاريخ حديثاً نظرياً هي قليلة جداً، فقلما نجد من بين المؤلفين الاسلاميين من أفرد كتاباً أو رسالة لعلم التاريخ. وحتى القلة التي فعلت ذلك، فهي تعطي عن علم التاريخ مفهوماً متخلاً بالنسبة لما قطعته هذا العلم من أشواط، ولما بلغه على مستوى مناهج الاستخبار والتحقيق، وعلى مستوى الموضوع التاريخي نفسه.

هذه الكتابات ما تزال تتحدث عن علم التاريخ كما كان عليه أمره في بداياته حين كان تابعاً للعلم الديني، فهو عندها «علم الأخبار والآثار» وهدفه «معرفة الناسخ والمنسوخ» و«تصحیح الرواية» وخاصة ضبط ما يرويه أصحاب الحديث. وهنا نذكر خاصة ما كتبه، مؤلفان أفرد كل منهما كتاباً لعلم التاريخ وهما الكافيجي والسخاوي.

فقد ألف الكافيجي سنة 1463/867 «المختصر في علم التاريخ»، وهي رسالة تتطرق نظرياً لعلم التاريخ، وتكشف عن هذا التأخر النظري الذي تحدثنا عنه، فحديثها عن فضل هذا العلم يبرز أساساً المزايا الدينية. وللمؤرخ عند الكافيجي شروط لا بد منها من ضمنها شرط «الاسلام»، وهو شرط لا يمثل بطبيعة الحال ما وصل اليه الانتاج التاريخي عملياً. فقد رجع المؤرخون الى كتب أجنبية، كما اعتمدوا كتب التاريخ العربية التي كتبها مؤرخون عرب غير مسلمين، أمثال ابن العميد ويوحنا فم الذهب، وجرجيس المكين، وغيرهم.

ولا يخرج كتاب السخاوي: «الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» (ألفه سنة 897 هـ) عن هذا الاطار.

فهو يُعرِّف علم التاريخ بأنه «فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت»، تماماً كما يعرفه الكافيجي وهدفه حرمة العلم الديني، فهو «أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين». وقد أوضحنا ان هذه كانت إحدى مهمات علم التاريخ في بداياته التي توقفت عندها تصور السخاوي، وهو أيضاً كالكافيجي يشترط في المؤرخ أن يكون مسلماً...

طبعاً نجد عند السخاوي تنوياً بمكانة التاريخ وفائدته في حفظ الصلة بالماضي، وتوسيع التجربة الخ... ولكن هذا العلم يظل في عمقه ذا غاية دينية، كما ينبغي أن يكون عليه أي علم في نظر فقيه.

• • •

ولكن تخلف تنظيم التاريخ بالنسبة لإنتاجه اذا كان هو الغالب فهو لم يكن مع ذلك عاماً، وهنا لا بد من أن أشير الى

التي مسنها الى رواتها...».

فمنهج الطبري هنا إذن هو منهج الإسناد بعينه، أي تحقيق الرواية بناء على مقياس التعديل والتجريح، وهذا ما يرفضه ابن خلدون حين يتعلق الأمر بعلم التاريخ:

«وإنما كان التعديل والتجريح هو المعنبر في صحة الأخبار الشرعية (...). أما الأخبار عن الوقائع فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة...».

إن هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه ابن خلدون - والذي يترتب عليه انتزاع علم التاريخ نظرياً من مجال العلوم الشرعية - يعني أساساً شيئين:

1 - رد الخطاب التاريخي الى وقائع العمران، فالخبر التاريخي لا ينبغي اسناد صحته الى صدق رواته، بل الى ما تحتمه «طبائع العمران». قد لا نكون «طبائع العمران» هي وحدها المقياس المطلق لكل خبر، وقد لا نتوقف عليها وحدها منهجية تاريخية، ولكن المقصد الأبعد لابن خلدون إنما هو ارجاع الأخبار الى حدود المعقولة، فما أكثر الخوارق والتهويلات التي يتناقلها المؤرخون على أنها أخبار تاريخية، اعتماداً على «عدالة» رواتها!

2 - تحليل الأخبار، ولا يعني الأمر هنا «استخراج» العلل القارة وراء تسلسل أحداث التاريخ، على نحو ما تتعلق به فلسفات ما للتاريخ، بل يعني إقامة علم التاريخ على هذا المبدأ الذي قامت عليه العقلانية: منهج التحليل الذي يقوم عليه العلم، ويعطي المشروعية (العقلانية) لكل علم حقيق بهذا الاسم، ويستثني ما دون ذلك، كالأقوال الجدلية والخطابية، ومنها القول الديني... ابن خلدون طبعاً لا يرفض ما هو غيبي باسم هذه العقلانية الفلسفية، ولكنه يفصل بين ميدانين: ميدان النظر العقلي وميدان الغيب. وهو إذ لم يعمم النظر العقلي على «الكائن» كله، فلا قل من أن يكون له ميدان خاص يقام عليه العلم أي تقام عليه مختلف العلوم التي تستند الى النظر العقلي، ومن بينها علم التاريخ.

فقوانين التاريخ عند ابن خلدون جزء من قوانين العمران (أي الاجتماع الانساني)، والعمران جزء من العالم الطبيعي، وهكذا فهناك عقلانية تشمل العالم الطبيعي والعمران والتاريخ تنبني عليها علوم مختلفة، منها علم التاريخ الذي هو «نظر وتحقيق، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق».

هذا إذن كان معنى التحويل المنهجي الذي حاوله ابن خلدون وذلك بإدماج علم التاريخ ضمن الاطار المحدد للبحث العقلي أي ضمن مجموعة العلوم التي سميت بالعلوم

وهي: أن جميع المؤرخين السابقين عليه كان لا بد وأن يقعوا فيما وقعوا فيه من أخطاء. والأمر لا يتعلق بما يمكن أن يقع فيه أي مؤرخ يخطئ في هذا الخبر أو ذاك، بل هو أعمق من ذلك، إذ يعني الخطاب التاريخي برمته، فهو حسب ابن خلدون خاطئ إذ لم يؤسس على المنهج الحقيق بعلم التاريخ، وهو المنهج الذي يعرض له في «المقدمة».

المسألة إذن تعني إعادة النظر في مجموع الانتاج التاريخي على ضوء المنهج الجديد ووضع حد نهائي للإسناد كمنهج لعلم التاريخ.

صحيح أن المؤرخين لم يعودوا عملياً، وقبل ابن خلدون بزمان طويل، يستعملون الإسناد، ولكننا نستطيع أن نفهم لماذا رجع ابن خلدون - مع ذلك - الى منهج الإسناد لينتقده ويستبعده من مجال علم التاريخ.

ذلك أن الإسناد، إذا كان قد استبعد عملياً من ظاهر السرد، فإن صرحاً هائلاً من الأخبار قد تأسس عليه بالفعل، خاصة خلال القرون الثلاثة الأولى. لقد اختفى الاسناد كمنهج، واختفت الأسانيد، ولكن ما أقيم عليها من أخبار استمر يتداول عبر العصور وخاصة بعد أن اعتمده المؤرخون الكبار (الأئمة كما تسميهم «المقدمة»). وهكذا تُسيت أصول الأخبار و«كيفية» نشأتها (الروايات وأسانيدها)، وأصبح توثيقها «يبتدىء» من «الأئمة الثقات» الذين اعتمدوها.

لهذا يعيد ابن خلدون النظر في المسألة من الأساس: فصحة الخبر التاريخي لا تتعلق بمسألة الثقة فيمن رواه أو فيمن أثبتته من «أئمة» المؤرخين، بل بمقياس يخص المنهجية التاريخية بما هي كذلك، فالمقياس ليس أخلاقياً (تعديل الرواة أو تجريحهم وهي الطريقة التي يقوم عليها اسناد «الخبر» الشرعي وعلم الحديث بنوع خاص)، وإنما يكون برّد أخبار التاريخ الى وقائع التاريخ.

ولعل مقارنة بين تصوّرين لمنهج علم التاريخ: تصور الطبري وتصور ابن خلدون يبيّن الى أي حد يختلف التصوران من الأساس، وهو ما يوضح هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه مؤلف «المقدمة»، أي انتزاع علم التاريخ من مجال «العلوم الشرعية».

فالطبري يتحدث عن منهجه في التاريخ قائلاً:

«وليعلم الناظر في كتابنا (أي «تاريخ الرسل والملوك») أن اعتمادنا في كل ما أحضرته فيه (...) إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار

والقياس». فهنا ازدواجية لا بد منها لحفظ توازن ما نجدها عند هذا المؤلف كما نجدها عند مؤلفين اسلاميين آخرين.

3 - وهنا السؤال الأساسي الذي يعيننا هنا، وهو ما علاقة هذه التمهيدات الفلسفية بكتاب تاريخي؟ إذا كان الهدف هو انشاء سرد تاريخي يحقق تركيباً ناجحاً بين المعطى الفلسفي والخبر التاريخي، (إذا كان مثل هذا التركيب ممكناً)، فإن المقدسي لم يحقق من ذلك شيئاً فلا علاقة بين هذه الفصول التي عقدها للحديث في مسائل فلسفية، وبين ما يسرده من أخبار، أضيف الى ذلك ما يترتب عن حشر أمور لا رابط بينها من تناقض. فعلى الرغم من هذه الفصول التي يعدها في القسم الأول من كتابه عن مسائل الفلاسفة ونظريتهم في المعرفة، فإنه يستهل القسم الثاني بالتذكير بأن «مأخذ العلم لا يصح الا من جهة الوحي والنبوة».

ويمكن أن نلتصق هذا الأثر الفلسفي في هذه العلاقة التي أقامها بعض المؤرخين بين «الحكمة» و«التاريخ».

ان الفلسفة العملية - اليونانية أو المقتدية بالتراث الفلسفي اليوناني - تسعى الى تصور نظام مثالي للعلاقات السياسية، ولكنها تسعى قبل كل شيء الى تكييف سلوك وطوية الفرد المتعلق بالفلسفة لكي يدرك ما سمي بالحكمة. وقد رأى بعض المؤرخين المتفلسفين ان التاريخ يمكن أن ينفع في تحقيق هذه الغاية.

فمُتَدَبِّرُ التاريخ يستعرض «تجارب الأمم»، ويستوعب حصيلتها في ذاكرته. ولما كانت «أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة وصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له...» كما يقول مسكويه، فإن التاريخ معينٌ ثمينٌ لتعميق التجربة وإدراك «الحكمة». وكان الحاج هؤلاء المؤرخين على هذه الفائدة التي للتاريخ وسيلتهم أيضاً تذرعوا بها لحفز طبقة السلطة على أن تهتم بما ينتجون من تواريخ... فصاحب الدولة من مصلحته أن يعرف مبادئ الدول وما تقوم عليه، وأن يتنبه الى ما يطرأ عليها من خلل لتفاديه... فالتاريخ هنا - كالعالم السياسي - هو الرصيد النظري الذي لا بد منه لممارسة السلطة. وهذه دلالة كتاب مثل «تجارب الأمم» لمسكويه - أو على الأقل هذا ما يطرحه المؤلف في مقدمة هذا الكتاب.

يبقى ان مسكويه وهو يكتب التاريخ يكشف أيضاً عن هذا الازدواج بين الخطابين التاريخي والفلسفي. فهو حين يؤرخ، ثم وهو حين يكتب في مسائل الفلسفة وأغراضها، نكاد نجد أنفسنا أمام شخصيتين ثقافيتين منفصلتين.

العقلية، أي الفلسفية.

والواقع ان العلاقة بين علم التاريخ وعلوم الفلسفة جد وثيقة في «المقدمة». ويتمثل ذلك أساساً في:

- المعطيات الفلسفية التي بنى عليها كثيراً من أفكاره ونظرياته (المعارف المستمدة من علوم فلسفية، والتي تصح عنده معطاة مسلم بها يقيم عليها ما يقيم من آراء).
- المبادئ والمفاهيم الفلسفية التي يستعملها في صياغة بعض نظرياته وأفكاره مثل مبدأ المكان الطبيعي، ومبدأ العلة الغائية، ويستعملها في صياغة نظريته في العصبية والملك حين يقول إن «الملك هو الغاية التي تسعى اليها العصبية»، وكذلك مبدأ النفس العصبية يستعمله في تفسير الوازع (السلطة)، ومفهوم «المزاج» الذي يفسر به التوازن القلبي، توازن العصبيات، وهكذا....

طبعاً، لقد أصبحت معطيات العلوم الفلسفية، ومفهوماتها مألوقة في الخطاب الثقافي الاسلامي بوجه عام، يستعملها حتى غير الفلاسفة، وربما يكون ابن خلدون أمثل لهذا الاستعمال، نظراً للأثر الفلسفي القوي الآتي من كونه كان في فترة شبابه مشتغلاً أساساً بالفلسفة، وبعلم الكلام الفلسفي.

لكن السؤال يبقى في إمكان نجاح هذا الإدماج لعلم التاريخ في العلم الفلسفي. والسؤال لا يتعلق فقط بابن خلدون، بل يعني كل هؤلاء المؤرخين الاسلاميين الذين حاولوا ادخال معطيات ومفاهيم الفلسفة وعلومها في الخطاب التاريخي.

أما بالنسبة لابن خلدون، فقد ناقشنا هذه المسألة الهامة (انظر كتابنا: «التاريخ والخطاب التاريخي - بحث في منهجية ابن خلدون»). وقد حاول ذلك مؤرخون آخرون.

من هؤلاء المطهر بن طاهر المقدسي - في كتابه «البدء والتاريخ». وهنا نقدم بعض الملاحظات حول هذا الكتاب:

1 - ان مؤلفه يلجأ فعلاً الى الاقتباس من الفلسفة، وعلى مستوى نظرية المعرفة أساساً ويحدد - حسب الطرح الفلسفي الاسلامي لهذه النظرية - الموضوع الأسمى للمعرفة (الله)، والذي تترتب على معرفته كل الموضوعات الأخرى، كما يحدد الطريقة الموصلة الى هذه المعرفة. وبناء عليه، يخصص المقدسي فصلاً «في اثبات الباري وتوحيد الصانع بالدلائل البرهانية»، وفصلاً «في تثبيت النظر وتهذيب الجدل»، أي منهج المناظرة والاستدلال حسب طريقة الفلاسفة.

2 - ان المقدسي لا يتبع المنهج الفلسفي وحده، فهو يورد أيضاً أصول المعرفة كما هي عند «أهل الاسلام» وهي الأصول الأربعة المتفق عليها في الكتاب والسنة والاجماع

تباين

Différenciation
Differenciación
Differenzierung

- 1 -

البن في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البن الفرقة ويكون الوصل، وهو من الأضداد. ويضيف ابن منظور: وتباين الرجلان: بأن كل واحد منهما عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا. أما الجوهري فيقرر في «الصحاح»: المبانية، المفارقة، وتباين القوم تهاجروا وتباعدا. وأياً كان الأمر، فإن مصطلح التباين الفلسفي يتضمن المعنيين مع اعتبار المباشرة الأصل، والوصل الفرع. ومع أن الجرجاني قد ذكره في «التعريفات»، إلا أن المصطلح لم يجد سبيلاً واضحاً إلى الاصطلاح في الفلسفة. فجميل صليبا لا يذكره البتة، ويكتفي «المعجم الفلسفي» الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة بترجمة مبتسرة لما جاء في قاموس لالاند في مادة Contraste فينقل هكذا: التباين، «حال موضوعين متساويين في الذهن أو متعاقبين يتقابلان، وفي تقابلها ما يبرز كلا منهما في الشعور (بقصد الوعي)». والتباين (التضاد) أحد قوانين الترابط الأساسية. فيكون التباين عنده مرة حالاً ومرة قانوناً! في حين أن الداعي بـ «التباين» هو ما يجب أن يسمى قانوناً حسب تقسيم أرسطو. وأرى في كلا الحالتين تجوراً في الترجمة.

وأفضل الانطلاق من تقسيم الجرجاني التباين إلى تباين كلي وتباين جزئي، إذ يعتبر الأول قائماً بين شيئين لا يتصادقان في شيء أصلاً مثل الإنسان والفرس، ويصح أن يكونا حاملين في سالتين كليتين تكونان صحيحتين معاً: ليس الإنسان فرساً. ليس الفرس إنساناً. ويعتبر الثاني قائماً بين شيئين يتباينان من جهة ويتصادقان من جهة أخرى مثل الحيوان والأبيض ويمكن وضعهما في سالتين جزئيتين: بعض الحيوان ليس بأبيض، وبعض الأبيض ليس بحيوان.

- 2 -

ويبدو أن فلاسفة العرب لم يستخدموا مصطلح التباين في صورته هذه، في حين استخدموا مشتقاته مثل المبانية والمتبانية كما نقرأ عند الفارابي: الأسماء المتبانية، وعند ابن رشد:

إننا إذ نلاحظ هذا ازدواج بين الفلسفة والتاريخ لدى بعض المؤرخين لا يعني ذلك أننا نأسف لعدم حصول توفيق بينهما، فلربما كان مثل هذا التوفيق غير ممكن. فالفلسفة حين تزعم لمبادئها الثبات والكليّة، فهي تقع فيما يقع فيه أي خطاب مجرد خاطيء التعميم.

أمام هذا الذي أوضحناه من تخلف تنظير التاريخ عن انتاجه، يبقى ان نظرية التاريخ ينبغي أن تستقى من كيفية تنظيم المؤرخ الاسلامي للسرد التاريخي. ان لكل مؤرخ طريقة ما في انتاج السرد تختلف درجة تميزها، ولكنه يلجأ - قصداً أو تلقاءً - الى بنيات أصبحت متداولة سواء في انتاج السرد التاريخي، أو ما يركز عليه من معطى ثقافي عام. ان المؤرخ الاسلامي، يجد نفسه أمام تنظيم ما للزمان الماضي، ونمط في تقسيم وتعاقب الزمان التاريخي، أي التحقيق، وبروز أحداث وشخصيات حاسمة فيه، ودعوى أخلاقية (وسلم قيمها) وراء تسلسل السرد، وعلاقة الانتاج التاريخي بالفئات المتوجه به اليها... كل هذا مما يكون النظرية العميقة للتاريخ، والتي ينبغي استكشافها من تحليل النص التاريخي نفسه.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
- دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الفرنسية، مادة تاريخ، وانظر أيضاً «الملحق» عن نفس المادة.
- روزنثال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح العلي، بغداد، 1963.
- السخاوي، الاعلان بالتوبخ لمن ذم التاريخ، دمشق، 1349 هـ...
- الطبري «تاريخ الرسل والملوك»، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- الكافي، المختصر في علم التاريخ، (ضمن كتاب ف. روزنثال المذكور أعلاه).
- المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، الجزء الأول، باريس، 1899.
- De Braudel, F., Ecrits sur l'Histoire, Flammarion, 1969.
- Huppert, G., The Idea of Perfect History, The University of Illinois Press, 1970.
- Le Goff, J., Faire de l'Histoire, Gallimard, 1974.
- Oumlil, A., L'Histoire et les discours, Editions techniques, Nora-Africaines, Rabat, 1979.

علي أولملي

المقولات المتباينة بالجنس.

ذلك أنهم أدوا معنى التباين اليوناني Hétérotés بـ الغير والغيرية، كما فعل إن رشد. والابنيروتيس اليوناني كما ورد في « بارمنيدس » أفلاطون و« ميتافيزيقا » أرسطو يقابل الهوية والوحدة كما يقترب من معنى اللاتشابه في مقابل التشابه. وهكذا يتم التمييز بين التباين ويسميه ابن رشد الغير والغيرية والاختلاف ويسميه الخلاف، حيث يكتب في تلخيص « ما بعد الطبيعة ».

« وأما الغير فإنه يقال على وجه مقابلة للوجه التي يقال عليها هو هو: فمنه غير بالنوع، ومنه غير بالجنس، ومنه غير بالمسألة، وغير بالموضوع ».

ويتيميز عن الاختلاف في أن « الخلاف يخالف الغير في أن الشيء يغاير بذاته، ويخالف بشيء فيه، ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء ».

ويشرف على هذا التمييز الثبات الميتافيزيقي الأرسطي، ثبات الأجناس والأنواع والفصول. فللواحد هو هو، وللثبات الغير والخلاف والمقابل.

وأياً كان الأمر، فإن ابن رشد يقصر معنى التباين على التباعد، فيقول:

« وأما الأشياء التي هي مغايرة بالجنس، وإن كانت متباعدة، فليس تباعدها من جهة ما هي أضداد، إذا كان قد يمكن فيها أن تجتمع في موضوع واحد، ومنها أكثر من شيء واحد، كالحال في المقولات العشر التي هي متباينة في أجناسها، بل إن قيل في هذه متباعدة فمن جهة أن بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع في جنس أصلاً، لا من جهة أن تباعدها من جهة الضدية ».

ومع ذلك، فمضى اشتد التباعد، دخلنا مع ابن رشد في الضدية.

- 3 -

وينبغي انتظار هيجل حتى يعيد ترتيب الأمور ويصبح بالإمكان إدراج هذه المعاني المختلفة في سياق واحد.

وتظهر مقولة التباين مع هيجل كأن أول من أنات الاختلاف Der Unterschied وتؤدي في تقدمها إلى التضاد Der Gegensatz وتبلغ غايتها في التناقض Der Widerspruch.

فالتباين Die Verschiedenheit هو الاختلاف في درجته الأولى، اختلاف ما زال خارجياً، أي اختلاف بين حدين يقعان خارج بعضهما ويربط بينهما حد ثالث. ويقوم كل حد

من الحدين المتباينين لنفسه ويكون حياً بالانظر إلى علاقته بالآخر، التي هي علاقة خارجية، يقيمها الحد الثالث الذي يقارن هذا الاختلاف الخارجي.

وأوضح ذلك بمثل الجمل والمتذهن. فمن الواضح أن الجمل حيادي بالنسبة للمتذهن، والعكس صحيح. وعليه يمكن القول: كل شيء يباين كل شيء. لكن مجرد وضعها في علاقة الاختلاف هذه يوجد بينها أساساً للمقارنة. وما أن تبدأ عملية المقارنة حتى تعتمد جذراً واحداً للتساوي والتفاوت. وباعتماد هذا الجذر الواحد، يرى هيجل أن الفاهمة توجب وجود جوانب ووجهات نظر متباينة، فتقول مع لايبنتز: لا يوجد شيان متساويان تماماً.

لكن ما أن تقول ذلك حتى تطرح الهوية والاختلاف عبر التساوي والتفاوت. يتم التقدم إذن من الهوية لإثبات الاختلاف. ومن ثم يتقدم الاختلاف بانتقاله من التباين الخارجي أو التنوع إلى الاختلاف الداخلي أو التضاد، ويتقدم التضاد إلى وحدة وهوية الضدين فيصير التناقض، أساس كل موجود فعلي.

- 4 -

أخلص إلى أن معنى التباين يظهر بالمقارنة مع المعاني الدالة على المقابلة، مثل الاختلاف والعكس والتضاد والتناقض.

فهو يفرق عن الاختلاف في أنه أخص منه، وعن المعاني الباقية في أنه أقل تحديداً منها أي في ضعف العلاقة التي يقوم عليها.

وأن هذه العلاقة (التباين) علاقة يطرحها الفكر في مباشرته للمعرفة فيقيمها بين المواضيع على أساس التشابه واللاتشابه والتساوي والتفاوت.

- 5 -

المعاني القريبة: التغاير، التفاوت، التقابل، التضاد، التناقض، الاختلاف، التناظر.

المعاني المضادة: التماثل، التساوي، النهاهي، التشابه، التوافق، التناظر، التناغم.

موسى وهبه

Justification Justification Rechtfertigung

1 - في سعي الإنسان لإشباع دافع ما قد يصطدم بعقبات تكون داخلية، كصراع بين رغبات مختلفة، أو صادرة من المحيط. وإذا اتفق أن التوتر المتولد من ذلك الاصطدام لم يجد حلاً فإن الشخصية تصاب بمشاعر الاحباط، ويختل انسجام الأنا مع الحقل. ذاك ما يدفع إلى البحث عن استعادة للتوازن المتخلخل، وتغطية للشعور بالفشل، وتخفيف للصراع الناجم. هنا يسعى الأنا بوعي مختلف الوضوح، وبأواليات لاواعية كثيرة، عن عمليات يقوم بها لبلوغ الحل؛ فيكون التبرير إحداها. وهكذا فإن التبرير يرتبط بالإحباط، ويسعى لإيجاد سبب لعدم تحقيق هدف.

التبرير حيلة دفاعية عن الذات المصابة بالإحباط، وأولية لا واعية في أحوال جمة، بها يقي الإنسان نفسه من الإعراف بالفشل أو الخطأ أو التقصير. بالتبرير يغسل المحيط سلوكه اللاناجح أمام ذاته، وأمام الغير بشكل خاص، كي يجعله سلوكاً مقبولاً مبروراً أي خالياً من الآثام والشرور والشبهات. وبذلك العملية يدافع الأنا عن كرامته، ويدفع عن نفسه اللوم والشعور بالذنب. التبرير يموء، ويوارب؛ وهو عملية تغطية. إنه أولية سلبية في التكيف، وفي بلسم الانجرافات الناجمة من الإحباط؛ وهو هرب من المصارحة، وطريق غير مباشر في حل التوتر، ومجابهة المشكلة، وتجاوز الصراع داخل الشخصية.

2 - إلا أن التبرير يختلف عن الكذب. فالتبرير، بشكله الكامل، أولية لا واعية، أو يكون بإدراك مبهم. فنحن لا ندرك دائماً بوضوح أننا نبرر؛ إذ قد نجعل فعلاً حقيقة سلوكنا وقد لا نعي كفاية أننا نخفف توتراً، أو نغطي فشلاً، أو نسوّج نتيجة، أو نحلي مرارة عندما نكثر من تقديم «الأسباب» لسلوكٍ محبّط. وبينما يكون التبرير مغالطة الأنا، على الأعم، فإن الكذب عملية خداع للغير، أو إخفاء للحقيقة عن الأنت، عن وعي ويقصد. بعد التنويم [الايحائي] يبرر المتنوّم فعلاً غير مؤاتية طلبت منه فنفذها بلا وعي، فهو يقدم أعذاراً وتبريرات. لا كذب هنا؛ لأن المتنوّم يقوم بأولية لا واعية، ودفاعاً عن الأنا، ولإظهار الشكل المبرور. وكلاهما، الكذب والتبرير، يختلف عن المحاجة، وعن البحث العلمي عن العلل حيث تفسير

الظاهرة حتمي وبأسبابها.

تكثر الحالات، عند الإنسان السوي وغيره، التي نفتر بها تفسيراً زائفاً، أو نقدم بها بثوب جميل، ما هو غير ذلك في الواقع. فالتلميذ الذي يتأخر عن المدرسة قد يبرر الأمر بمرض والدته، أو عدم اهتمامها به؛ وقد ينسب سلوكه إلى ظروف قاهرة خارجة عن إرادته. هنا سعى التلميذ لتلقيق أسباب منطقية، وذرائع وعلل يقبلها العقل؛ مع أن الأسباب الحقيقية كانت إنفعالية، شخصية، وذاتية أو عندية. كذلك نفعل إذ نبرر اعتناقنا لعقيدة أو انتقالنا إلى مذهب: فنلجأ إلى الدفاع، والوقاية، وتقديم عقلنة لذلك السلوك غافلين أحياناً كثيرة عن أننا نقوم بحيل عقلية، ونكون غير موضوعيين. هنا نذكر، للعبئة، حالة الثعلب والعنب: لقد أخفى الثعلب «العلة» الحقيقية. فأظهر، وأخرج، وأخرج، سبباً يسوّج الفشل، ويخفف الشعور بالعجز ويحافظ للذات على إحساسها بقيمتها، وبقدراتها. قال: هذا حصرم! فارتاح، وحلّ صراعه مع حقله، ووفر تكيفاً مؤقتاً، سلبياً، غير مباشر، ناقصاً. نفى عن نفسه الخطأ، والعجز؛ ووضعها بقيمة أعلى إذ خفّض من قدر ذلك العنب وبخّس الغرض الذي لم يتحقق.

3 - التبرير نتيجة لا نعرف دائماً ولا تماماً دوافعها. هو بعدي الحقيقية، وسلوكٌ للحفاظ على الذات ووحدتها. فالمحبط، حتى لا يفض من قيمة الأنا، وحتى لا يجرح الزجسية الذاتية أو اعتبار الذات للذات، ينسج تأويلات واستعقالات منطقية. تلك الاولية في استعادة التكيف والأمن يختلف ترددها واللجوء، إليها باختلاف التربية والقواهر الاجتماعية. لكنها ليست بعيدة العمق في الشخصية، ولا هي فطرية أو ولادية. ونحن نلاحظها غالباً عند الإنسان الانفعالي، والأهوائي، والسريع الإندفاع، والمصاب بالعظام [البارانويا]. ولعله من السهل إحداثها بزيادة الضغط طلباً لتوضيح صعب، أو عند صعوبة المجابهة. ونكتشف انتحال الأعذار إذ يظهر التردد عند المبرر، وقد يختلق الذرائع بحماس، ويكثر من الاستشهادات والأدلة، ويصاب بفنور، أو بغضب سريع، عند مهاجمة أعذاره. يوصي العاملون في الميدان النفسي بالحديث الحر، وعدم التقيد بقواعد منطقية أو حتى أخلاقية، عند الاستماع للشخص المفحوص. فبذلك الاسترسال، وبالإنفلات النسبي، ينتفي الاحتياط والحذر في الكلام ومن ثم تنوفر إمكانات الإنفلات من التبرير الذي يلجأ إليه رغم إخلاص صاحبه. فهذا قد يقدم معلومات مبررة، أي غير صادقة، مع أنه لا ينوي ذلك ولا يرغب فيه.

مصادر ومراجع:

- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- زيور، علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1980.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخافجي، 1976.
- القوسي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة، ط. 7، 1969.
- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- La Plonche et pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.

علي زيور

تجربة

Expérimentation Experiment Experiment

يحسن أن نميز أولاً بين خبرة Experience وتجربة Experiment وإن كان من الخطأ الشائع الخلط بينهما. فالخبرة هي أي حالة يكادها إنسان كالأحساس بلذة أو بألم أو الوعي بإدراك حسي، أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف، أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما التجربة فيجب قصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل معمل أو مختبر مثلما يفعله العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية. ونعتبر كل تجربة بهذا المعنى نوعاً من الخبرة، وإن لم تكن كل خبرة تجربة.

والخبرة عدة أنواع أكثرها ألفة الخبرة الحسية. وسيأتي بعد قليل ذكر الأنواع الأخرى من الخبرة. والخبرة الحسية والتجربة قرائن الملاحظة، أي أننا نزداد فهماً بالخبرة الحسية والتجربة إذا ما عرفنا معنى الملاحظة. الملاحظة توجيه الحواس والانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر رغبة في الكشف عن صفاتها أو خواصها توصلنا إلى كسب معرفة جديدة عن تلك الظاهرة أو الظواهر. أما التجربة فهي ملاحظة ظاهرة ما، ملاحظة مقصودة تتضمن تغيير الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة في استطاعتنا الوصول إليها بمجرد الملاحظة دون تعديل

في ظروفها الطبيعية. وأوضح مثل على الملاحظة ما يقوم به علماء الفلك حين يلاحظون النجوم والكواكب وحركاتها بغية الوصول إلى قوانين تلك الحركات، وما يقوم به علماء الجيولوجيا حين يلاحظون الصخور والجبال والبحار والأنهار لدراسة تكوينها وتغيرها وتطورها. وأوضحها مثل على التجربة ما يقوم به علماء الكيمياء حين يكتشفون العناصر التي تؤلف سائلاً ما أو مادة بإحداث تفاعلات خاصة كأن أستخدم تياراً كهربياً في كوب به ماء لينفصل الأليدروجين عن الأوكسجين، ومثل علماء النبات والحيوان حين يعزلون نباتاً أو حيواناً عن ظروفه الطبيعية للتوصل إلى خصائصه وتركيبه. والتجربة أكثر أهمية من الملاحظة حيث تفيدنا الأولى في كشف القوانين التي لا تسمح به مجرد الملاحظة البحتة للظواهر. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الملاحظة والتجربة، فالخط الفاصل بينهما غير موجود أو أن الاختلاف بينهما يقوم في الدرجة لا في النوع، لدرجة أنه يمكننا القول إن الفرق بين الملاحظة والتجربة فرق بين الملاحظة المنفصلة والملاحظة الفعالة.

- في الأولى لا نقوم بجهد من جانبنا وإنما نقوم بتسجيل ما نراه، أما التجربة فنحن نبذل جهداً في إعداد الظاهرة موضوع البحث وكأننا نسأل الطبيعة وننتظر الاجابة. وللتجربة شروط عامة تجب مراعاتها حتى تكون موضع ثقتنا، أهمها الدقة والموضوعية. والمقصود بالدقة العناية التامة بتسجيل الظاهرة كأن تكون خواص الباحث سليمة وأن تتوفر الآلات اللازمة لتسجيل ما يصعب على الحواس الظاهرة تسجيله. أما الموضوعية فمقصود بها إبعاد العوامل الذاتية والآراء الشخصية في البحث - لا نسجل ما نرغب في تسجيله وإنما نسجل ما ندركه، أحبنا أم كرهنا. نلاحظ أخيراً أن الملاحظة والتجربة أولى مراحل المنهج الاستقرائي وهو منهج البحث في العلوم الطبيعية.

كان المؤلف أن الخبرة مرادفة للخبرة الحسية التي تقوم على استخدام الحواس الظاهرة، ومن ثم تكون الخبرة والتجربة شيئاً واحداً، ويستند هذا التصور على التجربة التي يقوم بها علماء الطبيعة في أبحاثهم العلمية. كما أن الفلاسفة التجريبيين - الذين يجعلون كل معرفتنا عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا مشتقة من الحواس وما تنقله إلينا من معلومات - رأوا هذا الموقف. ومن الفلاسفة التجريبيين القدماء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل والمتأخرون مثل طاليس وديموقريطس وإينادوقليس وغيرهم، ومن الفلاسفة التجريبيين المحدثين فرنسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وغيرهم، لكننا نعلم الآن أن

ونظرية ديكارت في الكوجيتو كتفسير لحقيقة الإنسان وتميز النفس الإنسانية من البدن ونظرية كانط في الواجب الخلقى ونحو ذلك.

محمود فهمي زيدان

تَجْرِيد

Abstraction Abstraction Abstrahieren

التجريد كما يفهمه أغلب الفلاسفة عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلاً عما سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. فأرسطو 384 - 322 ق. م. في كتاب «النفس» يقول: «حين يتأمل العقل موضوعات الرياضيات فإنه يتصور عناصر لا توجد ولا يمكن أن توجد بصورة منفصلة وكأنها منفصلة». وتبنى بوثيوس 470 - 525 م. هذا التعريف ونسبه إلى الاسكندر الافروديسي 200 م. تقريباً. وذكر أننا نستطيع أن نتصور الكيفيات التي لا يمكن أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وكأنها منفصلة ما دمنا لا نقرّ هذا الانفصال. ويشارك جون سالزبوري 1115 - 1180 في هذا التعريف حين يقول «لا ينبغي أن نخشى أن يكون الفهم خالياً حين يدرك الكليات باعتبارها مجردة عن الأشياء الجزئية... إذ إن الفهم يستوعب الصورة وحسب دون النظر إلى المادة على الرغم من أن الصورة لا يمكن أن توجد بدون المادة».

أما فلاسفة العرب، فإنهم في الأغلب الأعم حدوا حدو أرسطو في هذه المسألة. فقد اعتقد ابن سينا 980 - 1037 أن العقل الفعّال (وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي يدرك المعقولات) يجرد الموجودات الكائنة في المادة من المادة ومن ارتباطاتها المادية تماماً ويدركها في تجريد خالص. فمثلاً تدرك هذه الملكة الطبيعة المشتركة لعدد من الأشياء التي يحمل عليها «إنسان» وتستلها من كل كم وكيف ومكان ووضع وتجردها من هذه كلها على نحو يمكن معه أن تحمل على كل الأفراد البشرية. ولابن رشد 1126 - 1198 آراء في التجريد مماثلة لهذه.

وبعامة يمكن أن نقول إن التجريد عملية تدل على: (1) ملاحظة كيفية في جسم وعزها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم. فحين أشاهد جسماً متحركاً أحر اللون ودائري

للخبرة أنواعاً أخرى غير الخبرة الحسية، منها الخبرة الدينية أو الصوفية والخبرة النفسية أو الذاتية.

أما الخبرة الدينية أو الصوفية فالمقصود بها ما يكابده المؤمن بالله سواء في تصور الأديان المنزلة الكبرى الثلاثة أم في تصور الأديان غير المنزلة، نتيجة سلوك الزهد والتقشف والانقطاع للعبادة وإماتة الشهوات البدنية والعزوف عن متع الحس. فيصل العابد إلى حالات القرب والاتصال والوعي بالوجود مع الله الكائن الأعظم ومقامات الوجد والمكاشفة ونحو ذلك. نلاحظ أن هذه الخبرات الصوفية لا يعيها إلا من يكابدها، ولذلك فلا موضوعية فيها بالمعنى العلمي المألوف ومن ثم فيمكن لمن لم يكابدها الشك فيها أو انكارها. لكن من يكابدها يكون على يقين مما يعي ويشاهد. نجد هذه الخبرات لدى صوفية اليهود والمسيحيين والمسلمين والهنود. ومن صوفية المسلمين نذكر رابعة العدوية والحلاج والجنيدي والبسطامي وغيرهم.

أما الخبرة النفسية فتضم نوعين من الخبرات: خبرات نفسية مألوفة وخبرات نفسية خاصة لا يعانيتها سوى الفلاسفة. ونقصد بالخبرات النفسية المألوفة ما يعانیه كل منا ويعيه في حالات اللذة والألم والتذكر والتصور والتفكير والانفعال والرغبة والعواطف ونحو ذلك. وهذا النوع من الخبرات نصل إليه بالاستبطان وهو منهج ذاتي هدفه تسجيل ما أعياه من إحساسات ووجدانات وحالات نفسية وحوادث عقلية ووصفه وتحليله وتفسيره بأسبابه وملابساته. ولكل منا تلك الخبرات النفسية لكن لا يقوى على استبطانها إلا من تمرس على الملاحظة الباطنية والقدرة على وصفها وتفسيرها بحيث لا تنطوي على خداع وكذب ووهم. أما الخبرات النفسية الخاصة فنقصد بها تلك الحالات التي يصفها بعض الفلاسفة وقيمون عليها نظرياتها مثل خبرة ديمومة الحالات النفسية عند برغسون، وخبرة الاغتراب عند ألبر كامو، وخبرة الوجود الإنساني والوعي بالعزلة وبالعدم وسط العالم الذي نعيش فيه عند الفلاسفة الوجوديين ونحو ذلك. ويمكننا أن نضع في هذه الخبرات الخاصة تلك الخبرات أو التجارب التأملية التي يعانيتها العمالقة من الفلاسفة؛ فأبي فيلسوف عملاق يقيم نظرياته على معاناته لمشكلات ومواقف يستخدم فيها قدراته الحدسية والعقلية في تحديدها وتحليلها ووصفها وتقديم تفسير لها، مثل نظرية أفلاطون في المثل كتفسير لظاهرة التغير والحركة في الكون، ونظريات أرسطو في المهيول الأولى كتفسير لأصل الكون، ونظريته في المحرك الأول الذي لا يتحرك كتفسير لعلّة الحركة والتغير، ونظرية ابن سينا في الرجل المعلق في الفضاء»

بدون تخيل أو إحساس... الخ».

ومن أشهر الذين حلوا على مبدأ التجريد باركلي 1685 - 1735 وهيوم 1711 - 1776 والفلاسفة الذين يعرفون بالإسميين المحدثين. (وهم الفلاسفة الذين يقولون إن الكلمات العامة لا تشير إلى أشياء مادية أو عقلية بل هي مجرد أصوات فحسب) فباركلي يرفض التجريد لأنه عملية غير سليمة من الناحية المنطقية. ويقول إن الأفكار العامة المجردة مستحيلة لأنها تنطوي على تناقض، وما هو متناقض يستحيل وجوده ذهنياً وواقعاً. فباركلي هنا يعتقد أنه إذا كان من المحال أن توجد خصائص فكرة واحدة منفصلة بعضها عن بعض في الواقع، فإن من المحال كذلك أن نجدها بعضها عن بعض أو نتصور وجودها منفردة. فإذا كان من المحال أن يوجد امتداد مجرد من أي كم وكيف معينين، فإن من المحال أيضاً أن نتصور امتداداً مجرداً منها في الذهن، لأن الامتداد الذي لا شكل له ولا كم ينطوي على تناقض منطقي ولا تقوى أكبر العقول على تصوره. وهذا ينسحب على اللون والشكل والملمس والحرارة والبرودة وغيرها من الصفات كما ينسحب على مفهوم الكائن أو الوجود مجرداً من كل كيف، وعلى الفكر مجرداً من كل إدراك وأن فكرة ما يستحيل وجودها في الواقع لا بد أن تكون متناقضة. فاعتراض باركلي على التجريد إذن منطقي أكثر من كونه نفسياً. إذ التجريد عنده ينطوي على تناقض، ولذلك فهو عملية غير سليمة.

ويتفق هيوم مع باركلي في أنه من المحال أن نفصل في التصور ما يستحيل وجوده في الواقع منفصلاً، لأن ذلك ينطوي على أوضح التناقضات. فهناك إذن اتفاق بين باركلي وهيوم في الاعتقاد بأن طبيعة الجنس يستحيل فصلها، حتى في الذهن، عن الصور النوعية، لأنه إذا كانت صورة النوع تحتوي على خاصية الجنس وإذا قيل إن الجنس لا يمكن أن يوجد إلا في أنواعه المحددة المتعددة، فإن وجود خاصية الجنس منفصلة عن خاصية النوع مثله كمثل وجود الشيء منفصلاً عن ذاته. وهذا تناقض سافر. وعليه فإن وجود الجنس منفصلاً عن النوع في الطبيعة انفصلاً حقيقياً، تناقض؛ لأن النوع يحتوي على الجنس باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه، فلا وجود للجنس إلا في النوع. هكذا فإن الاعتقاد بمبدأ التجريد يفضي إلى تناقض مؤداه أن الشيء ذاته يكون ولا يكون. وتجدر الإشارة إلى أن باركلي وهيوم أصابا في القول إن أنصار الأفكار المجردة العامة يعانون من تناقض.

فإذا كان التجريد عند باركلي وهيوم عملية غير سليمة من

الشكل، فإنني أستطيع أن أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم، وأكون فكرة مجردة عن الدائرية. (2) عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء. فمثلاً حين أشاهد عدداً من الأشياء مختلفة الأشكال، فإني أعزل الامتداد وأكون عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب. (3) مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة «إنسان» و«جبل». فحين أشاهد عدداً من الأفراد مثل رافد وفراس ومقداد يشتركون في كيفيات واحدة كالتصاق القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكون منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان.

إن عملية التجريد بكل أشكالها تستند إلى مبدئين متميزين ولكنها مرتبطان: فأما الأول فهو أن العقل يستطيع أحياناً أن يدرك ما كان مرتبطاً في الواقع بغيره من الأشياء وكأنه منفصل عنها حين لا تكون عناصر الأول متضمنة في مفهوم الآخر. عليه إذا لم يكن جانب من ماهية شيء جزءاً من تعريف شيء آخر، فإننا نستطيع أن نتصور كلاً منها على انفراد حتى لو تعذر وجودهما في الواقع على هذا النحو. وأما المبدأ الثاني فهو أن كل ما هو متضمن في ماهية الجنس (مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل) ينبغي أن يكون موجوداً في ماهية النوع (مجموعة جزئية تدخل في مجموعة أخرى أكبر هي بمثابة الجنس منها) وليس العكس. إذ إن النوع قد يتضمن أشياء لا توجد في الجنس. فطبيعة الجنس ينبغي أن تكون جزءاً من طبيعة النوع. عليه فقد نظر الفلاسفة إلى مشكلة التجريد على أنها مسألة نفسية ومعرفية. ومع أن للأفراد وحدهم وجوداً بالمعنى التام، فإن من الممكن أن نتصور مفهوم الجنس مستقلاً عن الأفراد ومستقلاً كذلك عن الأنواع التي تعود إلى الجنس. وعلى النحو ذاته من الممكن تجريد مفهوم الجنس من مفهوم النوع على الرغم من أن الأول لا يوجد بدون الآخر.

وقد اختلف الفلاسفة في عملية التجريد. فمنهم من يرى أن التجريد عملية عقلية سليمة، ومنهم من يرفض التجريد البتة ويعدده عملية تزييف واضح. فديكارت 1596 - 1650 مثلاً يأخذ بمبدأ التجريد من حيث انطباقه على الطبائع البسيطة ومن حيث انطباقه على الخصائص الرئيسة للجواهر المخلوقة، ويقول «هناك دائماً خاصية واحدة رئيسة للجواهر تؤلف طبيعته وماهيته وعليها تعتمد كل الخصائص الأخرى... فنستطيع أن نتصور الامتداد بدون شكل أو فعل، والتفكير

الامكان الاستغناء عن الكيفيات المشتركة فإنه لا يمكن الاستغناء عن كل العلاقات، بل لا بد من التسليم بوجود علاقة واحدة مشتركة على الأقل وهي علاقة التشابه.

نخلص من هذه الدراسة للتجريد إلى نتيجتين: الأولى هي أن أنصار النظرية الكلاسيكية في التجريد كانوا على صواب في قولهم إن المجردات معقولات وليست محسوسات، كما كانوا على صواب في افتراض قيام علاقة بين الصور المشخصة والأفكار المجردة التي هي حصيلة عملية التجريد. ولكنهم أخطأوا في تصور المجردات كما لو كانت وحدات مستقلة عن الفكر، فتكون إلى هذا الحد شبيهة بالصور المشخصة. فإن وصف لوك 1632 - 1714 للفكرة بأنها موضوع العقل حين يفكر، يظهر بشكل كاف هذه النزعة لجعل المجردات والصور المشخصة على مستوى واحد. ولكن هذا خطأ جوهري؛ إذ إن المفاهيم المجردة تختلف نفسياً ومنطقياً عن الصور على الرغم من أن لبعض المجردات علاقة منتظمة بالمفاهيم التي تتجلى معانيها في الصور المشخصة.

والنتيجة الثانية هي أن التفسير الاختباري للتجريد غير واف؛ إذ لا يستطيع تفسير الثوابت المنطقية الضرورية للتركيبات المنطقية لأنه يستند إلى نظرية تصورية. فمبدأ هيوم القائل بأن ما يمكن فصله، يبرهن على أن لا شيء في العقل يناظر مفاهيم العلاقات كائنة ما كانت. وقد اعتقد باركلي بأننا لا نملك أفكاراً عن العلاقات بل لمحة فحسب. أما هيوم فاعتقد بأن الأفكار والانطباعات المعقدة يمكن ردها إلى أفكار بسيطة وانطباعات بسيطة.

فإذا كان من الممكن أن نعرف بعض الحدود العلائقية بواسطة حدود كيفية أو وصفة، فإن هناك على وجه التأكيد حدوداً علائقية مثل علاقة «نسب» يتعذر تعريفها على هذا النحو. وهذا يتضمن أن الإسمية التقليدية قد تعدت نطاق ما تجوزّه الوقائع.

كريم مني

الناحية المنطقية، فكيف فسرا استخدام الألفاظ العامة المجردة؟

إن الألفاظ العامة المجردة عند باركلي لا تشير إلى أفكار عامة مجردة، لأن وجودها ينطوي على تناقض، وإنما تشير إلى عدد كبير من الأشياء الجزئية تحمل على كل واحدة منها درجة واحدة. بعبارة أخرى أن كلا منها يمكن أن يكون موضوعاً منطقياً في قضية يكون مدلول الكلمة العامة محمولاً فيها. فحين أقول إن كلمة «سقراط» إسم علم أو إسم جزئي وكلمة «إنسان» إسم كلي أو عام، لا أقصد سوى أن الاسم الأول يشير إلى فرد واحد بعينه دون سواه، والآخر إلى عدد كبير من الأفراد لكل واحد منها حق متساو في أن يسمى باسم إنسان. فالكلمة العامة المجردة عند باركلي تستعمل استعمالاً مفيداً دون أن تشير إلى أية فكرة مجردة مطلقاً، وإنما كما يقول تمثل عدداً كبيراً من الأفكار الجزئية التي يقوم بينها تشابه وبذلك تنتمي إلى النوع ذاته. عليه فكل فكرة هي جزئية ولكنها تغدو كلية حين تتخذ ممثلاً لكل الأفكار الجزئية الأخرى من النوع ذاته أي التي تشبه إحداها الأخرى بصورة متبادلة. فالكلمة العامة لا تشير إلى طبيعة مشتركة بين عدد من الجزئيات بل إلى تلك الجزئيات واحداً واحداً، فنقوم عند سماعها باستدعاء أي واحد منها دونما تعيين.

ولا تختلف نظرة هيوم في الألفاظ العامة عن نظرة باركلي فيها، وتعتمد على نظريته في التشابه باعتباره علاقة فلسفية وطبيعية. فيرى هيوم أن التشابه بين الأشياء مطلقاً يعتمد على الأشياء المتشابهة وليس على أي كيف أو شيء إضافي ترتبط به الأشياء المتشابهة. فمع أن الفعل «يشبه» متعد ويدل على علاقة، فإنه لا يمثل شيئاً متميزاً عن الأشياء التي تتشابه. إذ لو كان التشابه متميزاً عن الأشياء المتميزة والمتشابهة، لوجب أن توجد فكرة عامة مجردة غير محددة المعالم تقابله. ولكن هذه الفكرة تنطوي على تناقض. إذن لا يمكن أن يكون التشابه صفة متميزة للأشياء التي تشبه إحداها الأخرى.

لهذا فالكلمة العامة لا تدل في نظر هيوم على فكرة عامة مجردة، بل على فكرة جزئية. يقول هيوم «ليست الأفكار العامة إلا أفكاراً جزئية ألحقت بكلمة معينة تخلع عليها دلالة أوسع مدى وتجعلها تستدعي في مناسبات أفراداً آخرين تقوم بينهم وبين هذه الأفكار أوجه شبه».

إن الحجة التي اعتمدها هيوم في استبعاد مبدأ التجريد غير صحيحة إذ إنها لا تفترض عدم وجود كيفيات مشتركة فحسب، بل علاقات مشتركة كذلك. والواقع أنه إذا كان في

تحليل

Analyse
Analysis
Analyse

- 1 -

يعاني مصطلح التحليل، شأنه شأن المصطلحات الأساسية في الفلسفة، من اضطراب في الدلالة يجعله متضمناً لدلولات متضاربة، إن لم نقل متناقضة.

وتسهم معاجم الفلسفة المتداولة أياً إسهام في زيادة هذا الاضطراب حيث تقتصر، في شرح المعاني المختلفة، على الخلاصات دون الولوج إلى المقدمات المشتركة. فينشأ عندنا ما لا يقل عن عشرة معانٍ للتحليل، أو عشرة استعمالات مختلفة أو متباينة. فهو تارة رد المركب إلى أجزائه أو عبارة عن مجرد التقسيم، وهو طوراً نهج دراسي متفحص ومستقص يؤدي إلى التوليف أي إلى ضده، كما في تحليل النصوص. وهو غالباً ما يبدأ بالمعروف المشاهد، أو أحياناً ما ينتهي بالمعروف والمشاهد. وهو حيناً بمعناه الرياضي الجبري، وحيناً آخر بمعانيه النفسية، وحيناً ثالثاً بمعناه المنطقي. وهو أخيراً شعار سياسي - نظري: « التحليل الملموس للواقع الملموس ».

ولا تخلو كتابات كبار الفلاسفة من مثل هذا الاضطراب سواء أشارت إليه أم لم تشر. ونكتفي للتمثيل على ما نذهب إليه، بنصين واحد للفارابي، وآخر لكانط.

1 - 1

يربط الفارابي في كتاب الألفاظ ما بين التحليل والتعليم. ويقابل ما بين التركيب والقسم. ويعتبر التحليل نوعاً من أنواع القسم يقوم على إبدال «الأعراف مكان الأخصى». لكنه سرعان ما يدخل التحليل في باب إبدال الأخصى مكان الأعراف. فيكتب قائلاً:

« وتبديل اللفظ المفرد باللفظ المركب يسمى شرح الاسم، وتحليل الإسم إلى القول الشارح له. وإبدال الحد مكان إسم الشيء يسمى تحليل الإسم إلى الحد. وعلى هذا المثال قد تبدل بدل حد الشيء حدود أجزاء حد الشيء. وهذا يسمى تحليل أجزاء الحد، وقد يشبه هذا أخذ الأشياء التي عنها يتركب الشيء بدل إسم الشيء في تعريف ذلك الشيء. كما لو أخذنا بدل الحائط اللبن أو الطين أو الآجر التي عنها تركب الحائط،

والحائط هو جملة ذلك الشيء من غير أن يحضر في الذهن ما تنطوي عليه تلك الجملة من الأجزاء. وأخذ أجزائه بدل ذلك هو أخذ الجملة مفصلة بأجزائها. وإبدال ما عنه ركب الشيء بدل الشيء يسمى تحليل الشيء إلى ما عنه ركب. وهذا يشبه إبدال اللفظ المركب الدال على الشيء مكان إسم ذلك الشيء، وإبدال حد الشيء مكان اسم الشيء. وقوم يسمون هذه الإبدالات الثلاثة المتشابهة القسم، وآخرون يسمونها التحليل ».

وواضح من هذا النص أن تعريف التحليل بكونه يقوم على « إبدال الأعراف مكان الأخصى » تعريف نافل لا يدخل في فهم التحليل بل في الإشارة إلى المذهب الفلسفي المعين لوجهة التحليل، أي لما هو الأخصى وما هو الأعراف، مما يدخل في باب التأويل. كما هو واضح أن جميع الأقسام الثلاثة من الإبدال تحت اسم التقسيم أو التحليل فيه ضرب من التعسف لأنه إذا كان من المفهوم أن يقسم المركب إلى أجزائه فيكون التحليل تقسماً، فإنه من غير الواضح بذاته أن يكون إسم الشيء مركباً من عناصر تعريفه أو حده. ما تزال بحاجة إلى نظرية في التحليل تزيل هذا الإشكال المتوارث عن تسمية كتاب أرسطو: « التحليلات الأولى والتحليلات الثانية » (الأنالوطيقا).

2 - 1

ويحس كانه هذا الغموض في استعمال لفظ « التحليل » فلا يسعه إلا أن يشير إليه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » حيث يكتب في هامش الفقرة 5:

« مع تقدم المعارف تقدماً بطيئاً ومستمرّاً قد أصبح من المستحيل أن نمنع بعض العبارات التي لازمت العلم منذ نشأته والتي أصبحت في عداد العبارات المدرسية من أن تبدو لنا غير كافية وغير صالحة أو أن تمنع الدلالة الجديدة وهي أصلح في التعبير من أن تختلط أحياناً بالدلالة القديمة. إن المنهج التحليلي بوصفه مقابلاً للمنهج التوليفي هو شيء مختلف تماماً عن مجموعة من القضايا التحليلية، وتعريف التحليل أننا نبدأ من الشيء الذي نبحث عنه باعتبار أنه معطى لنا ثم تنتقل إلى الشروط وحدها التي تجعل هذا الشيء ممكناً. وفي أغلب الأحيان نحن لا نستخدم في هذا المنهج التعليمي غير القضايا التوليفية. والتحليل الرياضي مثل على ذلك. ومن الأفضل أن نطلق على هذا المنهج اسم المنهج الارتدادي تمييزاً له عن المنهج التوليفي أو التقدمي. إن كلمة تحليلي تشير أيضاً إلى جزء من الأجزاء الرئيسية في المنطق. وهذا الجزء يمثل عندئذٍ منطق الحقيقة في مقابل الديالكتيك » دون النظر حقاً إلى المعارف التي تنتمي إليه هل

ملموسة، بالرجوع منها إلى ما هو دفين في داخلها من مبادئ ثابتة. أي بالرجوع من السلوك إلى مبرراته العقلية. وكان ذلك نوع من رد المركب إلى أجزائه، أو مبادئه التي تتركب عنها؛ أي إلى ما هو عام فيها. وإذا أطلقنا على المركب إسم الخاص أو المفرد، وعلمنا أن المركب، في الفكر اليوناني وما حدا حذوه، يلي البسيط، كان التحليل رجوعاً، أو نزولاً كما في مثل الحائط عند الفارابي، بحثاً عن العناصر الأولية، أو صعوداً بحثاً عن المبدأ العام.

أما الإشكال الذي توارثته الفلسفة فيعود إلى كتاب «التحليلات» لأرسطو وفيه يعرض أرسطو نظرية القياس والاستدلال ويحدد منهجية العلم البرهاني. وأعتقد أن الإشكال وقع لكون الدارسين جمعوا بين الإسم والمهمة، فاعتبروا أن التحليل هو المنطق البرهاني. والواقع أن إسم الكتاب ينطبق على نهج أرسطو أكثر مما ينطبق على مضمون الكتاب. فأرسطو يبدأ المنطق بتعداد أجزاء القول، أي بتحليله ورد الواقعة الملموسة «القول» إلى عناصرها أو أجزائها. ويعرض في التحليلات تحليلاً معرفياً للاستدلال؛ أي يعلل الاستدلال صعوداً إلى الأسباب والشروط، بل يكون قد أحال كل حكم (أو جملة خبرية) إلى عنصرها: الحامل والمحمول.

2 - 2

ويتبدد الإشكال الذي اعترض كانط بالطريقة نفسها، أي إذا ما أوضحنا أن القضية التحليلية تسمى تحليلية لأنها لا تفعل سوى رد المعطى (قول أو كلمة) إلى أجزائه التي تتركب منها. كقولنا: المربع شكل من أربعة أضلاع، وليس لأنها لا تضيف معرفة جديدة، فكونها لا تضيف معرفة جديدة وكونها يقينية نتيجة للتحليل لا سبباً له.

وإذا ما تشبنا بذلك رأينا لغز المنهج التحليلي ينحل من تلقاء ذاته. فهو تحليلي لأنه ينطلق من المعطى إلى شروط إمكانه (بصرف النظر عن صيغة قضايه). ففي المنهج التحليلي يتساءل كانط عن شروط إمكان العلم (الرياضيات والفيزياء مثلاً)، ولا يصل إلى تحديد هذه الشروط إلا بالفصل بين ما يعود إلى الفاهمة وما يعود إلى الحس في القول العلمي. وبتبيان عناصر الفاهمة، وتعدادها، (المقولات) وعناصر الحس (الحسنيين الأوليين) وتعداد مبادئ التجربة (لائحة المبادئ). ولذا يبقى المنهج التحليلي عند كانط تعليمي وتفسيري فيستخدمه في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، حيث يسطر عرض مذهبه في نقل العقل المحض، الذي كان منهجه توليفياً.

هي تحليلية أم توليفية؟

نمة إذن ثلاثة معانٍ أو استعمالات للتحليل عند كانط:

- القضية التحليلية، التي لا تفيد معرفة جديدة.
- المنهج التحليلي، أي المنهج التعليمي الإيضاحي بعكس المنهج البرهاني.
- التحليلات (الأنالوطيقا) وهو الجزء البرهاني من المنطق، أو منطق الحقيقة.

ويحار هذا الفيلسوف الكبير في اشتراك معنى التحليل وانطباقه على معانٍ متباينة، فيقترح مثل هذا التعديل. والحق أنه ضحية اللبس الذي رافق اللفظ عبر تاريخ الفلسفة، وجعله ينظر إلى نتائج التحليل لا إلى التحليل في ذاته، أي إلى المعرفة الناتجة عنه في كل قسم. وشيء من هذا القبيل يواجه القارئ للنصوص الفلسفية أو المراجع للمعاجم حيث يجري الحديث بالإضافة إلى الأقسام الكانطية عن تحليل رياضي، وتحليل نفسي وتحليل عقلي وتحليل مادي وتحليل لغوي، وفلسفة تحليل وكان للتحليل في كل من هذه المجالات معنى مستقلاً لا علاقة له بالآخر.

- 2 -

أقول: لا بد من منهج يرد متنوع المعاني إلى وحدة معقولة. أي لا بد من توليف يستخرج من معاني التحليل المختلفة فكرة التحليل التي أراها واحدة في نصوص الفلسفة المعروفة. وأرى مع هيجل، وبالإستناد إليه، أن التحليل ينطلق أبداً من الملموس العيني، أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له. ويختلف الفلاسفة في تعيين ما هو الملموس وفي إسمه، وفي تعيين العناصر المكونة وتسميتها ولكنهم لا يختلفون في المسار المسمى تحليلاً. فهو يتحدد عندهم سلباً بأنه عكس التوليف أي الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام (راجع مادة التوليف).

وليس من الدقيق القول: إن التحليل هو رد الكل إلى عناصره. لأن ذلك لا يصح إلا بفهم معين للكل. أي بفهم يعدّه هو الملموس. إذ ليس من المناسب تسمية الانتقال من العام إلى الخاص تحليلاً بل استدلالاً أو استقراءً كاملاً بالمعنى المعاصر.

وإذا ما تسلحنا بهذا التدقيق أمكن فهم مختلف أشكال التحليل.

1 - 2

وهكذا يمكن تسمية منهج سقراط في اكتشاف الماهيات الخلقية تحليلاً لأنه ينطلق من تحليل السلوك العملي، وهو واقعة

نزولاً. والدرجة التي تليه هي التوليف. ولذا يؤدي التحليل في النهاية إلى ملموس جديد، إنما ملموس عقلي أو كلي متعين. (« المنطق الصغير »، فقرات 38 و41 و115 و175 و176 و277).

- 4 -

وصار التحليل مدرسة فلسفية قائمة بذاتها مع فلسفة التحليل المعاصرة. وتطلق هذه التسمية بصورة أساسية على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها مور وكان من مشاهيرها وابتهايد وراسل، والوضعية الجديدة (جامعة ثيينا) ومن مشاهيرها كارناب وريشباخ وقيغشتاين.

وتحدد مهمة الفلسفة في هذه المدرسة بأنها التحليل المنطقي للمدركات والقضايا العلمية. تهدف إلى التوضيح لا إلى إضافة معرفة جديدة. وترى أن للعلم أن يقرر ولللسغة أن توضح ما يقرره العلم عن طريق التحليل. ولما كان العلم يعبر عن نفسه في اللغة، وكانت اللغة هي الفكر، كانت مهمة فلسفة العلم تحليل الكلام من حيث دلالاته ومعناه، أي من حيث قوته الرمزية. ولذلك يكتب قيغشتاين:

« غاية الفلسفة التوضيح المنطقي للفكر... وحليلة الفلسفة ليست مجموعة من « العبارات الفلسفية » بل كون هذه العبارات تنضح « القضية 4. 211 »).

ويحدد كارناب التحليل بقوله إنه استخراج للمبادئ المنطقية من التركيب اللغوي. وأياً كان الأمر، فإن الوحدة التي يقع عليها التحليل هي الجملة أو القضية. ويهدف التحليل الذي ينطلق من الجملة (وهي هنا تلعب دور الواقعة المعطاة أو الملموسة) إلى تفكيك هذا المعطى إلى عناصره المكونة. والجملة الواحدة موضوع التحليل هي الجملة التي بلغت من البساطة حداً يستحيل معه انقسامها إلى جملتين أو أكثر. ولا يصل التحليل إلى هذه البساطة إلا متى صارت الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام أي أسماء لحالات جزئية، أو لمجموعة من « الأحداث » ترتبط في شيء أو في كلمة. ذلك أن قوام العالم كما يرى راسل أحداث يتبع بعضها بعضاً، وأشياء العالم مجموعات ترتبط فيها هذه الحوادث فتصير كل مجموعة شيئاً واحداً.

ويميز تحليل الكلام بين أربعة أنواع من الكلام: أسماء علم ومركبات وصفية وكلمات منطقية وأخرى فارغة من المعنى. وإذا كانت الكلمات الأخيرة تستبعد في عملية البحث عن المعنى بعد أن يكشف التحليل عن فراغها، وكانت الكلمات المنطقية مجرد روابط لأجزاء العبارة، فإن التحليل يظل يعمل في

أما تقسيمه المنطق إلى تحليل (أنالوطيقا) وديالكتيك، فيندرج هو الآخر تحت هذا الفهم. فعن القسم المسمى التحليل الترانسندنتالي يقول كانط: « هو تفكيك كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة المحضة للفاهمة ». ويضيف: ينبغي أن يظهر هذا التحليل أن المفاهيم محضة وغير تجريبية، وأنها مفهومات بدئية و متميزة وغير مشقة. أي يطبق معنى التحليل بمخادفهم: الإنطلاق من المعطى (المعرفة) إلى عناصره المجردة. وعليه أرى أن الديالكتيك الترانسندنتالي لا يناقض التحليل. أي أن التحليل ليس ضد الديالكتيك وإن كان كانط يضاد بينهما فليس من حيث كونها نهجين بل من حيث يشكل الواحد منطق الحقيقة والثاني منطق التراثي، أي من حيث ما ينتج عنها. وإن بدا أن الأمور تختلط عليه كما في النص المشار إليه أعلاه.

ولا يختلف معنى التحليل في الرياضيات (حساب اللامنتهيات عند لايبنتز) عن هذا. فهذا التحليل يؤدي بتفكيك المعاني والقضايا المعقدة إلى اكتشاف المعاني والقضايا البسيطة، ويدفع هذا التفكيك حتى نهايته: حتى الحدود التي لا يمكن ردها إلى بعضها، الحدود المتغايرة والمتخارجة، أي ما يشبه العناصر الأولية، وهي هنا رموز.

- 3 -

ويندرج فهم هيغل للتحليل في هذا المعنى العام ولا يؤثر مذهبه الفلسفي في تعديله ولا يفعل سوى أن يغير مصطلحات الانطلاق والوصول. وصحيح أنه يعتبر المنهج التحليلي، شأنه شأن المنهج التوليفي، خاص بالمعرفة المتناهية المقصورة على سائر « العلوم الجزئية »، وأن المعرفة تبدأ بالتحليل بصورة طبيعية لتنتقل إلى التوليف ثم إلى المنهج المنطقي والفلسفي بامتياز الذي يبدأ تحليلياً وتوليفياً معاً، أي إلى الديالكتيك. إلا أن التحليل يظل دائماً عنده ينطلق من الملموس الحسي، أو الكائن المباشر، أي المعطى للحس دون توسط. ويقوم التحليل بردها هذا الملموس الحسي إلى عناصره الفكرية المجردة، يحيلها إلى أفكار عامة أي تجريدية: ومثال التحليل عند هيغل هو التحليل الكيميائي الذي يقضي على حياة الكائن المباشر، قطعة اللحم مثلاً أو عينة من الماء، ليصل إلى العناصر العامة كالأوكسجين والهيدروجين والأزوت والكربون. وهكذا يتم الانتقال في التحليل من الفردي إلى الكلي (أو من الخاص إلى العام عند سواه) إنما يظل التحليل محتفظاً بفروقات الكلي، ويشكل درجة أولى في المعرفة.

ولذا يعتبر هيغل التحليل ارتقاء في سلم المعرفة وليس

الأرسطي - إلى ثلاثة أصناف: تحول من اللاوجود إلى الوجود وهو ما يسمى عندهم بـ « الكون » أو « الحدث »، وتحول من الوجود إلى اللاوجود ويسمونه « الفساد » أو « الفناء »، وتحول من الوجود إلى الوجود وهو « حركة ».

التحول من الصنف الأول والصنف الثاني يصيب الجوهر فهو حينئذ إما « كون مطلق » وإما « فساد مطلق »، والتحول من الصنف الثالث يصيب الأعراض، فإن كان في الكيف فهو استحالة (كاستحالة الماء إلى بخار) وإن كان في الكم فهو نمو أو زيادة أو نقصان، وإن كان في المكان فهو انتقال، وإن كان في الزمان فهو تنابع.

ب - راجت في الفكر العربي، الفلسفي والعلمي، في القرون الوسطى نظرية - لا تعرف أصولها بالضبط - تقول بـ « تحول » الأنواع بعضها إلى بعض. ومؤدى هذه النظرية أن الكائنات في كل نوع (جاء، نبات، حيوان...) تتدرج رقباً إلى مرتبة تتصل فيها بالكائنات الدنيا في النوع الذي فوقه مما يسمح بتحولها من النوع الأدنى إلى النوع الأعلى. وهكذا فعالم الجهاد مراتب بعضها فوق بعض تنتهي رقباً إلى صنف من الجهاد له صفات النبات وخصائصه ويحمل استعداداً لأن يتحول إليه. وعالم النبات أيضاً مراتب تنتهي رقباً إلى صنف منه له صفات الحيوان وخصائصه ويحمل استعداداً ليتحول إليه، وكذلك الشأن بالنسبة لعالم الحيوان الذي ينتهي رقباً إلى القردة التي هي أقرب إلى الإنسان. والإنسان بدوره يستطيع الاتصال بالعالم الذي فوقه، عالم الملائكة، وبالتالي « الانسلاخ » من البشرية إلى الملائكية لتصبح - نفسه - بالفعل جنساً من الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لحظة من اللحظات. (مقدمة ابن خلدون، ص 982، ج 3، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1960).

وتجد النظرية نفسها في رسائل أخوان الصفا، كما لابن سينا رسالة بالفارسية في الموضوع نقلت حديثاً إلى العربية. ولا يخفى أن هذه النظرية هي الأساس الفلسفي العلمي الذي بنى عليه ابن طفيل قصته المشهورة « حي بن يقظان »، كما أسس عليه ابن النفيس رسالته المعروفة بـ « الرسالة الكامية... ».

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية التي وظفت لأغراض دينية على نطاق واسع كانت تشكل في ذات الوقت الأساس النظري للكيمياء القديمة التي كان أصحابها مشغولين بـ « تحويل المعادن الخسيسة إلى نفية ». لقد كان هؤلاء الكيمائيون يرون أن المعادن أصنافاً لنوع واحد لا تختلف إلا بالكيفيات من رطوبة ويوسة ولين وصلابة... مما يجعلها قابلة لأن تتحول بالصنعة والتدبير إلى ذهب. أما المتكرون للكيمياء

المركبات الوصفية وأسماء العلم حتى ردها إلى الدلالة على حادثة بعينها يمكن أن يشار إليها بهذا أو هذه.

ويؤدي التحليل، على الصعيد الصوري، إلى تبيان أن كل فكرة من أفكار الإنسان، أي كل عبارة لغوية مؤدية، مهما تكن ذرية بسيطة وأولية فهي مؤلفة من أطراف جزئية وعلاقة تربط هذه الأطراف، مما يتيح استبعاد الصفات والكيفيات والإبقاء على مجرد جزئيات ذرية وعلاقات تربطها فيمكن إبدالها بالرمز الرياضي.

- 5 -

خلاصة القول إن التحليل، كمصطلح فلسفي، يطلق على نهج معرفي أو عملية معرفية تبدأ من المعطى (العقلي أو الحسي) لتصل إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، حسب اختلاف الموضوع والمذهب الفلسفي. فما نصل إليه هو بالضرورة أعم لكونه يوجد كذلك في معطيات أخرى مشابهة وإلا انتفت الحاجة إلى التحليل. أما التحليل في سائر النشاطات العلمية فيتحدد كمصطلح علمي في مجال علمه الخاص، ومحاولة تفسيره الفلسفي تخرجه من قاموسه العلمي وتراه من خارج، فلا تفعل سوى أن تكرر ما قدمته.

موسى وهب

تَحَوُّل

Transformation
Transmutation
Umwandlung

تختلف أنواع التحول، أو التغير، Mutation, Variation, Transformation, Changement Transmutation باختلاف الحقل المعرفي وميدان البحث. فما كان يقصد بـ « التحول » أو « التغير » أو « الاستحالة » في العلم والفلسفة قديماً ليس هو نفسه ما يعنيه بهذه الكلمات، في العصر الحديث والمعاصر، كل من العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي والعالم الكيميائي والعالم الرياضي والعالم الأنثروبولوجي والباحث الاجتماعي والباحث الابدستيمولوجي... الخ. إن لكل واحد من هؤلاء تصوراً لـ « التحول » يختلف، قليلاً أو كثيراً عن تصور الآخر. وهذا راجع إلى طبيعة التحولات التي تسري على الموضوع الذي يتعامل معه.

أ - كان القدماء يصنفون التحول أو التغير - تبعاً للتقليد

التطورية أهم لكونها تقول بالتطور في جميع الميادين: في الأفكار والأفراد والمجتمع... الخ، في حين أن النزعة التحويلية مقصورة على ميدان واحد هو ميدان البيولوجيا، وهو يخص الكائنات الحية وحدها. ومن جهة أخرى تبدو النزعة التطورية إذا نظر إليها داخل الميدان البيولوجي وحده، أخص من النزعة التحويلية: فمفاهيم الانتقاء والتكيف والاختلاف والتنوع التي هي مفاهيم أساسية في نظرية التطور تندرج كلها تحت النظرية العامة القائلة بتحول الأنواع.

هناك مذهب آخر في التطور Mutatonisme يقول بنوع خاص من التحول، بل التبدل: إن التحولات (أو التبدلات Mutations) المفاجئة التي تظهر في بعض أفراد النوع تؤدي، في حالة بقاء هؤلاء الأفراد على قيد الحياة واستمرار قدرتهم على الإنسال، إلى تعديلات في نسلهم وبالتالي إلى تحول في النوع.

د - والتحويل Transformation في الرياضيات هو: في المعادلات الجبرية إعطاؤها شكلاً أو صيغة غير صيغتها الأصلية ولكن دون تغيير في العلاقات، وفي الهندسة هو عبارة عن إقامة تناظر بين شكلين هندسيين بحيث يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بواسطة عملية محددة.

ولما كان كل قياس يستند إلى مرتكزات تشكل منظومة مرجعية (أنا أقيس المسافات مثلاً بالنسبة إلى منزلي الذي هو في هذه الحالة: منظومتي المرجعية) فإن تحويل القياسات من منظومة مرجعية إلى أخرى تتطلب مراعاة «الفارق» بينها. وفي الفيزياء الكلاسيكية كانت طريقة التحويل السائدة تعرف بـ «التحويل الغاليلي» نسبة إلى غاليليو، وهي تقوم على أساس وحدة الاتجاه وانتظام الحركة وأن الزمان ثابت ومطلق وأن الجسم يبقى هو إياه لا يتغير. أما نظرية النسبية فتعتمد التحويل اللورنزي (نسبة إلى العالم الرياضي لورنز) الذي يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة فيزيائية، لا يظهر أثرها إلا عندما يتعرض الجسم لسرعة مقاربة لسرعة الضوء (التي تبلغ 300 ألف كيلومتر في الثانية). وهذه الظاهرة هي انكماش الجسم المتحرك من جهة حركته انكماشاً يعبر عنه بعدد ثابت يسمى عامل الانكماش. وهكذا إذا فرضنا أن مسطرة طولها متر واحد توجد داخل سيارة تجري بسرعة منتظمة وفي اتجاه واحد فإننا نستطيع قياس طول هذه المسطرة من أي مكان نتخذها منظومة مرجعية لنا (منزلنا مثلاً) وذلك بعملية حسابية بسيطة هي: طول الحقيقي مضاف إليه المسافة التي تفصلنا عنه وهي السرعة مضروبة في الزمان. أما إذا كانت تلك المسطرة في صاروخ يسير بسرعة

أي القائلون بعدم إمكانية هذا التحويل فقد كانوا يرون بالعكس من ذلك «أن المعادن أنواع متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته». (انظر «مقدمة إبن خلدون»، ص 1219، ج 4). وواضح أن منكري الكيمياء هؤلاء كانوا يستندون صراحة أو ضمناً إلى نظرية أرسطو التي تقول بثبات الأنواع.

وكما هو معروف فلقد برهنت الكيمياء الحديثة أنه من الممكن فعلاً تحويل أنواع من الذرات إلى ذرات أخرى كتحويل ذرات معدن اليورانيوم مثلاً إلى ذرات معدن الرصاص، وتعرف هذه العملية التحويلية الكيميائية بـ Transmutation التي تفيد النقل من... إلى...

ج - أما في العصر الحديث فلقد راجت، خصوصاً في القرن الثامن عشر نظريات التحول في البيولوجيا (علم الأحياء) وأصبحت تشكل نزعة خاصة في الأبحاث البيولوجية تعرف بالنزعة التحويلية Transformisme. لقد كان التصور السائد منذ أرسطو أن الأنواع ثابتة، بمعنى أن كل نوع من الكائنات الحية يحتفظ بجميع خصائصه الجوهرية عبر الأجيال، لا يتغير ولا ينقص ولا يزيد، باستثناء بعض الصفات السطحية التي لا يمس تغيرها البنية العامة للكائن الحي. وقد تبنى فريق من المفكرين في العصر الحديث هذه النظرية التي أنشأت حولها اتجاهاً يعرف بالنزعة الثباتية Fixisme في مقابل النزعة التحويلية المشار إليها آنفاً.

كانت نظريات التحول التي تبلورت بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع كل من لامارك وداروين ترى أن الفرد الحي يخضع لتأثير مجموع الشروط التي يفرضها عليه الوسط الذي يعيش فيه والذي قد يحمله على تعديل بعض أعضائه تعديلاً يعمل إما على تنشيط العضو وبالتالي على تطويره، وإما على تعطيل عمله وبالتالي الإستغناء عنه. وبفعل الوراثة ينتقل هذا التعديل عبر الأجيال فيصبح من خصائصها النوعية الشيء الذي يعني حدوث تحول في النوع. وهكذا فبينما اهتمت النظريات القائلة بثبات الأنواع بدراسة البنية العامة للنوع مضمّية عليها أكبر قدر من المعقولية والنظام والانسجام، واضعة هكذا النوع كمعطى أول، اعتبرت نظريات التحول الفرد كمعطى أول وانصرفت إلى دراسة التحولات والتعديلات التي تعتره بفعل الوسط والتي تؤدي، في نظرها، إلى تحول النوع بأكمله عن طريق وراثة الصفات المكتسبة.

هذا ومن المفيد الإشارة هنا إلى الفرق بين النزعة التطورية Evolutionisme والنزعة التحويلية Transformisme. النزعة

Sous-développement Under-development Rückständigkeit

تَخَلَّف

I تمهيد

في الأصل اللغوي تخلف من خلف، والخلف ضد قدام.... والتخلف هو التأخر كما يقول ابن منظور، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعة للنشاط الانساني، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي. وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل، ويطرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم.

ويتنمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البيوي للمجتمع الذي يركز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتماعي بشكل بعدا ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جديلاً.

ولا يفهم التخلف إلا في علاقته بمفهومسي الاستغلال والتعبية، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافئ، فالنفاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعمليات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية وسلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحويلها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير، ويصبح التخلف بهذا المعنى «نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية» (الموسوعة الاقتصادية).

II السيرة التاريخية

لم تظهر كلمة تخلف بمضمونها الحالي إلا مع بدايات هذا القرن وكانت تشير إلى التصنيف الذي أحدثه التراكم الرأسمالي في الغرب والذي كرس التقسيم العالمي للعمل بصورته الحالية، أما التحديدات التي تعيد التخلف إلى مرحلة مبدئية مبكرة

مقاربة لسرعة الضوء، فإنه سيكون علينا إدخال عامل الانكماش في الحساب (وهو العدد واحد ناقص مربع سرعة ذلك الجسم مقسومة على مربع سرعة الضوء)؛ وبذلك نكون قد أسقطنا من الطول الأصلي للمسطرة مقدار الانكماش الذي أصابها من جهة حركتها.

هـ - وفي الفكر العلمي المعاصر يرتبط مفهوم التحولات (هكذا بالجمع Transformation) بمفهوم البنية Structure، فعمليات «اللعب» التي يقوم بها لاعب الشطرنج هي تحولات يجريها على بعض قطع اللعبة حسب قواعد اللعب. والعلاقات التي تقوم بين قطع الشطرنج، حين اللعب، تشكل بنية أي منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات (أي التحولات التي تسمح بها قواعد اللعب). والواقع أن ما تتميز به البنية ليس ثباتها، بل كونها تنغني بالتحولات التي تشكل لحمتها وهويتها، والتي تتميز عن التحولات العشوائية (غير البنيوية) بكونها تخضع لقوانين هي قواعد التركيب Lois de composilton. وإذن، فالحديث عن «الثبات» و«التحول» أو عن «الثابت والتحول» لا يستقيم، حسب الاصطلاح العلمي المعاصر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بشبكة من العلاقات تشكل كلاً واحداً وتخضع لتحولات معينة تحكمها قوانين معينة.

وعندما ينتج من تلك التحولات حاصل ينتمي إلى المجموعة نفسها، وعندما يكون هناك عنصر محايد إذا ركب مع عنصر آخر من نفس المجموعة لا يحدث فيه أي تغيير، وعندما تكون هناك عملية عكسية إذا ركب مع العملية الأصلية كان الحاصل هو العنصر المحايد، وعندما تكون هناك إمكانية بلوغ الهدف نفسه بطرق مختلفة، الشيء الذي يعني أن هناك ترابطاً بين عناصر المجموعة... عندما نكون أمام مجموعة من العناصر يمكن أن تجري عليها تحولات تتوفر فيها الشروط الأربعة المذكورة، فإن المجموعة تشكل في هذه الحالة «زمرة» Groupe والتحويلات التي من هذا النوع يطلق عليها: «زمرة التحويلات». والزمرة تسمى زمرة لا مجرد مجموعة لأنها تشتمل دوماً على «لامتغير» هو الذي يحفظ لها كيانها ويمنحها شخصيتها. (راجع: ثابت/ثبات. الفقرة الأخيرة، وقارن مع ما ذكرناه هناك من التحولات الراجعة إلى ترجمة جملة عربية إلى لغات أخرى).

محمد عابد الجابري

2 - في مقابل هذا التحليل، يبرز تفسير المدرسة الماركسية التي تعرف التخلف بأنه « مأزق وقعت فيه اقتصاديات المجتمعات التابعة التي دمرها نمو الرأسمالية الاحتكارية »، وترجع أسباب التخلف من وجهة النظر هذه إلى تطور الرأسمالية في المستوى العالمي والتقسيم العالمي للعمل الذي أحدثه هذا التطور، ويؤدي هذا الفهم إلى رفض المراحل الزمنية التي قال بها روستو والذي يعتبر التخلف مرحلة زمنية من الممكن تداركها، بل إن التخلف يعني من وجهة النظر هذه نوعاً من التنمية المشوهة التي أحدثها الاستعمار في الدول المستعمرة، وأن المشكلة تكمن في الاندماج بالنظام العالمي على أساس دولي لا متكافئ وعلى أساس اقتصادي متخارج متجه نحو المركز (سمير أمين).

فالعودة إلى تاريخ الرأسمالية تبدو ضرورة لملاحظة هذه المرحلة التاريخية التي شكلت على المستوى العملي بداية التفاوت في مستويات تطور القوى المنتجة بين أجزاء العالم « المتقدم » والعالم « المتخلف »، بهذا المعنى يصبح للتخلف أسباباً ذاتية وأخرى موضوعية

أما الذاتية فتكمن في عجز القوى المنتجة عن استخدام العوامل البشرية عقلاً ونظماً وحسب مقتضيات التطور الطبيعي.

وأما الموضوعية فهي العوامل الطبيعية والانسانية التي تحول في مرحلة تاريخية معينة دون تحقيق التحول النوعي للقوى المنتجة. وبالرغم من أن الأسباب الموضوعية كما الذاتية ليست ثابتة، إلا أنها أساسية دفاعية، لأن التغيرات ترتبط بها بشكل مباشر وينعكس في داخلها مجمل التأثيرات الخارجية التي تحدث طبيعتها.

III خصائص التخلف

يجب انتظار أوائل ستينات هذا القرن حتى يأخذ مفهوم التخلف أبعاده التاريخية، فيصبح بذلك مساوياً لمفهوم العالم الثالث الذي أنهكه الاستعمار وأثقل كاهله ونهب خيراته، وإذا كانت الخصائص تعني تحليل الأسباب تاريخياً ووصف الظاهرة في الآن نفسه، فإننا نستطيع أن نوجز خصائص التخلف بـ

- 1 - عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع.
- 2 - التبعية الخارجية.

1 - عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع:

إن تنافر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وانفصالها داخل

و« طبيعية » من مراحل النمو الاقتصادي، فهي تغفل الفروقات الجوهرية بين البلدان المتخلفة والوضع السابق للبلدان المتطورة، كما أنها تسعى لتغطية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تخلف البلدان النامية من خلال تأكيد مرحلة النمو (روستو) وتفسير التخلف على أنه مرحلة تقليدية وليس للاستعمار أي دور في هذا الواقع الذي تعيشه البلدان المتخلفة. إن تفسير التخلف على أنه عدم اللحاق بالآخرين وتقويمه على أساس العوامل الداخلية ليس مقبولاً في ظل نظام اقتصادي عالمي وتفاعل جماعي لم يكن يوماً متكافئاً، فقد انبثق التطور اللامتكافئ مع الغزوات الأولى للرأسمال العالمي، وأصبح نظاماً بعد أن تحولت الرأسمالية الكلاسيكية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلى رأسمالية احتكارية، ويختلف تحديد المفهوم باختلاف التيارات الفكرية التي تقدمه.

1 - فالمفهوم الشائع اليوم هو المفهوم نفسه الذي أطلقتته الأمم المتحدة وعرفته بدلالات مرضية تصيب المجتمعات (فقر، سوء تغذية، انفجار سكاني، أمية، ديون خارجية، غياب المؤسسات الحديثة...) وتبعاً لهذا التعريف « أصبح هدف التنمية هو تحقيق زيادة حقيقية ومطردة في التاج القومي وفي متوسط دخل الفرد، دون تحديد الكيفية التي يوظف فيها هذا الناتج أو كيفية توزيعه.

وهكذا تم تقسيم العالم في جداول الأمم المتحدة إلى بلدان متخلفة، فأقل تخلفاً، فنامية... وصولاً إلى البلدان المتقدمة وأصبح سلم التخلف ذي درجات كثيرة، تمثل الدرجات السفلى فيه مجموعة البلدان التي لا يتجاوز مدخول الفرد فيها الـ 100 دولار سنوياً.

من الواضح أن هذا التعريف هو تعريف وصفي مسطح، لأنه يهمل مسائل حيوية للغاية كمسألة تركيبة السلع والخدمات المنتجة أو المستوردة وما إذا كانت تلبي « الحاجات الأساسية » للمواطنين، أم أنها تذهب لاشباع رغبات الطبقات المسيطرة، كذلك أهمل هذا التعريف مسألة العدالة في توزيع الدخل الناتج بين المركز والأطراف من جهة وبين مختلف الفئات الاجتماعية من جهة أخرى.

إلى ذلك فإن تعريف الأمم المتحدة للمفهوم لا يفسر بأي حال الخصائص البنوية للمجتمعات المتخلفة، ويقدم مثلاً للتطور مركزاً في الغرب الرأسمالي لأنه يحقق أكبر مدخول للفرد في العالم. وهذا يؤدي في نهاية التحليل إلى اختزال التطور بـ معدلات كمية لا تؤدي إلى تغير نوعي في البنى الاقتصادية والاجتماعية بل تعتبر النظام الرأسمالي نظاماً ثابتاً وأبدياً.

الطبعة الثالثة، 1980 ..

- الموسوعة الاقتصادية، مجموعة من الاقتصاديين، إعداد وتعريب عادل عبد المهدي، د. حن المونوي.
- الموسوعة الفرنسية، بونفرسالس، المجلد الخامس، مادة تنمية.
- Labica, Georges, Dictionnaire critique du marxisme, éd. P.U.F. Paris, 1982.
- La Coste, Yves, La géographie du sous-développement.
- Lenine, L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, œuvres complètes, Tome 22.

فهمية شرف الدين

تَذَكُّر

Réminiscence

Reminiscence

Erinnerung-Reminiszenz

التذكُّر عملية ذهنية تقوم على استرجاع الآثار التي خلفها الماضي في الذهن، وحَفَظَتَهَا وظيفة نفسية تعرف بالذاكرة أو الحافظة. وتدعى هذه الآثار بالذكريات وهي الصور الذهنية التي تتعلق بأحداث الماضي. يحدث التذكر إذن بمعناه الدقيق في عالم التصورات الذهنية ويتميز بذلك عن تكرار العادة الذي يشكل استرجاعاً لمنط من السلوك الحركي كان قد اكتسب سابقاً عن طريق التعلم.

يمثل التذكُّر على ذلك، الطور الأخير من أطوار عمل الذاكرة وهي:

(1) تثبيت الذكري، (2) حفظها، (3) استدعاؤها أو تذكُّرها.

فالتثبيت أو الاستدكار تحويل للمعلومات المدركة إلى ذكريات، والواقع أننا لا نقوم بتثبيت كل المعلومات المدركة في الذاكرة، إنما نقوم بانتقاء بعضها دون الآخر بتأثير بعض العوامل الموضوعية والذاتية. فالمعلومات المنظمة كالأشكال الهندسية تثبت في الذاكرة بصورة أيسر من المعلومات غير المنظمة كالخطوط التي لا شكل لها. والمعلومات التي تحظى باهتمامنا تثبت بصورة أيسر من المعلومات التي لا تحظى بهذا الاهتمام.

أما الحفظ فهو استقرار الذكري استقراراً نهائياً في الذاكرة، ومن المحتمل أن الذاكرة تحفظ كل الذكريات التي تثبتت فيها وأن الفرد قادر نظرياً على استرجاعها كلها، رغم انه لا يسترجع في الحياة الواقعية إلا الذكريات التي تحمل له

المجتمع ينعكس في توزيع غير متساو للانتاج، أي تفاوت في مدخول الفرد. وتعيد «الثانية» الاقتصادية هذا التناظر إلى تجاوز أنماط الانتاج لما قبل الرأسمالية السابقة على عهود الاستعمار مع النمط الرأسمالي الذي ترافق مع دخول الاستعمار. والتخلف بهذا المعنى عائد إلى اختلال التوازن بين توزيع الانتاج وتوزع السكان، وبدلاً من أن تكون معدلات الانتاج في خط متوازٍ مع معدلات التوزع السكاني، تصبح في المجتمعات المتخلفة في خطين متقابلين ومنفرجين. وهكذا نرى أن الريف يؤلف أكثر من ثلثي إلى أربعة أخماس العالم الثالث بينما لا يزيد الانتاج الزراعي عن الخمس.

2 - التبعية الخارجية:

إن التبعية الخارجية لهذه المجتمعات هي نتيجة منطقية لما حدث في القرنين الماضيين والذي أدى إلى التقسيم العالمي للعمل، وتتمظهر هذه التبعية على صعيد التجارة الخارجية وعلى صعيد القروض، فالنسب المثوية للمواد المستوردة تزيد كثيراً عن نسب المواد المصدرة في المجتمعات المتخلفة، وتحول الخاصة الأولى دون اعتدال الميزان التجاري، لأن التمدن في هذه المجتمعات يترافق مع نقص الانتاج الزراعي. هذا النقص يؤدي بدوره إلى استيراد المواد الغذائية الضرورية، كما أن النقص في النمو الصناعي وسيطرة الصناعة الاستهلاكية التي تتطلب استيراد الآلات الأساسية، تؤدي إلى حاجة دائمة للمعون الخارجي الذي لن يلبث أن يصبح اعتيادياً وضرورياً.

وإذا استطاعت القروض أن تحل المشاكل الناتجة عن التخلف بصورة مؤقتة، لكنها لا تستطيع بأي حال تجاوز المشاكل الرئيسية الأساسية للاختلال البنيوي المتسارع.

بالطبع إن صحة هذه الأطروحات لا تدفعنا إلى اختزال المفهوم في «الثانية» الاقتصادية أو في «التبعية الخارجية»، بل إن التخلف هو جزء لا يتجزأ في النظام الرأسمالي العالمي، وهو كظاهرة ترافقت مع التقسيم العالمي للعمل لا تفهم إلا على ضوءه.

فالذي «يولد التخلف هو نفس العملية التاريخية التي تولد التطور أي تطور الرأسمالية نفسها» (فرانك).

مصادر ومراجع

- الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة، مجموعة من المؤلفين، تر. عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.
- أمين، سمير، التطور الامتكاف، تر. برهان غليون، دار الطليعة،

دلالة معينة أو تتفق مع ميوله الراهنة.

لا يمكن في الواقع أن نتحقق من تثبيت الذكرى وحفظها إلا من خلال استدعائها. لذا فإن الاستدعاء - أو التذكر بمعناه الدقيق - هو الطور الوحيد الذي يميز ظهوراً لعمل الذاكرة. وبما أن الذكرى يمكن أن تظهر في الذهن بصورة تلقائية أو بصورة إرادية فإنه من الملائم التمييز بين التذكر التلقائي (أو الاسترجاع التلقائي) والتذكر المعتمد (أو الاستدعاء). فالتذكر التلقائي هو ظهور الذكريات في الذهن بدون أن يكون هناك مناسبات صريحة لظهورها، ويقابله التذكر المعتمد الذي يتميز بالبحث عن الذكرى في المجال الذهني. ويقوم التذكر المعتمد أو الاستدعاء على استرجاع الذكريات استرجاعاً ذهنياً، مع ما يصاحبها من ظروف المكان والزمان، مع تحديد موقع هذه الذكريات في الزمن الماضي. وبهذا يكمن الفرق الأساسي بين الذكريات والعادات في أن الأولى تكون مصحوبة بالوعي بأنها أثر من الماضي، في حين نستخدم العادات بدون أن نردها رداً واعياً إلى تجاربنا الماضية.

ثمة نوع من التذكر الأولي يدعى بالتعرف، وهو النوع الوحيد من التذكر الذي يمتلكه الحيوان. ويقوم التعرف على التحقق من مطابقة المعلومات المدركة في الحاضر لخبرائنا الماضية أو عدم مطابقتها لها. فإذا كان استدعاء القطعة الشعرية المحفوظة مثلاً يتمثل في استرجاع أبياتها فإن التعرف هو الحكم بأن بيتاً شعرياً أسمع من أحدهم هو جزء منها. وفي كل الأحوال فإن التذكر يشكل في الحقيقة إعادة بناء للماضي أكثر مما يشكل بعثاً دقيقاً لهذا الماضي. فالتذكر استدعاء راهن للماضي، وطبعي أن ترتبط بنية الذكرى المستدعاة بظروف الاستدعاء وأن تتبدل إلى هذا الحد أم ذاك تتبدل هذه الظروف.

وقد تتولد عن هذه الظروف حالة قصوى من حالات الضعف في الذاكرة، ونعني بها حالة النسيان. والنسيان لا يعبر في الواقع عن انعدام الذكرى أو تلاشيتها، بل يعبر عن عدم قدرة الشخص في حالته الراهنة على استدعائها. وينشأ النسيان في حالات كثيرة عن عملية الكبت التي ينبذ بها الفرد ذكرى بعض الأحداث المؤلمة نفسياً من مجال الوعي كأسلوب نفسي من أساليب الدفاع ضد القلق الذي يتولد عن هذه الذكرى.

تتمثل أهم اضطرابات الذاكرة في مرض فقدان الذاكرة الذي يتخذ صورتين أساسيتين: فقدان القدرة على الاستدعاء أو تثبيت الذكريات الجديدة، وفقدان القدرة على استدعاء

الذكريات القديمة. وهناك اضطراب آخر يُدعى بالتعرف المغلوط الذي يتوهم فيه المريض بأن بعض الأشياء التي يدركها في الحاضر كان قد رآها سابقاً في حين أنه لم يكن قد رآها إطلاقاً؛ فالحاضر يبدو له كما لو كان ماضياً.

مصادر ومراجع

- Bergson, Henri, Matière et mémoire, P.U.F.
- Delay, Jean, Les dissolutions de la mémoire, P.U.F.
- Filloux, Jean Claude, La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Flores, C., La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, P.U.F.
- Piaget, J., et B. Inhelder, Mémoire et Intelligence, P.U.F.

كمال بكداش

إضافة

التذكر مفهوم فلسفي لا نفسي فقط. وما زالت نظرية التذكر في علم المعرفة مصدراً للخلاف؛ فهي ترتبط مع إشكالية مصدر المعرفة ونشأتها، بصيغة ثانية طبيعة العقل.

تنطلق نظرية التذكر من فكرة وجود سابق للنفس قبل ولادة الإنسان. لأن النفس خالدة قبل الجسد وبعد موته. وربما ارتبطت هذه الفكرة مع نظرية التناسخ في الفلسفة الهندية.

ربما كان سقراط أول من قدم برهانات على خلود النفس في حوار فيدون لأفلاطون. ويرتبط على خلود النفس القول بأن النفس تلقت معارفها من عالم الخلود. لكنها عندما ارتبطت مع الجسد = المادة = العتمة = اللامعرفة، سقطت في حالة النسيان. ولكي تستعيد - تتذكر - معارفها تستدعي منهج التوليد أي إعادة ولادتها ثانية. أما أفلاطون فيفترض المنهج الجدلي - الحوار Dialogos لتحقيق تلك الغاية.

وقد قادت فرضية المعرفة التذكيرية أفلاطون إلى نظرية «المثل». على هذا النحو تلغي هذه النظرية لحظة الجودة المبدعة في المعرفة الإنسانية.

ويمكن القول إن كل نظرية تقول بفرضية «العقل الفطري» تستدعي القول بنظرية التذكر وبالتالي خلود النفس أي القول بالثنائية أو لا مادية النفس والروح والعقل. وبلاستنتاج البعيد الرجوع إلى موقف ديني.

التحرير

بانتقال الميراث البيولوجي.

وتختلف المجتمعات الانسانية في إرثها الحضاري من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته وعدم تعقيدته.

وتراث أية أمة من الأمم يمكن أن يكون عاملاً مهماً وأساسياً في تطور تلك الأمة وتقدمها، لأن الانسان في كل زمان ومكان وارث لما قدمه أسلافه من معارف وخبر، يستفيد منها في حاضره ويضيف إليها من خبره وتجاربها ويطورها بعلمه ومعرفته، من أجل بناء حاضره وتقدمه ومن أجل بناء مستقبله. ولهذا فالتراث عملية تراكم حضارية دائمة ومستمرة، عبر الماضي، مروراً بالحاضر وتجاوزاً للمستقبل. ولا يمكن أن يكون هناك قطع زمني في هذه العملية الحضارية؛ فتجربة الانسان في الماضي تصبح تجربة جديدة في الحاضر وتستمر للمستقبل. ولهذا يكون علينا أن نستفيد من الإرث الحضاري القيم لتطوير الحاضر وتجديده والعمل من أجل المستقبل، دون أن يطفئ إرث الماضي على الحاضر ولا يبغي الحاضر الماضي، ولا يقف الماضي في سبيل المستقبل.

وتراث أية أمة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبر وتجارب فحسب، ولكنه تمثيل لشخصية الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأمة الحضارية، والمادية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنما هي وليدة إرث أجيال متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجارب وخبر وأفكار تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتزعرع.

وقد ترك العرب تراثاً ضخماً غنياً هو ثمرة جهود إنسانية واسعة وعميقة في التاريخ يمتد إلى العرب قبل الاسلام، عبر عصر الازدهار والتفتح العلمي. وكانت مادة هذا التراث العظيم هي اللغة العربية، الغنية بمفرداتها التي جمعت ذلك التراث ووحدته وحفظته. فاللغة العربية هي لغة العلم والتخاطب في الميراث الحضاري العربي، والتي لعبت دوراً أساسياً وتقدماً وإنسانياً بما قدمته وضافته في تطوير عصر النهضة العربية، عصر النقل والترجمة والتأليف والابداع وما أحبه وطورته في التراث اليوناني القديم وأضافت إليه فكراً وتطبيقاً.

وقد انطوى التراث العربي على كثير من عناصر الحضارة

تراث

Héritage Heritage Erbe

تعني Heredity الوراثة، وهي انتقال الخصائص البيولوجية من جيل إلى آخر حيث تتوارث الأجيال سمات أو خصائص جسمية معينة تميز سلالة من السلالات أو جنساً من الأجناس وتسمى الوراثة البيولوجية. وتعني Heritage تراث، وهو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم، وتسمى بالتراث الحضاري أو الثقافي أو الاجتماعي. كما تعني Heritage الميراث أيضاً، وهو انتقال الإرث المادي، أي تركة الأصول للفروع حسب نظم معينة خاصة بكل مجتمع. وعلم الفرائض في الاسلام هو الذي يحدد قواعد تنظيم الميراث وتوزيعه.

وكمصطلح اجتماعي، يتحدد التراث بالسمات الحضارية أو الثقافية والاجتماعية لأمة من الأمم. إنه تركة الأجيال الماضية من حضارة مادية ومعنوية التي يتلقاها الأفراد من المجتمع، الذين هم أعضاء فيه. وهذه السمات الحضارية هي كل شيء، بالنسبة للأشخاص ولولاها لما استطاع المجتمع أن يتطور ويتقدم. فالتراث الحضاري عنصر مهم من عناصر التطور، والانسان مدين لأجياله السابقة التي أورثته كل هذه النماذج الحضارية ولها الفضل في بلورة شخصيته الحضارية وتكاملها.

والتراث كتراكم حضاري وثقافي عبر الأجيال والقرون يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة، كالمعرفة والمعتقدات والفض والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الانسان وكل ما يكتسبه من المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخير والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة.

والتراث الحضاري ظاهرة إنسانية عامة لكل المجتمعات والأمم. وكل أمة أو مجتمع له تراثه الحضاري والثقافي من جهة. ومن جهة أخرى هناك تراث انساني عام تشترك فيه كل الأمم والمجتمعات، ويخص الجنس البشري بأكمله، لأن الانسان يتميز عن الحيوان بقابلية اللغة والتفكير والعمل، في حين يفنقذ الجنس الحيواني لأي تراث حضاري ويختص فقط

المادية والمعنوية. وفي مختلف مجالات الحياة، من علوم وآداب وفنون وصناعات والتي بلغت أكثر من 300 علم وفن وصناعة.

والتراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الانسانية المختلفة، وهو جزء من التراث الانساني، لأنه أدى وما يزال دوراً أساسياً ومهماً في إغناء وتطوير الحضارة الانسانية. ومن يتصفح كتب التراث العربية يجد أمامه تراثاً عملاقاً متشعب الفروع، يضم الطب والرياضيات والبصريات والكيمياء إلى جانب الفلسفة والجغرافية والآداب والعلوم الاجتماعية والفنون.

إن الاهتمام بالتراث الحضاري مهمة ضرورية وتحتاج إلى موضوعية وعقلانية من جهة وإلى عالمية الفكر الانساني وتواصله من جهة أخرى. وإن عملية إحياء التراث هي عملية إنتقائية تحتاج أولاً إلى استيعاب التراث استيعاباً موضوعياً وذلك عن طريق فهم التراث الحي وضمه وتطويره نحو الأفضل وربطه بالمعاصرة التي تعني استيعاب الحاضر بخصوصياته القومية وربطه بالتراث الانساني العالمي وخصوصيات العالم المعاصر.

ودراسة التراث واستيعابه تعتمد على أسس ومناهج بحث علمية تقوم على مقاييس واضحة وتخطيط دقيق كما تحتاج إلى اختصاصيين في التراث، مهمتهم انتقاء ما هو جيد ومفيد وينسجم مع روح العصر ويكشف عن جوهر التراث القيم الأصيل.

إن رؤية تقدمية وعصرية للتراث يجب ان تسقط كل دعوة تتعامل مع العامل الذاتي والعاطفي الذي ينقل التراث نقلاً عشوائياً دون ترو وتحليل، وتسقط كل دعوة تتعالى على التراث وتجاوزته بادعاء رجعيته وتخلفه. والرؤية التقدمية العصرية للتراث هي التي تؤكد على أصالة التراث الحي والتي تمنح الأجيال عوامل الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإن تقديس التراث ونقله نقلاً عشوائياً يعني العيش على بقايا الماضي وهو موقف سلفي لا ينسجم مع منطق التطور ولا يؤدي إلى الحركة والتغير والتقدم. كما أن رفض الماضي رفضاً مطلقاً لا يجد ما يبرره، لأن ما في التراث من جوانب مشرقة وحية تتوافق مع معطيات الحاضر وتكون المراكز الأساسية لتقدم المجتمع وتطوره في المستقبل.

إن ضرورة التواصل لا الانقطاع مرتبط بأصالة ذلك التراث وحيويته، والتواصل يعني ربط الماضي بالحاضر عن طريق استيعاب مضمونه وضمه وتطويره، والانقطاع عن

التراث يعني فقدان الهوية القومية والحضارية.

إبراهيم الحيدري

إضافة (1)

التراث مفهوم متواطئ الدلالات متعدد المستويات.

1 - مستوى التاريخ:

يدل مفهوم التراث تاريخياً على حقبة تاريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلا أن الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث - المعاصر تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة - العصر الذهبي - والقديمة معاً.

2 - مستوى الايديولوجيا العامة:

يدل مفهوم التراث أيديولوجياً على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصص، كقولنا في الحالة الأولى « التراث العربي » أو في الحالة الثانية قولنا « التراث الفلسفي » أو « التراث العلمي ».

وقد كانت الدلالة الثقافية المعينة لشعب ما خاصة الثقافة العربية مصدر خلاف بين المفكرين، لأن مفهوم التراث يخضع لمصادرات تصورية أيديولوجية مسبقة تحدده. على هذا النحو تنوعت وجهات النظر وتياراتها التراثية في الأيديولوجية العربية المعاصرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 - التراثية السلفية - الدينية.

2 - التراثية العلمانية بفروعها.

3 - التراثية القومية بفروعها.

4 - التراثية الماركسية.

إن تدرجات الفواصل النوعية بين هاته التيارات تنعكس على تحديد مفهوم ثان مرتبط بالتراث ويحيل إليه هو مفهوم العروبة، وبالتالي مفهوم « الأمة ».

هل نقول:

« التراث العربي » بالمعنى الشمولي لمفهوم « العروبة » بوصفه صفة كلية للحضارة السامية باعتبار « العروبة » آخر تجلياتها الباقية - المستمرة على جميع مستويات الحضور التاريخي والطوائفي واللغوي ؟

أم نقول:

« التراث العربي الاسلامي » بحيث نطابق بين « العروبة والاسلام » عندئذ تجابه الفكر إشارات عاصفة مثل:

تربية

Education
Education
Erziehung

التربية تعبير علائقي خاضع لموازين القوى التي تحدده، فهو ليس مفهوماً تحددت مادته ونرمرت ثم تطورت مضامينه بتطور رؤية الفكر لهذه المادة، بل هو، بالإضافة إلى ذلك، متطور في مادته نفسها تبعاً للتغيرات الطارئة على الفكر الذي يحدده، والذي هو بدوره خاضع للتطور الاجتماعي الحاصل بكل ما يحمله من متناقضات.

إن هذه المسألة، لا تعني فقط صعوبة التعامل مع هذا التعبير من حيث دلالاته، أي كمضمون ظاهر يعبر في أغلب الأحيان عن رؤية شخصية ذاتية أو نسبية أو مؤقتة، وإنما من حيث مدلولاته أيضاً، أي ما هو ضمني فيه والذي يعبر في غالب الأحيان عن نمط علاقات سائدة في مجتمع من المجتمعات أو في عصر من العصور أو بالنسبة لمجتمعات متعددة فيما بينها.

1 - تعريف التربية

من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - إحصاء كل التعريفات الموجودة (أو ممكنة الوجود) لهذا التعبير، فهو يكاد يكون تعبيراً وجدانياً ورؤية شخصية تتعدد بتعدد القائلين به أو الممارسين له، وتختلف باختلاف مواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم الفكرية ومجتمعاتهم والزمان الذي يوجدون فيه. وحتى عندما طُرِحَ هذا التعبير كعلم، فإن الأمر لم يختلف كثيراً، فأتى متأخراً جداً في الزمن وجزئياً في الموضوع وتعددياً في المنهج وذلك أيضاً تبعاً لاختلاف انتماءات العلماء المهتمين به، فكرياً أو اجتماعياً، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد المناقض (علم النفس التربوي - علم اجتماع التربية). وبذلك انتقل الصراع من مستواه الذاتي إلى مستواه «الموضوعي» والذي يصفه هوبير بقوله: «ليس هناك أسهل من تعريف كلمة تربية أو علم التربية على ما يبدو، مع ذلك، تنشأ المشكلات منذ الوهلة الأولى، ويتوقف توجه أي بحث سنقوم به على التعريف الذي سنتبناه».

على كل حال، نلاحظ أن تطور هذا التعبير - على ما رقبته

- هل الاسلام دين قومي خاص بالعرب؟

- أو الاسلام دين أممي يتجاوز العرب؟

وباصطلاحات منطقية - هل يستغرق الاسلام العرب أم

العرب يستغرقون الاسلام استغراقاً تاماً؟

حينئذ أين توضع مفاصل العرب غير المسلمين من

مسيحيين ويهود وغيرهم من الاقليات الإثنية، العرقية -

الثقافية - اللغوية؟

وكيف يمكن حذف مرحلة عرب ما قبل الاسلام بعمقها

وتراثها العظيم؟

لكل سؤالية إشكالاتها وإحالاتها وشروطها واستدعاءاتها.

لهذا ما زالت بنوعاً للنزاع الأيديولوجي وصراعاته في الفكر

العربي المعاصر عبر مقالات ودراسات وكتب.

وبسبب بعض التقاطعات والتوترات المشار إليها يصعب

التسليم ببراءة هذا النوع من المصطلحات، كما يتعذر قبول

افتراض حيادها وموضوعيتها لأنها محكومة بمصادرة العقل

النظري مسبقاً، أياً كان نوع المصادرة وهويتها واستنتاجاتها

المذهبية.

محمد الزايد

إضافة (2)

« التراث » في اصطلاح اللغويين قديمُ الرجل ومحتده

وذخيرته. وقد ورد المفرد بهذا المعنى في القرآن والشعر

العربي القديم. أما منذ مطالع القرن العشرين فإن كُتّاب

الاستشراق والدارسين العرب يعنون بالتراث النتاج الفكري

العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الجُعب

الكلاسيكية (حتى مطالع القرن التاسع عشر الميلادي).

والإشكالية المثارة منذ مدة حول طريقة النظر إلى التراث

في المجال الحضاري العربي الإسلامي ناجمة عن الدخول

القوي للقيم الحضارية الغربية، وتراجع الأشكال التقليدية

للفكر بمجتمعاتنا، مما أوهم انقطاعاً بين تالد الأمة وطريفها.

فكان هناك الذين رأوا إلغاء الماضي لصالح الحاضر. والذين

نظروا للماضي بمختلف مناهج النظر والتحليل الحاضرة.

والذين أصرّوا على أن « آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح

به أولها ». وهكذا ظلت المحاولات التي جرت لقراءة التراث

في نطاق إحدى وجهات النظر الثلاث حبيسة الأيديولوجيا،

واقاصرة عن الفهم المتكامل.

رضوان السيد

الأسرة - المهنة - المعبد - العلاقات الانسانية الحرة... الخ) والتي تطرح بالضرورة إمكانية وجود صراع ضمنها في حال وجود تناقض بين طرفي العلاقة - مادياً أو رمزياً - مما يطرح علينا تساؤلاً حول مدلول الطرح التربوي المستقل والمحيد اجتماعياً - من قبل القيمين على شؤونها - أو من قبل المنبئين لأرائهم ومواقفهم خاصة في مجتمعاتنا، والذي يعتبر حالياً أولية اجتماعية ضرورية لتحويل العلاقة بالواقع إلى علاقة ايدولوجية مجبرة لصالح هؤلاء (شارلو).

على هذا الأساس، هل يمكن لعلم التربية التقني *Pédagogie* أن يساعدنا على فهم الواقع التربوي؟؟؟ وما هو العلم الذي نحتاج اليه لكي يمكن لنا أن نفهم الظاهرة التربوية؟ وقد تتضح هذه المسألة قليلاً لو حاولنا العودة وإن سريعاً، إلى تاريخية هذا التعبير وسيروية تطوره، فلكي نعرف التربية يقول دوركايم: «يجب علينا أن نأخذ الأنظمة التربوية القائمة أو التي كانت قائمة، ونقوم بمقارنتها لاستخلاص خصائصها المشتركة».

1 - 1 - تعريف التربية - كفعل *Education* :

لو حاولنا تتبع الفكر التربوي تاريخياً، لوجدنا أن الكلام التربوي - حتى قبل أن يدون - لم يكن حقاً للجميع، بل هو تمايز يختص به أفراد معينون يشتركون بكونهم على رأس الهرم الاجتماعي الذي يمثلون (الأب - كبير الأسرة، شيخ القبيلة... رجل الدين - رجل الفكر - الفيلسوف - الحاكم... الخ). وعلى هذا الأساس يعطون لأنفسهم حق التقرير السلوكي لغيرهم، ممن صنفوا حكماً بأنهم أقل شأنًا (مادياً أو معنوياً)، بحيث لا يبقى لهؤلاء إلا مهمة التنفيذ بحرفيتها كي يتوصلوا إلى «السعادة» كما يتصورها أولو الأمر منهم.

ولا بد لنا هنا، من أن نميز بين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة المباشر (الحاكم - الأب) وبين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة غير المباشر (شيخ القبيلة - الفيلسوف - المعلم... الخ) حيث هناك تفاوت فعلي بينهما من حيث امتلاك الأدوات اللازمة للتنفيذ.

وبذلك فإن التجريد التربوي بحد ذاته (كأي تجريد) هو تعبير عن العلاقة الاجتماعية في شكلها الصراع والمحموم لصالح الأقوى؛ فنجد كتب التاريخ التربوي تكتظ بكلام المفكرين بينما لا نجد أي أثر لتصور العامة. كذلك فإن هذا التجريد نفسه يعني أنه في علاقة صراعية مع التنفيذ حيث لا نجد بالمقابل الكثير من تصورات الحكام التربوية، إلا إذا

- ليس واحداً أو موحداً على المستوى العالمي، فهناك مجتمعات لم تعرفه بعد «فبينما التربية - كفعل *Education* وجدت وموجودة باستمرار، في كل الأزمنة، وفي كل المجتمعات، وفي كل البيئات لأنها مرتبطة بشكل حميمي بالعلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم، على العكس، فإن علم التربية التقني *Pédagogie* والذي يحدد مؤقتاً وبشكل عشوائي بأنه النظرية والتطبيق للفعل التربوي، ليس مستمراً ولا عالمياً لأنه ظهر بصورة متأخرة ومتقطعة في التاريخ، وحيث هناك مجتمعات جهلته... وما زالت!! (دييس وميلاريه). فهو مطروح - كعلم - بنسب متفاوتت بتفاوت المجتمعات القائمة من حيث تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية فيها وبالتالي من حيث تفاوت علاقاتها الاناجية وامتلاكها لرأس المال الاقتصادي والثقافي، ففي البلدان التي ما زالت تابعة، والتي لا تحتاج إلى عقلنة كبيرة لكي تستهلك منتجات البلدان المصنعة هي بالضرورة غير مشجعة (بفتح الجيم) ولا مشجعة (بكر الجيم) لتطوير علومها ولا لعقلنة مجتمعاتها. ففي البلدان العربية مثلاً، نلاحظ أن غياب التربية كعلم هو أولية أساسية تحول الكلام التربوي في معظمه إلى دعاية مروجّة للسلعة التربوية المنتجة في الخارج خاصة منه البلدان الرأسمالية؛ فتتعرف من خلاله إلى أحدث المثاليات التربوية وأفضل المشروعات الاصلاحية دون علاقتها بواقعها أو سبب ظهورها، مما لا يبق لنا سوى الإعجاب بها وتبنيها فكرياً كحل لأزماتنا.

أما على المستوى اللغوي فلا نجد تحديدات منفصلة أو تمايزاً لغوياً بين التربية كفعل *Education* أو التربية كعلم تقني *Pédagogie* أو التربية كعلم *Science de l'éducation* ولذلك دلالتة بالطبع. فالتربية حتى من خلال مجرداتها «تضمن كل خصائص المؤشر الذي لا يتضح إلا من خلال البيئة التي يستخدم فيها».

ولو توقعنا قليلاً أمام هذا التمايز التراتبي في إنتاج الفكر التربوي - كدلالة على التمايز التراتبي الاجتماعي - لوجدنا أن التربية سواء كتجريد للفعل كعلم أو كمعاش *Vécu* هي «محل للصراع ومصرح مواجهة بين قوى متناقضة» (سيندريز)، والتي تمتد لتشمل كل العلاقات الاجتماعية لأنها - أي التربية - «تم بواسطة مجمل البيئة الاجتماعية وما المدرسة إلا إحدى وسائلها... فهي تشل كل تفاعل بين البيئة والفرد» (صيداوي وآخرون). مما يعني أن العلاقة التربوية هي العلاقة الاجتماعية وإن اتخذت أشكالاً متعددة (المدرسة -

والسياسي والانحلال الاخلاقي. لذلك جاءت فلسفتهم التربوية دينية أخلاقية، كثيرة النقش والزهد. ومع بقاء المجتمع الأوروبي في معاناته الطبقية الاقطاعية في نهاية العصور الوسطى جاءت التربية «تطالب بتفتح شخصية الفرد».

ولم يختلف منطق الكلام التربوي فيما تلا ذلك من قرون حتى في عصر «التنوير» سواء مع روسو الذي ارتد إلى التربية الطبيعية أم مع لوك مع أنهما تأثرا ب بدايات علم النفس وتطور العلوم الطبيعية. وبالطبع لا نستطيع أن نستثني التربية العربية أو آراء الفلاسفة العرب في التربية من حيث سيورتها الاجتماعية حيث يقول لنا الأهواني: «كانت البيئة السائدة في القرن الرابع الهجري بيئة دينية عربية إسلامية في الشرق، مسيحية في الغرب، أهم ما يميزها خضوع الناس في مناحي تفكيرهم وأحوالهم لسلطان الدين». فالتربية الإسلامية نشأت في مجتمع «طبيقي ووثني» فجاءت تهدف إلى «تكوين الانسان الصالح» في مجتمع يصنفه الشيباني بقوله: «إقامة مجتمع نظيف، نظيف العقيدة، نظيف العلاقات، نظيف المشاعر والسلوك... ضمير مرهف... خلق فاضل... كريم... مودة... فضل... رحمة... حب... تكامل... عدل... وفاء... حق».

على الرغم من أن التربية العربية والإسلامية اقترنت بثورة اجتماعية إلا أن هذه التربية لم تتحقق فعلياً، إذ يقول لنا الشيباني نفسه بأن العرب «تفرقوا شيعاً وأحزاباً ودويلات صغيرة ضعيفة بعد أن سيطر على العالم العربي الاسلامي حكام رجعيون جاهلون... ومهدوا بذلك لاحتلال واستعمار أراضيهم».

كذلك بالنسبة للفلاسفة العرب، لم تختلف النظرة التربوية المثالية عن نظيرتها الغربية فهي الهدي إلى «طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية» (أخوان الصفا)، أو هي «مفتاح السعادة الأبدية» (الغزالي) وإن كان الفلاسفة العرب لا يتكلمون على التربية كتعبير بل على «العلم»، فإبن سينا أيضاً يرى أن غاية العلم «أن تستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب القوة الانسانية».

ونلاحظ بأن المنطق الذي يحكم الكلام التربوي العربي كما جاء عند فلاسفتهم لا يختلف عن منطق سابقهم، من حيث طوباويته ومن حيث رفضهم للواقع المتناقض الذي يعيشون. ويتبين تناقض الواقع هذا في كون البلدان العربية والإسلامية، كانت في تلك الفترة، تعاني من عودة إلى «أرستقراطية حادة خصوصاً في العصور المتأخرة حيث

كانوا مفكرين، لأنهم أكثر مقدرة على تجسيد أفكارهم على مستوى الواقع».

تاريخياً، أصبح من المتعارف عليه أن الحضارات القديمة - حتى تلك التي لم تصل إلينا مدوناتها - كانت لها نظمها التربوية وأدواتها التربوية وإن كانت لم تختلف - كما يقول الشيباني - «من حيث طبيعتها أو من حيث أهدافها... والتي تحاول أن تؤدي إلى أن يتشرب الفرد ويستبطن كل الأوضاع القائمة في مجتمعه دون أن يحاول تغييرها أو تعديلها ودون أن يكون له مجال للحرية والاختيار».

بعد هذا الزمن المديد، هل تغيرت هذه الوظيفة الاجتماعية للتربية أم أن تغير القول فيها ليس إلا من قبيل تكثيف الأقنعة؟

يؤكد علم اجتماع التربية الراهن على أن هذه الوظيفة لم تتغير في جوهرها بل أصبحت أكثر فعالية لأنها أصبحت أكثر اقناعاً (بورديو - باسيرون - استابلين - سنيذرز... الخ) فيقول بورديو «إن السلطة هي أقوى عندما لا ينظر إليها كسلطة».

إذا كانت هذه الوظيفة هي القانون العام من حيث الجوهر فما الذي قام به الفلاسفة من خلال فلسفاتهم التربوية؟

بدل كلامهم على مر العصور على تضمنه للموجب أن يكون. ولو قارنا مضمون هذا الكلام بالواقع الاجتماعي السائد في تلك العصور، لتبين لنا أنهما متناقضان بشكل كلي؛ مما يدل على أن هؤلاء الفلاسفة عندما كانوا يفكرون بالواقع كانوا يرفضونه على طريقتهم ضمن إمكانياتهم، محاولين إيجاد بدائل أفضل. وبهذا ربما كانوا قد ساهموا في استشارة رفض العامة أو إصلاح الحكام، وإن كان ذلك مجرد احتمال تتفاوت إمكانيته حدوته تبعاً لعوامل قد يكون من الصعب تحديدها كلياً.

فمثلاً بالنسبة لسقراط كانت التربية هي «صياغة النفس الانسانية وطبعها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل»؛ أو بالنسبة لأفلاطون «معرفة الخير وتنمية هذه المعرفة وطبع النفس الانسانية على الحق والخير والجمال». وقد لا نستطيع فهم هذه الغايات التربوية المنشودة إلا إذا عرفنا أن الواقع اليوناني في ذلك العصر كان مسرحاً «لنفسي الروح الفردية وسفك الدماء والفوضى والشهوات الجامحة والرغبة في الترف... الخ». وما يصح على اليونان يصح على الرومان وعلى الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى حيث كان المجتمع الغربي يعاني من «الظلم والاستبداد الاجتماعي

لرفع فعالية الفعل التربوي ، (غوفينال). ولكن، ألا يجب أن نسأل، بعد الوصول إلى هذه الفعالية، لمصلحة من تجرّ مثل هذه الفعالية؟ وبذلك لا بد أن نعود إلى بحث العلاقة التربوية نفسها - لا المعلومات - ثم بحث محتوى هذه المعلومات بما فيها من قيم.

على المستوى العربي، تنشط الدعاية لمثل هذا النوع من العلم التربوي حالياً، إذ إن مثل هذا الطرح لا يتناقض مع جوهر الأهداف الاجتماعية للتربية، وإن كان ما زال على مستوى المحاولات الفردية على كل حال.

1 - 3 - تعريف التربية - كعلم

: Science(sciences) de l'éducation

يعتبر كُـلٌّ من ديبس وميلاريه أن من المدهش أن تنتظر التربية أميل دوركايم 1911 كي تُعتبر علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الفلسفة والأخلاق والفقه، ولكي تتحدد بأنّها علم لدراسة أصل ووظيفة الأنظمة التربوية. هكذا يكون علم التربية علماً للاجتماع التربوي أو تاريخاً للتربية.

وقد تقل الدهشة لو عرفنا تزامن هذا الطرح مع انتشار فكر ماركس وتأكيدّه على التاريخ لدراسة المجتمع وتطور علم الاجتماع على هذا لأساس، وبالتالي انعكاسه على التربية. حالياً استبدل تعبير التربية كعلم تقني *Pédagogie* بتعبير العلوم التربوية *Sciences de l'éducation* والذي يعتبره ميلاريه « ليس عودة إلى الأصول ولا بتأثير موضة طارئة، بل عائد لتطور كل المجالات المرتبطة بالتربية ».

ويميز سيمون بين تيارين تربويين: « الأول يكمن في الجهد المبذول لقياس الظواهر التربوية والشروط المؤدية إلى القوانين، التربية التجريبية »، والذي بدأ مع بينيه وسيمون وبويسز وكلاباريد. والثاني هو « حركة استلهاً وبذلك هو مختلف... لأنه يكمن في القطع مع العادات التربوية التقليدية » وبالضبط لاستبدال اللفظية التعليمية الموجودة بمشاركة فعالة للطفل: وبطرق التعليم الذاتي - تجريب تربوي - والتي بدأت منذ القرن السابع عشر (كومينوس - يستالوتزي - هربارت - فريبي... الخ)؛ وتشكل هذه النظرة بشكل عام منحى علماء النفس المهتمين بالتربية بمقابل منحى علماء الاجتماع الذي بدأ مع دوركايم والذي يعتبر أن « كل عمليات التربية هي سيرورة تطبيع *Acculturation* اجتماعي.

ويميز آلان غرا حالياً بين أربعة اتجاهات ضمن هذا المنحى هي:

انطوت الطبقة الرفيعة على نفسها وعلت على العامة علواً كبيراً، ولم يكن الحال كذلك في صدر الاسلام ».

خلاصة القول إن التجريد التربوي في سيرورته نحو تطوره كعلم، تميز بالمثالية والطوباوية ولكنه في ذلك كان رفضاً لواقع متناقض. وبذلك ساهم في تصور امكانية وجود واقع أفضل مما ساعد في رفض هذا الواقع فعلياً وإن كان هذا الرفض لم يؤد إلى تحقيق كلي لهذا المثال في معظم الأحيان.

1 - 2 - تعريف التربية - كعلم تقني *Pédagogie*:

تاريخياً، كان على الفكر التربوي الأوروبي أن ينتظر الثورة الفرنسية وتطور العلوم الطبيعية والاجتماعية - كي ينتقل من تفكير الواقع إلى التفكير فيه، ولكي يبدأ محاولاته العلمية بشكل فردي وذاتي - كما ذكرنا - أي متأثراً بتطور العالم الفكري والاجتماعي. ويصف لنا، لوسيان سلبيه هذه المرحلة بقوله: « من بين الكتابات العديدة عن التربية منذ آلاف السنين، تصادف محاولات حديثة لاقامة نظرية تربوية. ولكن الابحاث ارتبطت دائماً بمثال فهي تركز على مذاهب تربوية أو أخلاقية، أفلاطونية أو روسوية أو كانطية الخ...، وإذا كان هذا المثال يتغير مع البشر والوقت فكيف يمكن أن نطلب منه أن يكون موضوع علم؟ وعلى العكس، تقدم لنا الطبيعة ظاهرات، أي عمليات تربوية صالحة أو طالحة تشكل الواقع اليومي، فهي تقدم لنا عناصر علم وضعي للتربية، متحرر من أي مبدأ سلفي ومرتكز على الملاحظة الواقعية، وهذا هو موضوع دراستنا ».

يتضح ذلك لو أخذنا بعض تعريفات العلماء في هذه المرحلة حيث هو بالنسبة لديوي علم وتقنية في الوقت نفسه لأنه يريد أن يجعل من العمليات التربوية عمليات « أكثر ذكاء وأكثر عقلانية » أو هو بالنسبة لـ هوبير « علم وتبصر تطبيقي، تقنية وفن في الوقت نفسه ».

ويبدو أن هذه المحاولات العلمية لم تستطع أن تنخلص من مسألة الأهداف المثالية التي تنشدها وإمكانية تحقيقها التلقائي على مستوى الواقع على أساس تصورها أن « الفرد هو وحده الموجود حقيقة فهو إذن السبب الأساسي وراء كل حقيقة إجتماعية، وللتأثير على المجتمع يجب التأثير على سببه، أي على الفرد »، مما يحولها إلى مسألة تقنية تبقى مرهونة لمن يتبنى تنفيذها، ولمن يجد الأدوات اللازمة لذلك. كما أنها تعرف « بوسائل الاتصال المعلوماتية لتثبيتها في ذاكرة المتلقي... فهم هذا العلم هو إيجاد وسائل مؤكدة

الغايات الاجتماعية التي تسعى القوى المناقضة لها لبلوغها، كما أنه يؤدي إلى إمكانية توضيح لنوعية العلاقات التربوية القائمة والمحتمل التربوي الموجود مما قد يؤدي إلى اتخاذ مواقف كفيلة بإحداث تغيير ما إذا ما أصبحت جماعية.

على كل حال، لا يخلو الكلام التربوي العربي من أصداء كل هذه الاتجاهات وإن على الصعيد الفردي سواء على مستوى الأدب التربوي أو في بعض الأحيان على مستوى الأبحاث المحدودة. وفي ذلك بذور إيجابية إذا ما أمكن تطويرها لاحقاً.

II - المجال الذي تغطيه التربية كعلم - أو العلوم التربوية

لدى كلامنا على التربية وتعريفاتها - بما هي فعل - لاحظنا أن هذا الفعل يغطي مجمل العلاقات التي يتفاعل الكائن البشري ضمنها، ولكن لو حاولنا تتبع موضوعات علم التربية سواء عندما تطرح كعلم تقني أو كعلم تجريبي أو كعلم اجتماعي تاريخي، فإنها غالباً ما تتمحور حول موضوع واحد هو المدرسة والتي هي «نتاج المجتمع الصناعي» مع أنها ليست سوى «إحدى الوسائل التربوية» ويمكن أن نضيف إليها الكثير من الوسائل التربوية الأخرى التي ذكرناها بحيث لا تشكل سوى جزء بسيط من كل شامل. فكما يدلنا علم النفس على أن الشخصية الإنسانية تتشكل بشكل أساسي في السنوات الأولى من العمر داخل العلاقات الأسرية. وعلم البيولوجيا حيث تأثير الظروف الاقتصادية على تكوين الجنين - العلاقات المهنية - والعلم الطبيعي حيث أثر البيئة - العلاقات الاجتماعية البيئية - في النشاط والانتاج، مما يعني أن دراسة هذه العلاقات من الناحية التربوية، أي كتنمية سلوكيات معينة هو أكثر إلحاحاً من التركيز على المدرسة والتوقف عندها. ومما يدل أيضاً على عملية تحييد إضافي لعلم التربية واستبعاده عن مناطق أكثر خطورة بالنسبة للراغبين في المحافظة على الأوضاع الاجتماعية الراهنة.

III - الواقع الراهن للتربية

يدل واقع التربية - كعلم - على أنه ما زال يعاني مشكلة تحديد موضوعاته ومنهجياته كدلالة على اختلال موازين القوى التي يخضع لها، مما يساعد بالنتيجة على إبطاء عملية التطور التربوي الاجتماعي بحد ذاته وإن كان ذلك بنسب متفاوتة. ففي المجتمعات الصناعية وعلى الرغم من برامج

أ - الاتجاه الانساني المتمثل بدور كاييم ومنهايم والذي يعتبر أن المجتمع يسمو عن طريق التربية نحو تغيير ذاته بواسطة القيم الانسانية.

ب - الاتجاه الاقتصادي يتمثل بشراير - البير... والذي يطرح مفاهيم مثل المردود - المدخلات - المخرجات، ويغيب مع هذا الاتجاه تعبير المعرفة ليحل محله تعبير معرفة الفعل وذلك لخدمة الغايات الاجتماعية الاقتصادية بالدرجة الأولى والتي يفترض أنها عامة. ويستخدم هذا الاتجاه الطرائق المقارنة والاحصائية العامة والتحقيقات.

ج - الاتجاه العلائقي (مرتون - بيرسون...) والمتأثر بالنظريات البنوية والوظيفية ويتركز حول مشكلة الأنماط والقيم (المعايير) لذلك هو يهتم بدوافع التلاميذ والمحددات الاجتماعية الضاغطة عليهم ويطرح مفاهيم مثل استبطان القيم - الأولية التحفيز - الشواب - العقاب - الدور الاجتماعي - المواقف والأدوار (ويتمثل بعلم الاجتماع الاميركي)؛ كما يعتمد التحليل التنظيمي للمؤسسة ويركز على الوظائف أو على الخلل والمشكلات الموجودة والبيروقراطية - المدرسة الاميريكية الأنغلوسكسونية - .

د - الاتجاه الشامل: والذي يعتبر التربية عنصراً ضمن نظام اجتماعي محدد في زمن معين من تاريخ استغلال الانسان للإنسان. لذلك هو يدرس العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة وليس بالطريقة التي يشعر بها الناس أو يعقلنون هذه العلاقة. هذا التوجه ماركسي لأنه نقدي أساساً ولأنه يعطي للصراع الطبقي موقع الأولية الأساسية، مع الاعتراف بوجود قوى وسيطة تعتم وتغيب وحتى تحافظ على العلاقات الطبقة.

أما الطرائق، فهي لا تختلف في هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين ولكنها تختلف فقط من حيث الرؤية والتفسير.

على الرغم من كل هذه الاتجاهات، يدل الواقع على أن التربية - كعلم لم يعترف بها في الجامعات الفرنسية مثلاً حتى سنة 1967، وما زالت تعاني مشكلة هذا الوجود غير المطروح بعد في مجتمعاتنا العربية إلا بشكل لمعات تغيب في خضم الوضع السائد. فمراكز الأبحاث التربوية بشكلها العلمي غائبة تقريباً، وهذا تعبير إضافي عن صراع اجتماعي قد يهدف القيمون عليه إلى تحييد التربية - كعلم، لأن ذلك يؤدي إلى توضيح الغايات التربوية الضمنية للمجتمع التي لا تتناسب مع

أي مجتمع، أو في العلاقة بين المجتمعات، فعلى حد قول الكواكبي «تكوّن التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته».

مصادر ومراجع

- الانماء التربوي، صيداوي، وهبه، ابراهيم، حمود، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- الاهواني، أحمد فؤاد، التربية في الاسلام، دار المعارف، د.ت.
- الشيباني، عمر محمد التومي، تطور النظريات التربوية، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- الشيباني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الاسلامية، منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس، ليبيا، 1975.
- قباني، مروان، النسق التربوي عند الغزالي في ضوء رسالة ايها الولد، مقال في مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، عدد 21.
- الكواكبي، طبايع الاستبداد، دمشق، 1973.
- المولى، هيام، طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم، في نماذج من الفكر التربوي الاسلامي، مجلة الفكر العربي، عدد 21.
- نشابة، هشام، التربية والتعليم عند ابن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة، الاونيسكو، بيروت، محاضرة القيت في الجامعة الاميركية، 18 كانون الأول، 1980.
- Charlot, B. La mystification pédagogique, Payot, Paris, 1977.
- Debesse, M., Mialaret, G., Traité des sciences pédagogiques, P.U.F., Paris, 1969.
- Encyclopédie Universals, t.5, La crise mondiale de l'éducation.
- Gémard, Lucien, L'enseignement éclaté, Lasterman, Paris, 1973.
- Gras, Alain, Sociologie de l'éducation, Larousse Universalité, Paris, 1974.
- Hubert, R., Traité de pédagogie générale, P.U.F., Paris, 1961.
- Snyders, G., Ecole, classe, et lutte des classes, P.U.F., 1976.

خيرية قدوح

تَزامُن

Temporalité
Contemporaneous
Gleichzeitig (kelt)

هو ترابط أو تلازم أو معية في زمن وقوع الأحداث المنفصلة في المكان. وهذا هو المفهوم السائد في نظرية

الاصلاح المستمرة، يحدد آلان غرا ملامح الأنظمة التربوية المدرسية الحالية «باصطفاء شديد وفوارق شديدة في المشاركة التعليمية بين الفئات، وبأن الفئات المحرومة ما زالت تعاني من الحرمان بصرف النظر عن قدراتها العقلية، وبأن وقت الدراسة ما زال محدداً بالانتماء الاجتماعي».

أما ملامح الأنظمة التربوية المدرسية العربية فيحددها صيداوي وآخرون، بأنها تتميز بوجود نسبة عالية من الأميين... ووجود تمايز جنسي على صعيد المشاركة المدرسية... ووجود نظام تعليمي للأغنياء ونظام تعليمي للفقراء... «والسياسة الانتقائية التصفية كركيزة قوية لتبعيتها الرأسمالية المعلنة أو المخبأة... وان مناهجها تتجنب إعداد التلميذ إعداداً كافياً للنظر والحكم على الأشياء بوضوح، لا بل تحاول أن تبقيه في حالة من السذاجة والسلبية».

ونستنتج من ذلك أن أزمة الأنظمة التعليمية الموجودة في البلدان الرأسمالية تنتقل بحدة أكبر إلى البلدان التابعة وإن كانت لا تختلف من حيث المضمون بل من حيث الدرجة فقط للمحافظة على المسافة اللازمة «للتفوق» بين تابع ومتبوع. وفي ذلك لا يميز غرا «بين مجتمع مشكّل من طبقات أو فئات أو مجموعات مهنية إجتماعية، كما لا يميز فيما إذا كانت الأواليات التربوية مضبوطة أم غير مضبوطة من قبل الدولة، فكل ذلك لا يغير كثيراً من المشكلة. لذلك يقترح غرا أن تغيير صيغة السؤال المطروح بحيث يتركز البحث حول الطريقة التي تمكّن المدرسة من التوصل إلى تغيير العلاقات القائمة في بعض الأحيان».

ولكن هل تتمكن المدرسة فعلاً من إحداث التغيير المشار إليه؟

ويمكن الإشارة هنا إلى محاولة التغيير النوعي الذي حققه التطور التربوي في البلدان الاشتراكية.

على كل حال، يتضح مما سبق، أن الغاية التربوية محدّدة للفعل التربوي وليس العكس. وبذلك، وطالما أن هناك قوى متناقضة في أي مجتمع قائم، قد يكون من المهم جداً توضيح وتحديد هذه الغايات، سواء منها المنشود أم المرفوض، خاصة بالنسبة للفئات التي تخضع لهذا الفعل، لأن في ذلك إمكانية أكبر للتحكم بالفعل، من حيث ارتباطه بأدواته اللازمة.

ويتوقف هذا التحكم على إمكانية البحث في هذه الغايات أو في هذه الأدوات، أي على درجة «الاستبداد» القائمة في

هو وحده الذي يتسم بصفات الحقيقة». وقد تحدث الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر مارتن هيدغر عن وجودنا في العالم بحيث أن هناك ترابطاً وتلازماً بين الزمان والوجود. ويمكن القول إن وجودنا هو وجود - في - العالم، وإن الجوهرية في وجودنا هو الزمان ومن ثم فإن هناك بشكل ما تزامناً بين الوجود والزمان وهو ما قاله أينشتين بحديثه عن ترابط الفيزياء والزمان.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
 - العالم، محمود أمين، فلسفة المصادفة.
 - Einstein, A., Relativity.
 - Frank, Ph., Einstein, his Life and Times.
 - Grunbaum, A., Philosophical Problems of Space and Time.
 - Kuznetson, B., Einstein.
 - May, R., and others, Distance.
 - Torenbaum, H., A Logical Analysis of the Theory of Relativity.
 - White head, A.N., The Principle of Relativity.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد

تسامح

Tolérance Toleration Toleranz

اللفظة من اللاتينية Tolerantia وتعني لغوياً التساهل وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين. ومن معانيه: أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفاً ولو خطأ. ويفرق بوسويه في خطابات بين التسامح وعدم الإكتراث. فكلمة تسامح بالنسبة له معناها أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك، ولكن إذا سمحتا لكل أصحاب المعتقدات أن يمارسوا آراءهم بحرية وجهد لا يكون تسامحاً إنما يكون عدم إكتراث. وهناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل كلمة احترام بدلاً منها. فكلمة تسامح ليس لها وجود لأننا نتسامح مع الأشياء التي لا نستطيع أن نقف ضدها. فالتسامح هنا يظهر في موقف الضعف، هذا التسامح الضعيف سرعان ما

نيوتن. لكن الأمر في هذه الحالة متوقف على راصد الأحداث مما يجعل التزامن متوقفاً على نظرية ذاتية. ولو تصورنا الشخصين أ، ب يرصدان الشئين س، ص وكانا واقفين في منتصف المسافة بين الشئين فإذا حدثا في وقت واحد فإن التزامنهما واحد بالنسبة للشخصين، ولكن لو تصورنا أ يتحرك في اتجاه الشئ س بينما ظل ب ثابتاً في مكانه فإن س، ص لن يكونا متزامنين بالنسبة للشخص أ وفي الوقت نفسه سيكونان متزامنين بالنسبة للشخص ب وهنا يتصف الشئان بصفتين مختلفتين هما التزامن وعدم التزامن وهذا ما تنبّه إليه أينشتين بنظريته في النسبية وما وجهه من نقد. فالتزامن في نظرية نيوتن تزامن مطلق بينما هو في الحقيقة تزامن نسبي فلا بد من البحث في الأحداث داخل ضوابط في إطار محدد للإشارة. فالأحداث المتزامنة في إطار من الاشارات لا تكون متزامنة في إطار آخر من الاشارات المغايرة. والتزامن يتوقف على ما إذا كانت الأحداث منفصلة مكانياً أو شبه متطابقة. وهنا يكون الحديث عن تزامن مكاني أو عرضي وعندما يكونان منفصلين مكانياً فإن الحديث يكون عن تزامن عن بعد. ويرى أينشتين أن الأحداث الوحيدة التي نستطيع أن نحكم عليها مباشرة بأنها متزامنة تحدث في الوسط القريب المباشر منا. وعندما نلاحظ حادثة بعيدة فإننا نستطيع أن نستخلص زمن وقوعها بطرح الفروض الخاصة بمسافتها وسرعة الضوء.

ومفهوم التزامن على نطاق العالم بأسره ليس فكرة بدائية مثل التزامن المكاني بل هو فكرة تتوقف على مسلمة خاصة بالضوء ومعايير للقياس وهذا ما تطرحه النظرية النسبية. ويذهب أينشتين إلى أن التزامن ليس متوقفاً على معيار ذاتي هو الراصد أو الملاحظ بل التزامن له وجوده الموضوعي حيث هناك ارتباط بين الزمان والمكان أو بين الزمان والظواهر الفيزيائية. ومن هنا يمكن القول إن الظواهر الفيزيائية لها بعد رابع هو بعد الزمان. وبناء النظام الزماني يتحدد بالصفات الفيزيائية التي تمكن الأحداث من وجود علاقات تزامن مع الأسبق والألاحق. ومن ثم لا بد من التساؤل: في ظل أي ظروف يمكن لحادثين أن يتزامنا إذا كانت علاقات النظام الزماني بينهما تتوقف على حدوث أو عدم حدوث علاقة فيزيائية من الترابط الكلي. إن ما تصححه النظرية النسبية هو أن التزامن يختلف تبعاً لإطار نظام الإشارة وليس ثمة تزامن مطلق؛ وفي هذا يقول منكوفسكي: «إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له وإن اندماجهما على نحو ما

نشر رسالة دوى صوته فيها طالباً التسامح ومحتجاً على إحراق سرفيتوس.

وكان روجر وليامز Roger Williams من جماعة البيورتان قد أنشأ أول حكومة عصرية في رود ايلند Rhode Island تؤمن بالتسامح الذي طبقه ووضعه موضع التنفيذ. وتبعه في ذلك أيضاً الشاعر ميلتون في رسالته المسماة «أريوباجينيكا Areopagitica» المنشورة سنة 1644 م.

وفي 1689 أصدر جون لوك John Locke رسالة عن التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الانجليزي وأضاف ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكي يتم بحثه ويوضحه. وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف اختلافاً بيناً عن مهمة الدين، وأن الدولة ما هي إلا هيئة تكوّنت لغرض واحد هو إنماء مصالح أفرادها المدنية وذلك عن طريق التسامح، فالتسامح هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

وكتب بيريل Pierre Bayle دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك، بل ويسبقه بعنوان «تعليقات فلسفية على من أجبرتموهم على الدخول في حظيرتكم» 1686. وبيريل مفكر فرنسي حر، لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل. وهو يرى أن المعتقد الذي يبدو لنا مغلوفاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً. ويرى أن أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء، إلا بعدم التسامح.

وكانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك في حكم فردريك الثاني صديق فولتير. وحين شبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسي، ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية سن حد على الإطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسي في زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله: «إنني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد تبلغ حدّاً من القداسة تبدو لي فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التي تتسامح قد يترأى لها أن تتعصب». ونجد نفس هذا الاحتجاج في كتاب توماس بين Th. Paine «حقوق الإنسان» الذي ظهر بعد ذلك، وجاء فيه: «ليس التسامح عكس اللاتسامح وإنما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثاني يزعم لنفسه حق منحها».

يتحول إلى استبداد وعدم تسامح إذا زادت سيطرته. ويرتبط التسامح بالضعف فحين نصف شخصاً بأنه متسامح يستشف من هذا الوصف شيء من الاحتقار نحوه، وحين يقال عن شخص أن أفكاره متسامحة معناه أنه يغمض عينيه عما يريد أن يقوله الآخر.

والتسامح عند البعض ليس هو المثل الأعلى، أو الغاية القصوى بل هو القاعدة الأساسية، ونقطة البداية للتعامل بين البشر، وحين توجد اذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها تشعر بضرورة تجاوز التسامح إلى درجة أعلى، ويتحول التسامح إلى تعاطف ومحبة. ذلك لأن التسامح ينطوي على شيء من السلبية في احترام آراء الآخرين؛ وهناك شيء أكثر ايجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه؛ وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التي لا نشاركه إياها. وهذا يتطلب جهداً من أجل فهم هذه الآراء وجهداً آخر في المشاركة في هذه الآراء.

وقد بذلت جهود عديدة من أجل إرساء مبدأ التسامح وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين 311 - 313 م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن العجيب أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علّم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض؛ ذلك الرجل هو تمستوس الذي وجه خطاباً إلى الأمباطور فالينس حضّنه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفين من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها:

«إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر في معتقدات الانسان الدينية، وإن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق، إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله نفسه ليبين لنا رغبته في أن يعيده الناس بوسائل شتى وإننا لنستطيع الوصول إليه من ألف سبيل».

ونحن ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الإيطاليين الذين نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد في المسيحية. وكان الذي صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوس تزي الذي عرف باسم سوسيتوس وحرّمت طائفته التي تأسست عام 1564 الاضطهاد في محاورتها. وكانت الروح السوسينية هي التي دفعت كاستليون سافوي إلى

مصادر ومراجع

- الأفغاني، جمال الدين، التعصب، مقالة في مجلة العروة الوثقى، الأعمال الكاملة، نشر محمد عماره.
- بيوري، جون، حرية الفكر، تر. محمد عبد العزيز اسحق، لجنة القاهرة للتأليف والترجمة والنشر.
- زكريا، فؤاد، التعصب من زاوية جدلية في كتاب آراء نقدية في الثقافة والفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- زيوار، مصطفى، سيكولوجيا التعصب، مجلة علم النفس، مج 7.
- الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، 1947.
- الكندي، رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.
- لوك، جون، في الحكم المدني، مقالتان، تر. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- فولتير، رسائل فولتير الفلسفية، تر. عادل زعير.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, art. Tolerance.
- Renan, E., Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris.

حسن حنفي

تشاؤم

Pessimisme
Pessimism
Pessimismus

تطور معنى كلمة «تشاؤم» في اللغة العربية المعاصرة دال بذاته على الانتقال من محيط حضاري إلى محيط آخر، فليست هناك إلا طائفة نادرة جداً هي التي تستخدم هذه الكلمة اليوم ويكون من مصاحباتها البعيدة في أذهانهم كلمة «الشؤم»، بينما كانت الكلمة تدل تقليدياً على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم أو باعث عليه. وهكذا ننقل من عقلية تفسح مكاناً واسعاً للخرافة إلى عقلية أخرى لعلها تستطيع اخزال هذا المكان إلى حده الأدنى. ومع ذلك فليس الاستعمال الحديث بمقطوع الصلة تماماً بالأصل اللغوي، لأنه إذا كان «الشؤم ضد اليمن والسعد»، فبان التشاؤم يعني اليوم في اللغة العربية، في أوسع معانيه وأعمقها «رؤية الجانب السيء من الأشياء»، فهو انتظار وقوع السوء، ولك أن تربط كيفما شئت بين هذا وبين السعد وضده.

وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت الكلمة العربية «تشاؤم» قديمة الوجود وأن مقابلها الأوروبي Pessimism أو ما يشابهها هو على عكس ذلك حديث جداً ويرجع إلى العقدين الأولين من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أن المعنى الحديث للكلمة العربية يعود ليلتقي مع معنى الأصل اللاتيني للكلمة الأوروبية، لأن Pessimus باللاتينية هو أفعال التفضيل من Malus، «السيء».

وإذا كان أوسع معاني «التشاؤم» هو «رؤية الجانب السلبي من الأشياء»، فإن تفصيل التعريف يتم بمد هذا المعنى العام من «بعض الأشياء» إلى «كل شيء»، ومن الحاضر إلى المستقبل. فالمتشاؤم الحق هو الذي يرى السوء أو الشر في كل الأشياء، وفي الحاضر وعلى الأخص في المستقبل. ومن هنا فإنه يرى أن الشر (بأشكاله) يغلب الخير (بأشكاله) وسوف يغلبه، سواء على الأمد القصير أو على الأمد الطويل. ومن أهم نتائج هذا الموقف نفي التقدم واعتبار أن كل غايات الحياة وهمية، وأن العدم هو المصير الحتمي للوجود، فللعدم إذن أسبقية على الوجود من حيث الحقيقة. والتشاؤم هو في أساسه اتجاه (عقلي وعلى الأخص نفسي)، ولكنه أحياناً ما يصل إلى مرتبة المذهب، وأمثلة ذلك في الحضارة الغربية فلسفة الألماني شوبنهاور ومواطنه هارتمان. وربما كانت الديانة البوذية أظهر الديانات التشاؤمية، لأنها تعتبر أن جوهر الحياة هو العذاب الذي مصدره الرغبات والانفعالات، ولن يتم التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الذات، فغاية البوذي هي أن يصل إلى مرحلة «النرقانا»، أي «الفناء الخالص». ومع ذلك فإن الاتجاه نحو التشاؤم قد يظهر عند هذا الشخص أو ذاك، أحياناً وليس دائماً، وبصدد ميادين محددة وليس بصدد كل الميادين.

وما من شك في أن التشاؤم موقف من «قيمة» الحياة ومن قيمة الوجود، لأنه يتعلق بالأسوأ والأحسن، وبالشر والخير. ولكنه على الأخص موقف «توقع»، فهو يتعلق بالمستقبل في المحل الأول وبالحاضر بعد ذلك، وليست له اهتمامات بالماضي إلا على سبيل الإشارة المرجعية؛ فجوهر التشاؤم هو «توقع الشر» وبالتالي فإنه نوع من «الرؤية»، ولكنها رؤية غامضة، حين نكون إزاء التشاؤم كاتجاه وليس كمذهب، ويسيطر على هذه الرؤية «إحساس» غامر بوجود «تهديد»، ولهذا يغلب على اتجاه التشاؤم، وخاصة في شكله الجزئي، أن يكون على هيئة «أزمة». وظاهر من هذا أن التشاؤم موقف «سلبي»، ومن الطريف أنه يقال «الوقوع في التشاؤم» ولا

يقال، لا في العربية ولا في اللغات الأوروبية، «الوقوع في التفاؤل»، وربما كان وراء هذا أن التشاؤم عادة ما ينتهي إلى تفضيل اللاحركة، لأنه لا يتوقع «التقدم» نتيجة لأي تحرك، حيث أن الشر غالب لا محالة. ولهذا فإن: «اليأس» شعور غالب على المشائم، ويسبقه الشعور بضالة الإنسان، وربما صاحب هذا إحساس حاد «بالخطيئة» وبأنها النصيب الضروري للإنسان. وتظهر نتائج التشاؤم في العمل خاصة: فهو ينتهي إلى انعدام الأمل وأحياناً إلى كراهية الآخرين وإلى رفض الحياة ذاتها، وعلى هذا فإنه مما يتفق مع التشاؤم فلسفة اختيار الانتحار. والتشاؤم يميل إلى القول بالحتمية وينكر جدية حرية الإنسان، ومن طبيعة الحرية إمكان التغيير، وهو ما ينفيه التشاؤم المتسق. والآن: ما هو أساس التشاؤم؟ لا شك أن الموقف التشاؤمي أحياناً ما يظهر عند بعض الناس من جراء خبرات متتالية بعد أن لم يكن سمة عندهم، وهو قد يظهر عند بعض المفكرين، من هذا الصنف نتيجة التأمل في الصراع بين الإنسان والطبيعة، والانتهاه إلى نتيجة مؤداها أن القوانين الطبيعية غالبية لا محالة قوانين الإنسان أو القوانين الأخلاقية، وأن الطبيعة لا تأبه في النهاية بهذا الحيوان العجيب الذي يظن نفسه مركز الوجود، أو قل إنه يظهر عند هؤلاء نتيجة للنظر في الصراع بين ما هو قائم أو ما هو ممكن من جهة، وبين ما ينبغي أن يكون من جهة أخرى؛ ولكن الأغلب أن يكون الاتجاه نحو التشاؤم قائماً على «مزاج» نفسي معين يجعل شخصاً معيناً متشائماً بطبعه أو قابلاً للتشاؤم تحت فعل الأحداث، والذي يقوم هو نفسه في نهاية الأمر باستخراج «مغزاها»، لأن أي حدث لا مغزى له بذاته مستقل عن الإنسان، «واهب المعاني».

وندرك مما سبق أن لمفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم مهمة، مثل مفاهيم: الشك، اليأس، العناية الإلهية، الألوهية، ثنائية الخير والشر، القيمة، الحتمية والحرية. وكذلك فإن التشاؤم لا يظهر وحسب على مستوى العلاقات الإنسانية، بل إن هناك مستوى أسبق منطقياً، هو المستوى الكوني، لأن الغرض الأول من التشاؤم هو القول بأن الشر على مستوى الكون يغلب الخير. ولهذا فإن النزعة التشاؤمية تضع هذه المشكلة المهمة: هل الكون حسن أم قبيح؟ أم هو لا هذا ولا ذاك؟ (وهو ما يعود إلى أنه ليس حسناً) وهل هناك عناية خاصة بالإنسان أم هو حيوان كبقية الحيوانات؟ وبالتالي: فهل هناك عناية إلهية؟ بل وهل هناك إله خير هو الذي يعنى بالكون وبالإنسان؟ أم أنه ليس هناك من إله أو أن هناك إلهاً

خيراً وآخر شريراً (وهو ما تصوره البعض أحياناً على هيئة «الشیطان» أو على هيئة «الظلام»؟ وعلى ذلك فإن هناك الميدان الوجودي للتشاؤم (أي على مستوى الكون)، إلى جانب الميدان الأخلاقي (أيهما أحق وأدوم: الخير أم الشر «السعادة أم الشقاء، اللذة أم الألم؟). كذلك فإن التشاؤم يظهر أحياناً في ميدان نظرية المعرفة ذاتها، والموقف الشككي (لا يمكن من الوصول إلى الحقيقة، بل القول بأن لا حقيقة هناك) هو في الواقع موقف تشاؤمي، وقد عبرت عنه قبل الشكاك اليونانيين المعروفين صفحة من محاوره «فيدون» لأفلاطون. وربما كان أظهر ميادين التشاؤم الفلسفي، بعد الميدان الأخلاقي، ميدان التقدم الحضاري: فهل الإنسان في تقدم؟ أم أنه على العكس في تدهور؟ وتمثل هذا الموقف التشاؤمي فكرة «العصور الأربعة» التي نجدها في كثير من الثقافات، والتي خلاصتها أن العصر «الذهبي» للإنسان ليس هو عصر آت، بل هو العصر الأول البعيد، الذي تلت عصور أقل وأقل (الفضي والبرونزي والحديدي، وما شئت...). وربما كان أقدم تعبير مكتوب عن الاتجاه التشاؤمي هو ذلك النص الشير عن «حديث يائس من الحياة مع نفسه» والذي تعود كتابته إلى الدولة الوسطى في مصر القديمة، وإن كان الحديث تعبيراً عن عصر الإنهيار الأول ويصور هذا النص حوار رجل سئم عيوب الحياة في عصره، وبين روحه، جاعلاً الروح تتحدث كأنها شخص مستقل يحاول أن يخفف من يأسه وتشاؤمه. ومما نقرأه في هذا النص العجيب: «حسبك أن تنظر إلى من شادوا مقاصير القرايين بالجرانيت لأهرام رائعة وفن مدح، ما إن أصبحوا (أرباباً) من السماء حتى غدت موائد قرايئهم خاوية، وأصبح شأنهم شأن المكدودين الذين قضوا على الشاطئ. وقد أعوزهم الوريث، فنال الفيضان نصيباً منهم، وقبض الشمس نصيباً، وحادثتهم أسماك الضفتين». ويقول أيضاً: «لمن أتحدث اليوم، والأشقاء أشرار، وأصدقاء اليوم لا يرغبونا؟ لمن أتحدث اليوم، وقد قرأ الناس على السوء، وأهملت الحسنى في كل مكان؟» («الشرق الأدنى القديم»، تر. عبد العزيز صالح، الجزء الأول، ص 345 - 346). ومن الطريف أن أحد الحلول التي تقدمها الروح لليائس في هذا الحوار أن ينكب على متع الحياة فيعيب منها عباً، وأن يتلفت إلى يومه وحسب تاركاً الغد للغد.

والموقف الأغلب عند مفكري الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التشاؤم، فكان من رأي أبي إسحاق النطّام، أحد

فكلاهما تصنيف يضم الأشياء أو الموضوعات إلى فئات أو أصناف على أساس الخواص أو السمات المشتركة، وهو بذلك يبرز أوجه التماثل والاختلاف بين الأشياء، وله أهميته الواضحة في المعرفة العلمية. وقد يسمى التصنيف الطبيعي أحياناً بالتكسونوميا Taxonomy وقد بدأ أساساً في علمي النبات والحيوان. ويجمع المصطلح الأخير بين دراسة المبادئ العامة للتصنيف العلمي، والتصنيف المرتب للموضوعات وفقاً للعلاقات الطبيعية المفترضة بينها. ويفيد ذلك النوع من التصنيف في بلوغ تعميمات علمية واسعة وميسرة.

أما النوع الثالث والأخير من التصنيف فهو التصنيف النسقي أو التنظيمي الذي يسمى أحياناً بالتصنيف المفتعل أو المصطنع، ولا يقوم الأساس فيه على علاقة التصنيف بالموضوعات والأشياء نفسها، بل يقوم على هدف الباحث الخاص، وهو ما نجده في المعاجم، والقواميس، والموسوعات، والفهارس، والكتالوجات Catalogues. فقد يقوم على الأبجدية، أو العناوين أو التخصصات، أو غيرها من أسس التصنيف والفرز.

وعلى أية حالة، فإن أي نوع من التصنيف يعتمد على مواضعة واتفاق يمكن أن تتغير أو تتعدل.

صلاح قنصوه

إضافة

التصنيف عملية متعالية - تجريدية ترتبط مع المقولات. لأن التصنيف المقولاتي هو أقصى درجة ممكنة في التجريد الفلسفي والعلمي والمنطقي معاً. فهي تمثل الأجناس الكبرى أو متعاليات الوجود. على هذا النحو أنشأ أرسطو مخططة التصنيفي الأول للوجود في مقولاته التسع التي تعتبر محمولات لمقولة المقولات الجوهر.

وقد استمرت عمليات التصنيف الفلسفي حتى الفلسفة المعاصرة وما زالت؛ لأن كل نظرية - منظومة فلسفية تستدعي تصنيفاً مقولاتياً واحدياً كان أم متعدد.

التحرير

مؤسسي مذهب المعتزلة في علم الكلام، أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصح لمعباده. ويقول الفارابي إن عناية الله محيطه بالأشياء جميعها، وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. أما الرازي الطبيب فإنه من القلة النادرة بين الإسلاميين الذين قالوا بأن الشر في الوجود أكثر من الخير، وإنك إذا قايت بين راحة الانسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزمارات والنكاد والأحزان والنكبات، ستجد أن وجوده، يعني الانسان، نقمة وشر عظيم. ويعرف الرازي للذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم.

وإذا كنا قد اهتمنا بمبادئ التشاؤم الوجودية والأخلاقية والمعرفية والحضارية، فإن ذلك لا يعني أن التشاؤم مقصور عليها، بل يمكنك اتخاذ موقف التشاؤم في شتى الميادين، ومن أظهر مواقف التشاؤم هذه الأيام ما يمكن أن يسمى « بالتشاؤم العلمي » (جهل الانسان هو الذي يتسع لا معرفته) « والتشاؤم التكنولوجي » (ما يصنع الانسان مدمر له وليس معيناً).

عزت قرني

تصنيف

Classification
Classification
Klassifizierung

ينتمي التصنيف إلى كل مجالات الفكر والسلوك. فهناك التصنيف المنطقي، والتصنيف الطبيعي أو العلمي، والتصنيف النسقي أو التنظيمي.

فأما التصنيف المنطقي التقليدي فيتخذ اتجاهاً صاعداً يبدأ من الأفراد حيث تجتمع في أنواع، والأنواع في أجناس، والأجناس في أجناس أعلى حتى نصل إلى جنس الأجناس. ويختلف التصنيف المنطقي بذلك عن التقسيم أو القسمة التي تتخذ اتجاهاً هابطاً يبدأ من الجنس الذي يحلل إلى أنواعه، والأنواع إلى أنواع، حتى يصل التقسيم إلى الأنواع الدنيا التي لا يندرج تحتها سوى أفرادها. وأما التصنيف العلمي، أو الطبيعي كما يسمى أحياناً، فلا يفرق بين تصنيف وتقسيم،

تَصَوُّر

Conception – Représentation
Conception – Representation
Vorstellung

تَصَوُّف

Mysticisme
Mysticism
Mystik

(1) التصوف بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار.

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهم. والتصوف نوعان: ديني وفلسفي، فالديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً، سواء في ذلك الأديان السماوية أو الأديان غير السماوية، أو الشرقية القديمة. والفلسفي قديم كذلك، عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوروبا؛ في عصرها الوسيط والحديث، ولم يخلُ العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين ذوي نزعة صوفية مثل برادلي في إنجلترا وبرغسون في فرنسا. وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، فقد لاحظ برتراند رسل في بحثه «التصوف والمنطق» أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في هذا الجمع سموً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، ويضرب أمثلة لذلك: هراقليطس وأفلاطون وهارمنيدس.

ويمكننا أن نحدد خصائص خمساً نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هي:

1 - الترقى الأخلاقي، فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة.

فعل يرى العقل به الشيء أو الموضوع في ماهيته دون إثبات أو نفي. فالتصور علامة على الشيء والحد المنطقي هو تعبير عن التصور. وهو في عمومته كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك وعلى قسم منه مقابل للتصديق ويسميه بعضهم المعرفة. والتصور عند البلغاء التخيل. ويرى أفلاطون أن التصور تركيب لما هو ولما ليس هو، وكل حد فهو مزدوج فكل حد يشمل الموجودات كلها. ويرى أرسطو أن التصور هو التعبير بكلمة واحدة عن تعريف الشيء في الفكر بدون الوصول إلى الشيء الحقيقي لأن الشيء الحقيقي هو الفردي، والتصور على هذا هو إعادة بناء لهذا الشيء الحقيقي وهذا ارتداد إلى الفكرة الكلية. وعلى هذا فإن التصور حدس مطلق وهو في مرتبة أعلى من مرتبة الخطأ والصواب. والتصور - بهذا - هو الفكرة الكلية كما أنه ليس تجميعاً ميكانيكياً للتصور وفيه عمومية لا تنتج من غياب فكرة ما ولكن من عدم تعيينها. والتصور إمكانية خالية من التناقض الداخلي وإلا لما أمكن التصور. وكان لايبنتز 1646 - 1716 يرى أن التصور الواضح هو التصور الذي يجعلنا نعرف موضوعه حين نصل إليه والوضوح هو وضوح الصورة، أما التصور المختلط فهو التصور الذي لا يفضي إلى تعريف كامل. والتصورات تشمل الموجودات الجزئية والكلية.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية.

(2) وقد دار جدل بين دارسي التصوف من الأوروبيين المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية في الحضارات السابقة. وهناك أربعة اتجاهات في هذا الصدد، فبعضها يرد التصوف الإسلامي إلى مصدر فارسي، وبعضها إلى مصدر هندي، وبعضها إلى مصدر مسيحي، وبعضها الأخير إلى مصدر يوناني. ويلاحظ أن المستشرقين المعاصرين عادة يردونه إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة، فيقول سبنسر ترمندهام في كتابه «الطرق الصوفية في الإسلام»: «إن التصوف الإسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - لمصادر غير إسلامية مع أنه تلقى إشاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها. وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكوّن (في الإسلام). ومهما كان الدّين الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الإسلام والسر الذي تضمنه القرآن». على أن التصوف الذي يذكر ترمندهام أنه قد وصلته إشاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي. أما التصوف السني الذي تمثلته غالبية صوفية الإسلام، فهو إسلامي النشأة والتطور. وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الإسلامي للتصوف وتطوره في الإسلام وستبين منه أن نظريات بعض متقدمي المستشرقين في مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية، وعند طائفة قليلة من رجاله.

(3) مرّ التصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة، ووفقاً لما مرّ به من ظروف، مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر. ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن القيم في «مدارج السالكين» بقوله: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»، وعبر عنه الكتاني أيضاً بقوله: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في

2 - الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، ويقصد بالفناء الحالة النفسية التي لا يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى مطلقة (انظر مادة: بقاء - فناء) هي (الله عند صوفية المسلمين، أو الكلمة عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية، وهكذا). وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو إنها حلّت فيهم، أو إن الوجود واحد لا كثرة فيه، ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء فيثبتون الإثنية بين الله والعالم.

3 - العرفان الذوقي المباشر (انظر مادة: عرفان)، وهو معيار استمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الإنسان يعمد إلى اصطناع العقل في فلسفة لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفي برهي أو آتي فهو سريع الزوال، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

4 - الطمأنينة أو السعادة، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يحرر الصوفي من مخاوفه، ويشعره براحة نفسية عميقة.

5 - الرمزية في التعبير، ونعني بها أن لعبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً؛ فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئاً قريباً من الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

ويمكننا بعد هذا أن ننتهي إلى تعريف للتصوف أكثر تحديداً فنقول: هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس أخلاقياً، وتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب

الخلق زاد عليك في الصفاء (أي التصوف) ».

والحقيقة أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افترقت أحكام الشريعة، سواء في ذلك أحكام الإيمان أو الاعتقاد، أو الأحكام الفقهية الفروعية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلًا فارغًا من المضمون، والدين في جوهره أخلاق بين العبد وربّه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه، وأحكام الإسلام لا تخرج عن هذا، وهناك آيات كثيرة وأحاديث تربط بين الأخلاق والعمل والإيمان.

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجهاً إليه، وذهبوا إلى أن أي علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته، فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الإنسان ونفسه ليلزمها جادة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو الذي أشرنا إليه، على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه، فاعتبره المسلمون من العلوم الشرعية، وقد بيّن ابن خلدون في «المقدمة» ذلك، قائلاً: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة (الاسلامية) وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها المكوف على العبادة، والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبولون على العبادة باسم الصوفية المتصوفة».

ويعلل القشيري في رسالته عدم تسمية الجيل الأول من المسلمين باسم الصوفية قائلاً: إنه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفاً لا يدانيه شرف في أن يُستوا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفاً، فلم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والنسك والبتّانيين ثم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين، أي بعد انتهاء القرن الثاني تقريباً.

وقد اختلف في اشتقاق كلمة صوفي، وقد قيل: الظاهر من هذا الاسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق

أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنى الصفاء أيضاً، وقيل إنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله، وقيل إنه نسبة لأهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول، وكانوا يقيمون فيها، وكانوا معروفين بالعبادة، وقيل إنه مشتق من الصِّفَة (أي الوصف الحميد)، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة، وقيل غير هذا. ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة، والأصوب أن يقال: إن اشتقاق كلمة صوفي من «الصوف»، فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعاراً للعبادة والزهد لأول نشأة الزهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرأي الأخير، ومنهم السراج الطوسي في «اللمع»، ويؤيده ابن خلدون وآخرون.

(4) والمرحلة الأولى في نشأة التصوف الاسلامي هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله والتقرب إليه بالعبادات والدعاء، وكانت له طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ويجب أن ننبه إلى الفرق بين معنى الزهد في كل من الإسلام والمسيحية، ففي الإسلام لا يقتضي الزهد انعزالاً عن حياة المجتمع، بل وقد يتفق للزاهد الغنى والزهد معاً، فقد كان عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ولكنهما كانا زاهدين، وهو - أي الزهد - في الإسلام منهج في الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة، والإنصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه، ويمنعه عنها إيمان قوي بالله وبنوابه وعقابه في الآخرة.

وكان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما: القرآن الكريم الذي تضمنت آيات كثيرة منها (على سبيل المثال: الحديد: 19، يونس: 7 - 8، النازعات: 37 - 40، الأعلى: 14 - 17، التوبة: 112) ما يشير إلى فناء الدنيا، والبحث على الزهد فيها، وعدم الانغماس في ملذاتها، والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان بن عفان، مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين، إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعاً عن الإنغماس في الفتن السياسية، وإقبال كثير من الناس على حياة الترف غير

الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر على الجارحة الباطنة وهي القلب من المقامات والأحوال كالتصديق والایمان والیقین والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر وما إليها. وأطلق الصوفية على علمهم هذا تسميات مختلفة كعلم الباطن في مقابل علم الظاهر، أو علم الحقيقة في مقابل علم الشريعة، أو علم لوراة في مقابل علم الدراسة.

ويلاحظ الدارس للتصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين أن التصوف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، ويلاحظ كذلك اتجاهين واضحين له: الاتجاه الأول يمثل صوفية معتدلة في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي التربوي، ويمثل هذا الاتجاه معروف الكرخي المتوفى سنة 200 هـ، والداراني المتوفى سنة 215 هـ، وذو النون المصري الذي غلب عليه الكلام في المعرفة ومناهجها، والذي قيل إنه أول من تكلم في مصر في المقامات والأحوال، توفى سنة 245 هـ، والحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، والمري السقطي المتوفى سنة 257 هـ، والخراز المتوفى سنة 279 هـ، وسهل التنري المتوفى سنة 293 هـ، والجنيدي الملقب بشيخ الطائفة والمتوفى سنة 297 هـ، وقد شهد القرنان الثالث والرابع الهجريين وضع قواعد السلوك الصوفي، كما شهدا ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى (كالماتمية المنسوبة إلى حمدون القصار المتوفى سنة 271 هـ، والطيفورية نسبة للبسطامي المتوفى سنة 261 هـ، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز المتوفى سنة 279 هـ... الخ). وأصبحت كلمة «طريقة» تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسك بها طائفة الصوفية، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. أما الاتجاه الثاني فيمثل صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويمثل هذا الاتجاه الثاني البسطامي والحلاج. فالبسطامي المتوفى سنة 264 هـ، واسمه أبو يزيد طيغور بن عيسى، والذي غلب عليه الفناء عن ذاته، أعلن اتحاده بالله في عبارات مستثناة الظاهر كقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني»، وربما دست عليه هذه الأقوال، أو نطق بها في حالة غيبة نامة بلسان الله، أو لسان الجميع كما يقول الصوفية، وليس بلسانه هو. وتجربة

المعهودة في الصدر الأول إبان العصر الأموي. وانتشرت حركة الزهد إبان القرنين الأول والثاني الهجريين في أمصار كثيرة، فظهرت مدارس للزهد في المدينة، ومن أبرز رجالها سعيد بن المسبب المتوفى سنة 91 هـ، وسالم بن عبد الله المتوفى سنة 106 هـ، وفي البصرة وأبرز رجالها الحسن البصري المتوفى سنة 110 هـ، وفي الكوفة، ومن أبرز رجالها سعيد بن جبير المتوفى سنة 62 هـ، وطاووس بن كيسان المتوفى سنة 106 هـ، وسفيان الثوري المتوفى سنة 161 هـ، وسفيان بن عيينة المتوفى سنة 198 هـ، وفي مصر، وأبرز رجالها الليث بن سعد المتوفى سنة 175 هـ، وفي خراسان، وأشهر رجالها إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161 هـ، والفضيل بن عياض المتوفى سنة 187 هـ. وقد اقترب بعض المتأخرين من هؤلاء الزهاد من التصوف، كما تطور الزهد على يد رابعة العدوية الزاهدة المشهورة بالبصرة إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي، وقد توفيت رابعة سنة 185 هـ، وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد من أجل الظفر بثواب الآخرة.

(5) ونلاحظ بعد هذا تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية، يقول الهمداني: «ولم يكن السالكون لطريق الله في الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث». واتجه الصوفية منذ القرن الثالث إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك إلى الله، محددين طريقاً إلى الله - وهذا أساس النظرية الصوفية - بدايته مجاهدة النفس، ومراحله المقامات والأحوال، وعن المعرفة الكشفية والتوحيد، والفناء، والاتحاد والحلول، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة اصطلاحية خاصة. وهنا ظهر التدوين في التصوف، ومن أقدم من صنّف فيه المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ والخراز المتوفى سنة 277 هـ، والحكيم الترمذي المتوفى سنة 285 هـ، والجنيدي المتوفى سنة 297 هـ، وهم جميعاً من صوفية القرن الثالث. وبذلك كان هذا القرن بداية تكوّن علم التصوف بمعناه الدقيق، كما أن الخصائص الخمس التي ذكرناها من قبل بدأت تتجلى فيه بوضوح.

ومنذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان أحدهما على

الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ، على ما سواه من المذاهب، ومحاربه الغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من البسطامي والحلاج وأصحاب الشطح عموماً، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف. ولذلك نجد التصوف في القرن الخامس يتخذ اتجاهًا إصلاحياً واضحاً على أساس من إرجاعه التصوف إلى حظيرة الكتاب والسنة، ويعتبر القشيري المتوفى سنة 465 هـ، والهروي الأنصاري المتوفى سنة 481 هـ، من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

على أن أبرز صوفية هذا القرن على الإطلاق هو أبو حامد الغزالي الملقب بحجة الإسلام المتوفى سنة 505 هـ، والذي يعد أكبر مدافع عن التصوف السني، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد وتربية النفس وإصلاحها. ويتفق الغزالي في هذا مع صوفية الاتجاه الأول في القرنين الثالث والرابع، ومع القشيري والهروي وغيرهم ممن ينتمون إلى نفس الاتجاه، ولكنه أعظمهم جميعاً من ناحية شخصيته وثقافته وعلمه وتصوفه، وهو يعد بحق من أعظم صوفية الإسلام وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية. وقد بين الغزالي في كتابه «المقصد من الضلال» تفاصيل حياته الروحية وكيف انتهى إلى طريقة التصوف، ويذكرنا كتابه هذا بكتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين، وقد نقد الغزالي في هذا الكتاب علماء الكلام والإسماعيلية والفلاسفة مبرزاً أهمية التصوف، وأنه الطريق الحق إلى معرفة الله.

ويرى الغزالي أن التصوف تجربة أساساً، وطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، وحاصل علم الصوفية التخلق، وأخص خواص الصوفية ما لا يتم الوصول إليه بالتعلم وإنما بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهم عموماً «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال». وعني الغزالي في «إحياء علوم الدين» بوصف الطريق إلى الله ومراحله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته، ويصف رياضة النفس بأنها طب القلوب المقدم على طب الأبدان. ويتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم والحدود، فتحدث عن المعرفة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. ونظريته في المعرفة الصوفية نظرية متكاملة إذا قورنت بأقوال السابقين عليه فيها وهي أقوال متفرقة، وأداة هذه المعرفة عنده القلب، وهي فطرية فيه، ومنهجها الكشف الذي هو إدراك وجداني مباشر يقابل الاستدلال العقلي عند الفلاسفة

البسطامي لا تعني اتحاداً حقيقياً. وإنما مجرد شعور بالاتحاد الذي يتجاوز كل كثرة، وهي تجربة شائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة. وقد التمس له بعض الصوفية والفقهاء العذر فيما نطق به. أما الحلاج فقد أدى به الغناء إلى القول بالحلول، وقد قتل الحلاج سنة 301 هـ، بمقتضى فتوى صدرت ضده، واختلف الناس حول عقيدته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيناً، وقد درس حياته وآراءه عدد من المستشرقين أبرزهم ماسينيون. ويمكن تلمس بعض الآثار الأجنبية في فكر الحلاج كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والباطنية والعقائد المسيحية. وقد ذهب الحلاج إلى القول بحلول الطبيعة الإلهية أو اللاهوت في الطبيعة الإنسانية أو الناسوت، إذا تهيأ لهذه الطبيعة الإنسانية الصفاء، ولكنه مع إعلانة الحلول يعود فيثبت التنزيه لله، ونفي الامتزاج بين الطبيعتين، ولذلك فإن حلوله مجازي وليس حقيقياً، وكذلك يذهب الحلاج إلى القول بقدوم النور المحمدي، وقوله هذا أساس لما قال به متفلسفة الصوفية عن الحقيقة المحمدية التي هي أول تعين فاض عن الله ومنه استمد الأنبياء والأولياء منذ القدم، تمييزاً لهذا التعين القديم عن محمد الذي ظهر في زمان ومكان معينين، ويبدو هنا أثر الأفلاطونية المحدثة في القول بنظرية الفيض واضحاً. وكذلك ذهب الحلاج إلى القول بوحدة الأديان لوحدة مصدرها وهو الحقيقة المحمدية أو نور محمد القديم.

وتحدث صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين عن الطمأنينة أو السعادة مستندين إلى آيات كثيرة من القرآن (مثال ذلك: الرعد: 28، يونس: 58... الخ). كما وضعوا لأنفسهم لغة اصطلاحية رمزية «قصودوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم إن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، على حد تعبير القشيري في (الرسالة).

(6) واستمر الاتجاه الأول السني أثناء القرن الخامس الهجري بوضوح على حين اختفى الاتجاه الثاني أو كاد أثناءه، وإن كان قد عاود الظهور في صورة أخرى عند أفراد من متفلسفة الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري. واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس راجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي الذي انتصر له أبو

بمصادر أجنبية، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وهذا لا ينفي في نفس الوقت أصالته، لأن صوفيته تمثلوا الثقافات الأجنبية وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذهبهم باعتبارهم مسلمين. وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفي وهو الغموض، وهو يحتاج لفهم مسأله إلى جهد غير عادي، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً لأنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو أصحابه إلى وضع مذاهب في الوجود، فهو إذن بين بين.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمية، ووفقوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية وبرسائل اخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم إذن ذوو طابع موسوعي وثقافات ذات مكونات متعددة متباينة أحياناً.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الإسلام لهجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية، ونظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية، ووحدة الأدیان وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الإسلامية.

وكانت القضايا الرئيسية للتصوف الفلسفي أربعة: الكلام في المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وترتيب الأكوان في صدورهم عن موجدتها، والتصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات وخوارق العادات، وصدور الألفاظ الموهمة للظاهر والتي تعرف بالشطحات، والاختلاف حول تفسيرها عندهم باعتبارها من قبيل الرمزيات.

ومن أوائل متفلسفة الصوفية السهروردي المقتول (قتل سنة 587 هـ، بأمر من صلاح الدين الأيوبي) صاحب كتاب «حكمة الإشراق». وكان متعمقاً في الفلسفة اليونانية والفارسية القديمة والهرمية، وعالمًا بمذاهب فلاسفة الإسلام، وحكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق لا الفكر، وله نظرية في الوجود عبّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، وهناك

والمتكلمين، وموضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله، وغايتها التخلّق والحب لله والفناء فيه والسعادة. ويظهرنا الغزالي على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله. والغزالي يتعرض في الحقيقة - فيما يسميه بعلم المكاشفة - إلى مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية، يحاول أن يقدم لها حلاً على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية فهي إذن شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء. يقول الغزالي في «الإحياء»: «كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد... فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبار واحد، وباعتبارات أخرى سواه كثير. ومثال الإنسان وإن كان لا يطبق الفرض ولكنه يبنه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً».

وغاية التصوف عند الغزالي السعادة، وقد عمّق الكلام فيها وأفرد لها رسائل، وبهذا جعل الغزالي من التصوف طريقاً واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة. وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليداً، وإنما جعلها تجربة دينية أساساً، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقاً جديداً وعمقاً بعيداً. وكذلك فإنه كان صوفياً إيجابياً عني بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(7) ومنذ القرنين السادس والسابع الهجريين ظهر تياران في التصوف: أحدهما فلسفي، والآخر عملي، ويتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطرق.

أما التصوف الفلسفي فالمقصود به التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة. وهذا اللون من التصوف هو الذي تأثر

وأحمد الدين الكرمانى المتوفى سنة 697 هـ، وعبدالرحمن الجامى المتوفى سنة 898 هـ، ويعد عبدالغنى النابلسى المتوفى سنة 1143 هـ من تلاميذ ابن عربى المتأخرين وشرّاحه المعجيين به، ويعتبر من تلاميذه كذلك الأمير عبدالقادر الجزائرى المتوفى سنة 1883 م صاحب كتاب «المواقف».

وثمة صوفية متفلسفون عاصروا ابن عربى، ولهم مذاهب مختلفة عن مذهبه. كابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ، الذى يمكن تفسير مذهبه على أنه وحدة شهود لا وحدة وجود، وهو شاعر كبير عبّر عن فلسفته الصوفية شعراً، ويعرف بسلطان العاشقين لغلبة الحب الإلهى عليه. وكذلك فإن عبدالحق بن سبعين المرسي الأندلسى المتوفى سنة 668 هـ قد أمعن في إطلاق الوحدة الوجودية، حتى أنكر وجود الممكنات، ولم يثبت غير وجود واحد فقط وهو وجود الله. كما ظهر في فارس شعراء من الصوفية لهم طابع فلسفى وهم شعراء معاني من الدرجة الأولى كجلال الدين الرومى المتوفى سنة 672 هـ، صاحب «المثنوي» المشهور، ومحمود شبستري صاحب ديوان «حديقة المر»، وحافظ الشيرازى المتوفى سنة 791 هـ.

(8) وننتقل الآن إلى التيار العملى في القرنين السادس والسابع الهجريين عند الصوفية من أصحاب الطرق، فنقول إن هذا التيار يرتبط بالغزالي ارتباطاً وثيقاً، إذ كان تصورهِ للطريق وقواعد السلوك ذا أثر كبير في القرن السادس على كل من عبدالقادر الجيلاني المتوفى سنة 561 هـ ومؤسس الطريقة القادرية، وأحمد الرفاعي المتوفى سنة 578 هـ مؤسس الطريقة الرفاعية، وأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة 656 هـ، وتلميذه المرسي المتوفى سنة 686 هـ، وتلميذهما ابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة 709 هـ، ويندرج تحت نفس التيار من التصوف أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة 675 هـ، وإبراهيم الدسوقي مؤسس الطريقة البرهامية المتوفى سنة 676 هـ. وقد تفرعت عن هذه الطرق طرق أخرى كثيرة. وأصبحت لفظة «طريقة» عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام. واختلفت أسماء الطرق في العالمين العربى والإسلامى باختلاف أسماء مؤسسيها، وهي في حقيقة الأمر تهدف إلى غاية واحدة. واستمرت الطرق

في رأيه ثلاثة عوالم فائضة: عالم العقول وعالم النفوس، وعالم الأجسام: فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جعلتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثرية. ولكن السهروردي يضيف إليها في «حكمة الإشراق» عالم المثل المتعلقة بناء على تجربته الصوفية. وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس.

وأبرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة محي الدين بن عربى المتوفى سنة 638 هـ، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صوفى أندلسى تأثر بابن سرّة. وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً، وقد عبّر عن مذهبه هذا باختصار قائلاً: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». ولا يؤمن ابن عربى بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض أساساً لمذهبه، وهو يفسر إيجاد الموجودات بأن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا هو «التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور». ويقضي مذهب ابن عربى في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب وهو يقول بمرتبتين للوجود فقط هما: الضروري والممتنع. فالوجود عند ابن عربى واحد، والممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. والعقل القاصر هو الذي يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية. وعلى ذلك فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. ويرتب ابن عربى على نظريته في وحدة الوجود نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، ونظرية أخرى في وحدة الأديان، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية. ومن تلاميذه البارزين الصدر القسويني، وعفيف الدين التلمساني. ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربى عبد الكريم الجبلى المتوفى سنة 832 هـ، وهو صاحب نظرية في الإنسان الكامل شبيهة بنظريتي الحلاج وابن عربى في قدم النور المحمدي والحقيقة المحمدية. وامتد أثر ابن عربى كذلك إلى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس من أمثال فخر الدين العراقي المتوفى سنة 696 هـ،

اللاتينية، ونشر في فيينا سنة 1506 م، وترجم كالونيموس Calonymus كتاب «تهافت الفلاسفة» إلى اللاتينية أيضاً، وترجم إلى اللغة العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرنا مع بعض رسائل أخرى قصيرة، وترجمت أجزاء من «إحياء علوم الدين» إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية والاسبانية، وترجم هومز Homes وألباني Albany «كيمياء السعادة» إلى الانجليزية سنة 1873 م، وترجمه دي فيلد De Field في لندن سنة 1910 م، وترجم باربييه دي مينارد Barbier de Minard «المنقذ من الضلال» إلى اللغة الفرنسية ونشره في «المجلة الآسيوية» Journal Asiatique سنة 1838 م، كما ترجمه أيضاً شمويلدز Schmoelders إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه دي فيلد إلى الانجليزية سنة 1909 م. وعني المستشرق الاسباني پلاثيوس Palacios بدراسة الغزالي، وترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى إلى الاسبانية، كما ترجمت رسالته «أيها الولد» إلى الألمانية ترجمها هامر برجنستال Hammer Purgstall ونشرت في فيينا سنة 1878 م، وترجمها شيرز Scheres إلى الانجليزية ونشرت في بيروت سنة 1933 م، وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية سنة 1901 م، ونشرت في المجلة الافريقية Revue Africaine، وترجمها المستشرق الأسباني لاتور Lator إلى الاسبانية، ونشرت في بيروت سنة 1955. وذكر المستشرق الاسباني هرناندس Hernandez أن هناك أكثر من أربعين دراسة في أوروبا تناولت مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي، وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف المتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة وأكبر علماء العقائد فيه.

وكذلك كان لابن عربي أثر كبير على بعض مفكري أوروبا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى المستشرق الإسباني پلاثيوس الذي أثبت تأثر دانتي برسالة الإسراء والمعراج لابن عربي في «الكوميديا الإلهية»، وقد اكتشف الأصل اللاتيني المترجم لرسالة ابن عربي بعد وفاة پلاثيوس سنة 1946 م، وقد كتب پلاثيوس كتاباً عالج فيه هذا الموضوع عنوانه «علم الأخريات الاسلامي في الكوميديا الإلهية» (La Escatologia Musulmana en la Comedia Divina, Madrid, 1943). ويذهب پلاثيوس إلى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على

الصوفية في الظهور والانتشار في العالم الإسلامي إبان القرون التالية. ففي القرن الثامن ظهرت النقشبندية لمؤسسها بهاء نقشبند البخاري المتوفى سنة 791 هـ، وقد انتشرت في بلدان إسلامية عدة، والطريقة الخلوتية، وهي طريقة فارسية في سندها، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكري المتوفى 1162 هـ، وانتشرت في تركيا الطريقة البكتاشية التي أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة 738 هـ، وهي فرع من اليسوية، إلى جانب الطريقة المولوية المنسوبة لمولانا جلال الدين الرومي وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء في مجالس الذكر وعرف مريدوها في أوروبا بالدررايش الراقصين.

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الاسلامي وانتشرت فيه على نطاق واسع. ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا. ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة، خصوصاً منذ عصر العثمانيين، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئاً فشيئاً إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا في الأغلب عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن أباه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل. ومن هنا استهدفت الطرق لنقد شديد في العصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب وأتباعه.

على أن ثمة نشاطاً إيجابياً للطرق كالقادرية والشاذلية والتيجانية والسوسية والميرغنية ظهر في العصر الحديث، فإن مريدي هذه الطرق هم الذين سعوا في نشر الإسلام ووقفوا إليه في إفريقيا الوثنية، وبعضها كالسوسية كان له دور في مقاومة الاستعمار، ولا شك أن منهج الطرق في التهذيب الروحي ذو فاعلية قوية لأنه يتجه إلى وجدان الناس أساساً.

(9) وقد كان لبعض شخصيات التصوف الإسلامي أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط والفكر الأوروبي منذ أوائل النهضة، كما حظيت بدراسة المستشرقين المحدثين والمعاصرين. فقد عرف المدرسيون The Scholastics في أوروبا الغزالي وفلسفته، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط وأوائل النهضة؛ فقد ترجم جنديسالفو (Gundisalvo) «مقصاد الفلاسفة»، إلى

السواء قد تأثروا به.

بل إن ابن عربي كان معروفاً عند المدرسين في أوروبا قبل دانتلي، فهو قد عرف عند المفكر المدرس ريمون لل. ويظن أن سبينوزا في العصر الحديث متأثر به أيضاً.

ومن الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوروبا وكان لها تأثير على التصوف المسيحي ابن عباد الرندي، الصوفي الأندلسي المتوفي سنة 805 هـ، وهو صوفي شاذلي شرح حكم ابن عطاء الله السكندري، ويرجع الفضل في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوف الإسلامي والمسيحي إلى پلاثيوس أيضاً الذي نشر في سنة 1933 م بحثاً بمجلة الأندلس عن الرندي عنوانه: «اسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي»، وكان غرضه الأساسي بيان مدى تأثير ابن عباد الرندي على المدرسة الكرملية في التصوف وعلى رأسها يوحنا الصليبي، خصوصاً في مسألة مذهب الزهد في الكرامات (La Renuncia a los carlsmas). وقد تناول كاتب هذه المادة بيان تأثر يوحنا الصليبي بابن عباد في بحث كتبه بمجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد (مجلد 6، عدد 21، سنة 1958 م) وفي بحثه عن «ابن عطاء الله السكندري» القاهرة، (1958 م).

وكان من الصوفية المتفلسفين الذين عرفوا في أوروبا ابن سبعين المتوفي سنة 668 هـ، الذي أرسل إليه الامبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية بأسئلته الأربعة حول بعض المسائل الفلسفية؛ فأجابها عليها بكتاب «جواب صاحب صقلية» (نشر بالتقايا، بيروت، 1943 م)، كما عرفه معاصره ريمون لل، وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973 م).

وقد بين المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون كيف تعلم الغرب عن التصوف الإسلامي قائلًا: «أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتها السيكلوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفهم في القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلي. ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيماً، بل قد يكون غريباً حقاً أن رجلاً مثل القديس توماس الأكويني وإيكهارت ودانتلي، لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر، فإن التصوف كان الميدان

الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً».

أبو الوفا التفتازاني

تضاد

Contraste
Contrast
Antagonismus

الأضداد حدود مختلفة في الكيف وفي القضايا هي كليات مختلفة كيفاً بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وهما لا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً فهما لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان كالسواد والبياض على عكس النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود. والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئيات المختلفة في الكيف أي بين الجزئيات المختلفة كيفاً وهي الجزئية الموجبة والجزئية السالبة وهما قد تصدقان معاً ولكنهما لا تكذبان معاً.

مصادر ومراجع

- الجرجاني، التعريفات.

- Johnson, W.E., Logic, 3 Vols, 1921, 1924.

- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

إضافة

التضاد مفهوم يدل على التباين والتقابل التام أو القطعي. ويشترط في الضدين أن يدخلوا تحت جنس واحد، مثل الألوان: الأحمر ضد الأخضر. وتشدّد درجة التضاد باشتداد درجة التعادل بين الحدين، المرتبطة مع نسبة اقترابهما من الحد الأوسط أو ابتعادهما عنه كمّاً أو كيفاً.

وترتبط حالات التضاد مع عملية المعرفة والإدراك والشعور. فالمشاعر المتضادة نحو لذة - ألم، فرح - حزن، توضح الحدود الشعورية لبعضها بعضاً. كذلك الإدراكات الحية والمتعالية في التصورات العقلية. لكان التضاد أحد شروط التميز والوضوح. لذلك أصبح التضاد قانوناً أساسياً من قوانين التداعي في عمليات التمثل المعرفي سواء بالنسبة

معنى يجب أن نفهم هذا التطابق؟

الجواب على السؤال الأول هو بالنفي، لأنه يفترض في علاقة التطابق أن تقوم بين شيئين متميزين. ولكن إذا كانت (ق) قضية صادقة، فلا يمكن التمييز بين واقعة أن «ق» صادقة وواقعة أن «ق» الأرض كروية» هي، مثلاً، قضية صادقة. ووصفها بالصدق يعني، بالضرورة المنطقية، أن الأرض كروية. فمن الواضح أنه لا يمكن منطقياً أن تكون «الأرض كروية» صادقة وألا تكون الأرض كروية، أو أن تكون الأرض كروية وألا تكون «الأرض كروية» صادقة. وهكذا يبدو أنه في الحالات التي تكون فيها قضية ما صادقة، لا تكون هذه القضية، بما هي، متميزة عن الحقيقة الواقعية بل مندمجة فيها، ولا يعود بالتالي من المناسب اعتبار علاقة هذه القضية بالواقع علاقة تطابق.

ولكن عليه، بالنسبة لأي قضية على الإطلاق، قد تكون هذه القضية إما محمولة على فعل إثبات أو فعل نفي أو محمولة على حالة ذهنية معينة أو بدون أي حامل على الإطلاق. وإذا كان لا بد من تحليل مفهوم الصدق كعلاقة تطابق فإن هذا التحليل ذو جدوى فقط في الحالة الأولى والثانية. لأن التطابق، إن حصل، فإنما يحصل بين حامل القضية والواقع، وليس بين القضية، بما هي والواقع، فالقضية، بما هي، كما رأينا، لا تكون، في حال كونها صادقة، شيئاً متميزاً عن الواقع، بل شيئاً مندمجاً فيه. ولكن عندما يكون للقضية حامل، فإمكاننا هنا أن نشير إلى وجود علاقة تطابق أو عدم تطابق بين الواقع وما تُحمل عليه هذه القضية.

قلنا سابقاً أن حامل القضية هو إما فعل إثبات (أو نفي) أو حالة ذهنية من نوع معين. بمعنى آخر، بالنسبة لأي قضية على الإطلاق، قد تكون هذه القضية إما شيئاً نشته أو شيئاً نُسلم به أو شيئاً نتمسك بصدقه وما شاكل ذلك. إذا قلت، مثلاً، إن الأرض كروية، فما أفعله هنا هو إثبات صدق القضية «الأرض كروية» وفعل الإثبات هنا هو حامل القضية. وإذا قلت أنا أسلم بصدق القضية «الأرض كروية» أو أعتقد جازماً أن الأرض كروية أو أتصور أن الأرض كروية، فإن لدينا في كل حالة من هذه الحالات وضعاً ذهنياً معيناً يشكل حامل القضية «الأرض كروية». وأن نقول إن هذه القضية صادقة هو أن نقول إن أي فعل من نوع إثبات هذه القضية هو فعل يتطابق مع واقعة كون الأرض كروية، أو أن حالة ذهنية من نوع حالة الاعتقاد بصدق هذه القضية أو من نوع حالة

للمدرسة التجريبية أو المدرسة العقلية. وقد اعتبره أرسطو في مربعه الشهير أحد القوانين الأساسية للقضايا.

التحرير

تطابق (مُطابَقة)

Similitude

Similitude

Ähnlichkeit, Gleichnis

الكلام على علاقة التطابق هو على العموم كلام على الحالات التي نجد فيها إما علاقة تشابه أو علاقة تماثل أو علاقة اتفاق بين شيئين أو أكثر من الأشياء المتميزة. إذا قلت، مثلاً، يوجد تطابق بين جسم هذا الانسان وجسم ذاك الانسان، فما أعنيه هو أنه يوجد تشابه في البنية الفيزيولوجية للجسمين. وإذا قلت يوجد تطابق بين العددين، 2 و 4، في الكسرين، $\frac{2}{3}$ و $\frac{4}{10}$ على التوالي، فما أعنيه هو أنه توجد علاقة تماثل بالنسبة بين هذين العددين بمعنى أن العدد 2 بالنسبة للعدد 3 هو كالعدد 4 بالنسبة للعدد 10. وإذا قلت إن كلام يوسف يتطابق مع كلام عادل، هنا أفهم التطابق بمعنى الاتفاق.

يكتسب مفهوم التطابق أهميته الفلسفية بسبب وجود اتجاه قوي في الفلسفة للنظر إلى هذا المفهوم على أنه العنصر الأهم في تحليل مفهوم الصدق. أن نقول إن قضية ما هي قضية صادقة، كما اقترح الكثيرون من الفلاسفة، هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين هذه القضية والواقع، وأن نقول إنها كاذبة هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين نقيض هذه القضية والواقع. أن أقول، مثلاً، إن القضية «الأرض كروية» صادقة هو أن أقول، بالنسبة لهذا التحليل لمفهوم الصدق، إن القضية «الأرض كروية» تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. وأن أقول إن القضية «كارتر هو وزير الدفاع الأميركي» قضية كاذبة هو أن أقول إن نقيض هذه القضية، أي «ليس كارتر وزير الدفاع الأميركي»، يتطابق مع واقعة عدم كون كارتر وزير الدفاع الأميركي.

لا بد هنا من طرح سؤالين: هل من معنى لقولنا إن القضايا بما هي تتطابق أو لا تتطابق مع الواقع؟ وإذا كان لا بد من حل مفهوم الصدق إلى علاقة تطابق بين شيئين متميزين، فبأي

أحوال الامتداد (أو الجسم).
وأقول: تطابق Adéquation لوصف العلاقة المعرفية بين القول وموضوع القول على مذهب الفلاسفة الواقعيين، أو بين أجزاء القول بالذات (بنية القول على حد تعبير الجاحظ) على مذهب الفلاسفة الإسميين.
فالتطابق بالمعنى الأول هو الذي يولد الصدق أو الكذب في القضايا، في حين لا ينتج عنه، بالمعنى الثاني، سوى التماسك المنطقي.

موسى وهبه

تواطؤ (في اللفظ)

Amphibologie – ambiguïté

Amphibology

Amphibolie

التواطؤ هو استعمال نفس اللفظ أو نفس التعبير اللغوي في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير، مهما ضؤل، في معناه. إذا قلت، مثلاً، «الانسان حيوان»، والفيل حيوان»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» هنا يتصف بالتواطؤ، لأن معنى هذا اللفظ في الجملة «الانسان حيوان» لا يختلف في شيء على الإطلاق عن معناه في الجملة «الفيل حيوان». ولكن لو قلت الآن «جاري حيوان قدر»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» في هذه الحالة لا يتصف بالتواطؤ بالنسبة لاستعمالي له في الحالتين السابقتين، لأن غرضي من استعمال هذا اللفظ الآن هو الحط من قدر جاري، وليس كما في الحالتين السابقتين، الدلالة على كونه كائناً ينتمي بيولوجياً إلى جنس الحيوان. ولذلك فإن استعمالي لهذا اللفظ في الحالة الأخيرة يكسبه معنى غير الذي نجده في استعمالي له في الحالتين السابقتين. من الواضح، إذن، أن وجود تواطؤ في استعمالي للفظ أو تعبير لغوي معين يستلزم كشرط ضروري وكاف أن يوجد أكثر من حالة واحدة لاستعمالي له، وأن يكون معناه واحداً في كل حالات استعماله هذه.

ولكن ما معنى أن نقول، بالنسبة لفئة محددة من حالات استعمال تعبير لغوي معين، إن معنى هذا التعبير واحد في كل حالات الاستعمال التي تنتمي إلى الفئة المعنية؟ لتبسيط الأمور، لنفترض أن لدينا حالتين لاستعمال تعبير لغوي معين «ت» وأن معنى «ت» واحد في الحالتين. أن نقول إن معنى

نصور كون هذه القضية صادقة هي حالة تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. من الواضح هنا أنه إذا كانت قضية (ق) صادقة، يلزم عندها أن تكون كل حالة من نوع إثبات صدق (ق) أو كل حالة من نوع حالة الاعتقاد بصدق (ق) أو من نوع تصور (ق) صادقة هي حالة تتطابق مع الواقع. ولكن كيف علينا أن نفهم التطابق هنا؟ من الأمور الواضحة أنه لا يمكن النظر إلى علاقة التطابق في الحالات التي نعنيها هنا على أنها علاقة تشابه أو تماثل. فلا معنى لأن أقول إن فعل إثباتي للقضية «الأرض كروية» يتشابه أو يتماثل مع واقعة كون الأرض كروية. وكذلك لا معنى لأن أقول إن حالة ذهنية معينة كحالة اعتقادي أن الأرض كروية أو حالة تصوري لكونها كروية تتشابه أو تتماثل مع واقعة كونها كروية. ولكن بإمكاننا أن نفهم التطابق هنا بمعنى الاتفاق. عندما أقوم بإثبات صدق «الأرض كروية» فما أفعله هو اسناد صفة معينة إلى شيء معين. وما أفعله يتفق مع الواقع بمعنى أن الصفة التي أسندها إلى هذا الشيء هي بالفعل له. وعندما أكون في حالة ذهنية معينة كحالة الاعتقاد أن الأرض كروية أو كحالة تصوري لكونها كروية، فما يحصل هنا، على صعيد ذهني، مماثل لما يحصل في حالة الإثبات، على صعيد لغوي، أي أنني هنا أيضاً أعطي صفة معينة لشيء معين. ولذلك إذا اعتبرنا هنا أن حالتني الذهنية متفقة مع الواقع، فما نعبه هو أن الواقع هو تماماً كما تصوّره حالتني الذهنية هذه.

مصادر ومراجع

- Acton, H.B., The Correspondence Theory of Truth.
- Armstrong, D.M., Belief, Truth and Knowledge, Cambridge Uni, Press, 1973.
- Austin, J.L., Philosophical Papers, Chap. 5.
- Hamlyn, D.W., The Correspondence Theory of Truth, Philosophical Quartely, 1962.
- Proceedings of the Aristotelian Society, 1934-35, Vol. XXXV.

عادل ضاهر

إضافة

من الأنسب الفصل بين دلالات عدة جمعت تحت لفظ واحد مثل: تناسب Correspondance لعلاقة التشابه القائمة بين مجموعتين أو شيئين، من حيث يناسب كل جزء أو حد أو عنصر من المجموعة جزءاً أو حداً أو عنصراً من المجموعة ب. كما هي الحال في ميثافيزيقا سبينوزا حيث يناسب كل حال من أحوال الفكر (أو الفكرة) حالاً من

في جميع المستويات المشار إليها. وهما يدخلان معاً ضمن مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود، القول والمقول والدلالة والمعنى - أو بصفة ثانية إشكالية علاقة العقل - الوجود التي تحمل الإشكالية المعرفية - التعبيرية - الكينونية معاً.

التحريض

تَطَوُّر

Développement-Evolution Development-Evolution Entwicklung

التطور هو افتراض فلسفي قديم يرتأي أن الأنواع الحية ليست ثابتة على ما هي عليه، ويمود هذا الافتراض إلى فلاسفة يونان ولاتين أمثال أناكسيماندر ولوكريس، وإلى بعض الفلاسفة المؤمنين بالله، ومنهم أوغسطينوس، الذين تكلموا عن تطور العالم كله بموجب الطاقات المعطاة له من الله. ومع ظهور الفيزياء « الفلجية » تفوق المتحول على الثابت، وقد أسهم العلم في ترسيخ هذه الفكرة ابتداء من القرن السابع عشر، بخاصة العلم الذي يعنى بالإنسان والطبيعة. فقامت الفيزياء على فكرة التطور، وبدا العالم كله « مادة في طريق التطور »، ومالت العلوم الطبيعية إلى الأخذ بالتحول كموضوع أساسي لأبحاثها، معتبرة إياه وجهاً جوهرياً للواقع. وانتقدت العلوم لتفكير هيرقليطس، إلى درجة قيل فيها إن اكتشافات القرنين التاسع عشر والعشرين ليست سوى إعطاء مضمون علمي غني للتصور الهيرقليطي بشأن الصيرورة الشاملة.

وتطبق لفظة تطور على كل تغيير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمني، وفي أي نطاق كان من الظواهر الطبيعية والبيولوجية والانسانية. فمن مراقبة الظواهر المترابطة يندفع العالم إلى اصفاء معنى عليها واتجاه لها. فيتكلم مثلاً عن التطور الارتقائي في مجال الأنواع الحية؛ وعن التطور التقهيري في مجال الطاقة. ويظهر من ثم كيف أن كل نظرية تطوّر لا تنحصر في إطار مراقبة الوقائع، بل تلعب بادرة العالم الشخصية دوراً مهماً في صياغة الافتراض والسعي إلى تبريره. ويتعرض العالم لخطر التعدي في تنظيره وافتراضاته لمستوى الوقائع فيكون نظريات شاملة ومطلقة ينقصها الدعم الفكري السليم. مثلاً: ما يذهب إليه بعض العلماء في تأكيدهم للتناقض ما بين فكرتي الخلق والتطور، حيث تبدو الفكرة

« ت » واحد في الحالتين هو أن نقول أن القصد اللغوي Linguistic Intention لـ « ت » واحد في الحالتين. وأن نتكلم على القصد اللغوي لتعبير أو لفظ « ت »، كما هو مستعمل في الجملة « م هو ت »، وهو أن نتكلم على فئة المحمولات لكل القضايا المتضمنة في « م هو ت »، والتي لا يكون بينها تكافؤ منطقي. وإذا أخذنا الآن حالة ثانية لاستعمال « ت »، حالة استعمالها، مثلاً، في الجملة « ق هو ت »، واعتبرنا معنى « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته معنى « ت » في الحالة السابقة، فعندها يجب أن يكون القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة السابقة. إذا قلت، مثلاً، « زينب أرملة »، و« شقيقتي أرملة »، فإني، لا شك، أستعمل « أرملة » بنفس المعنى. فالقضية « زينب أرملة » تتضمن القضايا « زينب إنسان »، و« زينب أنثى »، و« زينب بدون زوج الآن »، الخ، والقضية « شقيقتي أرملة » تتضمن قضايا تحتوي فقط على المحمولات التي نجدها في فئة القضايا السابقة. إذن، لا شك هنا أن القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة السابقة من استعمالها هو ذاته القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة الثانية من استعمالها.

من الواضح من تحليلنا أن مفهوم التواطؤ يقوم على مفهوم وحدة القصد اللغوي. فإذا كان التواطؤ، كما عرفناه في البداية، يعني استعمال نفس اللفظ في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير في معناه، وإذا كان استعمال نفس اللفظ بنفس المعنى في حالات متعددة يعني أن القصد اللغوي لهذا اللفظ واحد في كل هذه الحالات، يتضح عندها أن التواطؤ في استعمال لفظ معين يستوجب، كشرط ضروري وكاف، أن يكون هناك أكثر من حالة لاستعمال هذا اللفظ وأن يكون القصد اللغوي في أي حالة من هذه الحالات هو ذاته القصد اللغوي في الحالة أو الحالات الأخرى.

عادل ظاهر

إضافة

يتجاوز معنى مفهوم التواطؤ حدود التعريف اللغوي - المنطقي ليدخل في ميادين القانون والأخلاق والسياسة في الفكر الحديث - المعاصر .

وربما كان أرسطو أول من أثار مشكلة التواطؤ والاشتراك في مستواها اللغوي - المنطقي - الأنطولوجي جميعاً . لذا يصعب الحديث عن التواطؤ دون استدعاء الاشتراك

يرتبط بهذا التنظيم من قدرات وظيفية. ولم يتفق العلماء بشأن عدد الشعب، ولكنهم يركزون على شعبتين كان لهما قسط أوفر من النجاح هما شعبة الأثروروبود التي تتفرع منها أنواع الحشرات، وشعبة «الكوردي» التي تميزت ببنية داخلية داعمة، وهي كناية عن عمود مستطيل يتفرع منه ضلوع، إنها شعبة الفقريات.

ويلاحظ أن العلماء، باستثناء قلية، مقتنعون ببراهين التطور، ولكنهم يختلفون في تفسيرهم لطرق التطور القديمة منها والقائمة حالياً. بعضهم يأخذون بموقف لامارك في كتابه «فلسفة علم الحياة» 1809، الذي يركز النظام التطوري على مبدأ «العادة هي طبيعة ثانية». ويرى لامارك أن الوظيفة تخلق العضو، وأن كل ما أكتسبه الطبيعة لأفراد أو أفقدهم إياه بتأثير استعمال مركز لأحد الأعضاء أو إهمال دائم لبعضهم الآخر، ينتقل بالولادة إلى الأفراد الجدد شرط أن تكون التحولات المكتسبة مشتركة بين الجنسين المتناسلين. أما التحول فيتم بتأثير من المحيط وتكيف من الكائن الحي. وبديهي أن نلاحظ كيف أن لامارك متأثر في شرحه بنظرية ديكارت في الحياة وطابعها الآلي الميكانيكي. وهناك قسم آخر من العلماء يأخذون بموقف داروين في كتابه «أصل الأنواع» 1859 الذي يرى أن الأسباب الخارجية تبقى غير كافية للبرهان عن التطور، ويركز انتباهه على الإنتقاء الذي يمارسه الإنسان على الحيوانات الداجنة والذي يؤدي إلى تنوعها، وعلى الصراع في سبيل الوجود الذي ينتج عن نمو عدد الكائنات الحية، فيخلص إلى نظرية الإنتقاء الطبيعي والوراثة، ويقول بأن كل تحول ناتج عن الإنتقاء الطبيعي ينتشر بشكله الجديد في النسل. إن الإنتقاء الطبيعي يحدث انطفاء بعض الأنواع، وتنوع الخصائص المميزة.

بوجه العموم تسود في أيامنا بشأن التطور «نظرية جامعة» قابلة للاكتمال بما يطرأ في مستجد الأبحاث. ليست هذه النظرية بناء نظرياً مستقلاً، بل خلاصة جامعة لكل معطيات البيولوجيا الاختبارية وللمراقبة عوامل الوراثة وبيولوجيا الشعوب. ويمكن تلخيصها بالشكل التالي: ينتج التطور بموجب إحدى الطرائق الأساسية التالية: التغير الإحيائي، إعادة المزج التناسلي، الإنتقاء، الفرز أو العزل. إن التغيرات الإحيائية لا تقود التطور بل إنها «تخزن، توفر المؤونة» في الخزان الوراثي. أما أكبر قسط من التحول التكييفي فيتركز على «الجينة»، مع العلم بأن مدى مفعولها محدود. إن تكوين أصناف منظمة على مستوى أعلى هو امتداد في الزمان الجيولوجي للطرق

الأولى متصفة بالجمود، بينما لا تنفصل الثانية عن التحولات. ولا يغرب عن بال المراقب الدقيق أن فكرة الخلق هي دينية ومستمدة من وحي تأخذ به اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تمت بصلة إلى أية نظرية علمية يتحتم عليها أن تحصر أبحاثها في العالم الحسي. صحيح أن العالم لا يتمالك أن يتوقف عن التساؤل حول أصل الأشياء وغايتها، ومع ذلك يدرك أنه في مثل هذا التساؤل يتعدى الميدان المألوف في أبحاثه نحو ميدان فلسفي صرف يبنى في متناول الفكر الانساني.

تسهم أربعة علوم معاصرة في دعم نظرية تطور الأنواع الحية «بعدد لا يحصى من الاختبارات الإيجابية». علم الإحاثة الذي ينقب عن الكائنات المندثرة في أحشاء الأرض بواسطة وثائق متحجرة هي الأحافير ويكشف عن أنواع كثيرة من النبات والحيوان اندفنت في ثنايا الأرض وزالت من الوجود. علم الأجنة الذي يكشف عن القرابة العامة بين الكائنات الحية، مظهراً مدى تشابهها في مراحلها الجنينية. وعلى سبيل المثل يبرز كيف أن قلب اللبونات هو في بادئ الأمر أنبوب بشكل S وهو شبيه بقلب الأسماك. علم التشريح المقارن الذي يشرح كيف أن الأعضاء المتقلصة في الكائنات الحية هي استمرار لأعضاء سالفة كان لها شأنها ووظيفتها في ماضي العصور. علم التوالد يظهر دور التناسل في حدوث بعض التطورات المفاجئة. ويمكن إضافة علمين جديدين أسهما إسهاماً فعالاً في إيضاح ملامح التطور، هما علم الطفيليات، وعلم الساروم.

إن أهم ما جمعته العلوم من ملاحظات تمتد من العصر الكمبرياني حتى أيامنا، هو أن الحياة ظهرت على الأرض منذ ملياري سنة، بينما الإنسان يعود إلى مليون سنة. فالحياة هي في نمو مستمر وعلى تزايد دائم. وعلى الرغم من قدمها، يلاحظ أنه ما من نموذج أساسي انقرض بشكل نهائي. ويلاحظ أيضاً أن بعض مناطق من الكرة الأرضية حلت فيها الحياة قبل سواها. كما يلاحظ أيضاً أن أنماط الحياة الجديدة تؤدي إلى بروز جماعات جديدة، وحيث تبقى أنماط الحياة على شكل واحد فلا مجال لظهور جماعات جديدة متطورة. أما الكمية المجموعة للمادة الحية فهي على تزايد مطرد في العالم، كما أنه يلاحظ نمو منتظم لتزايد الأنواع، ولا توجد قاعدة واضحة لسرعة ظهور الأنواع وانطفائها، هنالك تغيرات إحيائية تدريجية، كما يلاحظ أيضاً الاستعاضة عن عضو بعض آخر داخل فريق أو نموذج تطوري. أما الأنواع فتتجمع في شعب تتمتع بمستوى متميز للتنظيم الجسدي مع كل ما

لأنه منذ بروز التفكير تكوّن الذكاء الإنساني واحداً وكاملاً. ويختلف العلماء أيضاً بشأن أصل وحدة النوع الإنساني، هل يمكن القول بأنها معطاة منذ البدء، أم انه يجب القول بظهور شعب إنسانية عديدة ومتنوعة في البدء، من أجناس حيوانية سابقة للإنسان عديدة ومتنوعة، وفي مراحل وحقب عديدة، ومتنوعة، وفي مناطق من الأرض عديدة ومتنوعة؟ وإن صح الافتراض الثاني، كيف حصل الانتقال من الكثرة إلى الوحدة في النوع الإنساني؟ وإضافة إلى ذلك يختلف العلماء في تفسيرهم لظهور الإنسان في التطور، فمنهم من يقول بأن التطور الحياتي كان يستهدف الإنسان كغاية، ومنهم من يقول بأن التطور خضع لآلية التغير الإحيائي والانتقاء، وهو ليس سوى نتيجة تكيف الكائنات الحية مع المحيط. ولكن مع شدة اختلاف العلماء في افتراضاتهم العلمية بشأن أصل الإنسان، فإنهم يميلون إلى التأكيد بأن هذا الكائن يمثل نوعاً جديداً وأصيلاً في الحياة، معه يحصل انتقال، بل قفزة جبارة من مرحلة التطور المفروض على الكائنات الحية إلى مرحلة التطور الواعي لذاته. إن الإنسان مسؤول عن مصير الحياة ويجسد العامل النهائي في قرار مستقبل تاريخه.

ولم ينحصر التفسير التطوري في مجال العلوم الطبيعية، بل امتد إلى علوم الفكر ذاته. فيوم كانت معرفة أصول الإنسان ترقى إلى بضعة آلاف من السنين كان الناس يتوهمون أن الإنسان لم يتطور، منذ ظهوره على الأرض، إلا قليلاً جداً وبأشكال عرضية عابرة. أما اليوم فقد بات معروفاً أنه داخل كل إنسان رواية طويلة ومتبدلة الفصول، ويظهر أيضاً درس الشعوب البدائية مدى تطور البشرية والمجتمعات المتعاقبة. منذ بدء الإنسان حتى الآن، حصلت تبدلات عميقة في عمق ذكائه، وبرهن عن ذلك كيف أن البدائي لا يفكر على منوال الشعوب المتقدمة. وخلافاً لما يترأى لمن يتطلع إلى الأشياء تطلعاً سطحياً حيث يبدو كل شيء وكأنه ثابت، بخاصة الحضارات، فإن التاريخ يظهر أن الحضارات العظيمة خاضعة للزوال، والكثير منها قد زال تماماً بعد أن تألق وعظم. يتركز الانتباه في هذه الأيام على التغير السريع في كل شيء، ويقدم العلم نماذج عن تطور المجتمعات الدائم، وعما تبدلته البشرية عبر ملايين السنين. ولم تنحصر العلوم الإنسانية في مجال تطور الجماعات، بل وجهت الانتباه إلى تطور كل فرد من الولادة حتى الممات. فهو في تطور دائم، كما أن البيكولوجيا تقول بأن الحياة النفسية هي سيل لا يتوقف، لا تردد في الحياة ولا إعادة، بل تجدد دائم. وليس

التي تؤدي إلى تكوين «الأعراق» و«الأنواع». هذه الأصناف تنتج عن تنوع أكبر في الأحياء وعن انطفاء الأجناس الوسيطة. وتؤدي هذه الخلاصة العامة إلى تصور اطاري لسير التطور. تحصل تبدلات في القطاع الوراثي عند تكاثر الأجسام العضوية، وينحصر كل تبدل بمفرده في قطاع صغير وقليل التردد، أما مجموع التبدلات فكثير جداً بسبب ضخامة عدد العناصر المتفاعلة وامتداد الزمان. بعض التفاعلات المفاجئة المرتبطة بدوافع النمو المعقدة تسهم في إنماء التنوع في الأفعال أيضاً. ثم يتدخل عامل الموت، ودوره كبير جداً في سير التطور، وهو يضرب الأجيال المتعاقبة على امتداد مراحلها، ويلاحظ أن الأفراد المتنوعين يخضعون لامتحان صراع الحياة بطرائق غير متعادلة. إن الاختلاف في القدرة على الاستمرار في الحياة عند مختلف النماذج التوالدية هو ما يكون مبدأ الانتقاء الطبيعي، الذي يدعم وينقل ميزة دون سواها، فتنجح رويداً رويداً الشعب كلها، وبهذا الشكل يكون التطور قد تقدم خطوة معينة. فبتجميع الميزات المختلفة، وهي في مفرداتها زهيدة، تسير حركة التطور حيث يطرأ التحول على عرق محدود في المكان، ثم يمتد إلى النوع، فالجنس، فالعائلة الكبرى. صحيح أن هذا التصور لا يستوفي شرح التطور من كل جوانبه، ولكنه أثبت صدقه، إذ لم يناقضه حتى الآن واقع أو اختبار.

ولعل أخطر ما جاء في نظريات تطور الأنواع الحية العلمية هو القول بأن الإنسان يأتي طرفاً نهائياً في سلسلة كائنات حيوانية اختلفت عناصرها المتعاقبة تدريجياً. ولكن، من الثابت العلمي حتى الآن، غياب الدلائل الحسية القاطعة في الانتقال من مرحلة حيوانية معينة قبل الإنسان إلى مرحلة الإنسان، الحيوان العاقل. وهذا ما دفع بالعلماء إلى إطلاق افتراضات، تتنوع حتى التناقض، بشأن أصل الإنسان الحيواني، وبشأن تحديد النوع الحيواني الذي أدى بتطوره إلى الإنسان. وعلاوة على ذلك يتعذر على العلماء أن يحددوا بالضبط زمان ظهور التفكير في جسم حيواني أو مرحلة انتقال جسم حيواني إلى طور التفكير. يربطون ظهور الإنسان، في تاريخ الحياة، مع بدء استخدام الأدوات، ويففلون استخدام الأدوات واللغة والرموز وما يرافق ذلك كله من ضرورة الحياة في مجتمع، يفترض مسبقاً أن الحيوان اجتاز العتبة المؤدية إلى الذكاء والعقل. فإن انتاج الأداة يفترض عند من يقوم به التفكير بشأن استخدامها وارتقاب فعاليتها، فيمكن الخلوص من ثم إلى ارتباط ظهور الإنسان العامل مع الإنسان الحكيم،

هذا القول مستخلصاً من نظرية ميتافيزيقية، بل انه ناجم عن اختبار مباشر ملازم لحياة الإنسان.

ترى العلوم أن التطور هو معطى يفرض ذاته في حالات معينة، ولكن الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الحد، بل يذهبون إلى الأخذ بالصيرورة كمبدأ شرح شامل يمتد إلى الله بالذات، حيث يقولون بأن «تحقيق الله لا يكتمل بمعزل عن تاريخ العالم والإنسان!». فالألوهة التي تنبى وتتحقق في العالم، تتحرر من اللابالاة تجاه الخير والشر. مع العلم دائماً بأن هذا الموقف لا يشمل كل الفلاسفة بدون استثناء. أما الذين يأخذون به، فإنهم لا يركزون كلهم، بالشكل ذاته، على نظريات التطور العلمية. فهيجل، مثلاً، واضع «ميتافيزيقا التاريخ» على نسق مثالي، لا يستمد في تفكيره شيئاً من نظرية التطور عند داروين، بل إنه يذهب إلى حد اتهامها بالضبابية. ويثبت بهذا السلوك أنه من الممكن تكوين «فلسفة الصيرورة» بمعزل عن تطور الأنواع الحية؛ فالتطور المذكور مسألة علمية، بينما الفلسفة هي شأن آخر. قد تبنى فلسفة الصيرورة في إطار مثالي كما قد تبنى في إطار واقعي. فلسفة هيجل هي مثالية وتُعنَى قبل كل شيء بصيرورة الروح الذي يضم لذاته كل شيء. وبالتضاد مع هيجل، فإن الفلاسفة الماديين أرادوا من الافتراضات العلمية دعم مواقفهم الفلسفية. ونذكر على سبيل المثال كيف أن إنجلز كتب في رسالة إلى ماركس سنة 1859: «إن داروين، الذي انكب على مطالعته، هو رائع. لم تكن الغاية قد أزيلت تماماً حتى الآن، أما الآن فقد قضى الأمر. وعلاوة على ذلك، لم تحدث قط محاولة من هذا المعيار للبرهان عن وجود تطور تاريخي في الطبيعة، وبخاصة بمثل هذا النجاح!». ويظهر كيف أن إنجلز يستغل تعليم داروين خلافاً لما أراده العالم في مؤلفه «أصل الأنواع» 1859 بشأن الغائية. وماركس بدوره يستغل تعليم داروين للبرهان عن صراع الطبقات. وقد كتب في رسالة إلى لاسال سنة 1861: «إن مؤلف داروين يبدو لي بالغ الأهمية، وأرضى به بمثابة أساس بيولوجي لصراع الطبقات في التاريخ... هنا، ولأول مرة، لا تنزل «بالغائية» في العلوم الطبيعية الضربة القاضية فحسب، بل إن دلالتها العقلية تنال تحليلاً قاطعاً بشكل تجريبي». ومن الفلاسفة الذين تأثروا بنظرية التطور العلمية، الفيلسوف الفرنسي برغسون في موقفه من التطور الخلاق. ويرى برغسون أن الحياة هي «الاندفاع الحيواني بتبدياته الجديدة دائماً، والمفاجئة دائماً، والتي هي إبداعات حقيقية. الحياة هي الوعي الذي يندفع عبر المادة والنباتات،

والحيوانات والإنسان محاولاً في اندفاعه أن يتحرر. فالغريزة الحيوانية هي معرفة تامة ولكن متخصصة؛ في الإنسان، حيث يعرف عن الوعي بالعقل، فإنه يوسع مجالاته بلا حدود، ويقلب كل الحواجز التي تنصبها المادة في وجهه؛ وعندما يتحرر، يتاح للعقل أن يعود إلى ذاته ليلاقي الحدس.

لا مفر من طرح سؤال على كل نظرية تطويرية: هل للصيرورة اتجاه معين، صوب أشكال أكثر كمالاً، تماماً وتوحيداً؟ إن كان الجواب إيجابياً، تحتم تسويغ ذلك. هل توجد قوة عاقلة تسيّر التطور في الاتجاه الاكتمالي؟ الفيلسوف الالماني نيتشه يرى أن لا اتجاه معين للصيرورة، وبهذا الموقف يختلف عن هيجل وماركس حيث يقول: «لنتحرر من الاعتقاد بأن العالم يرتبط بأشكال معينة تدفعه إلى أن يصير أكثر جمالاً وكمالاً وتعقيداً. إن هذا الموقف هو «انتروبومورفي» انساني خالص. وتبقى الفوضى، والخضوع، والأشكال مفاهيم غريبة عنه!». وعلى غرار أناكساغوراس، لا يرى نيتشه في الصيرورة ظاهرة خلقية، ولا حتى جمالية، بل يرى فيها لعبة لا تتضمن أي معنى. أما كل من هيجل وماركس فيرى أن للتطور اتجاهًا إرتقائياً دائماً التحقيق.

ومع أن الفلاسفة لا يتفقون بشأن تفسير اتجاه التطور، فإنهم يجمعون القول بأن تسويغ العمل الإنساني يرتكز على الصيرورة؛ لأن الكون الثابت لا يدفع الإنسان إلى العمل التطويري، بل إن بعض الآخذين بموقف برميندس المحتقر للتغيير، يرون أن العمل الإنساني تحرك باطل، وهو وهم فارغ من كل عمق أنتولوجي. فإنه من الضروري، كي يعامل العمل الإنساني بجدية، أن يتجاوب مع قيمة حقيقية، يتعذر إجلاؤها في تماثل الثابت والكيان. ومن جديد يطفر سؤال: «هل يكفي أن نضفي على التغيير «وزناً أنتولوجياً» كي نسرر العمل الإنساني؟». إن كان العمل الإنساني لا معقولاً، خالياً من المعنى والاتجاه، لا ندري إلى أين يقود، فلم العمل وكيف العمل؟ هيجل يتكلم عن التكوين الكلي، عن تكوين المطلق؛ الماركسيون يتكلمون عن عالم أفضل يتكوّن وفقاً للمادية التاريخية؛ نيتشه يولي الأهمية للإنسان الذي يستطيع أن يعطي معنى لما لا معنى له.

ويطرح التطور أيضاً مشكلة الحقيقة، التي رافقت تاريخ الفلسفة منذ نشأته. إن كان كل شيء يتبدل بدون انقطاع فينا وفي العالم، إن لم يوجد شيء ثابت، إن كانت معرفتنا في كل جوانبها ومظاهرها في سيل دائم، فأى معنى يعطى للحقيقة؟

الحديث - انتشاراً في الهند أولاً ومع دخول الأفكار الأوروبية عبر الانكليز. وقد كان أحمد خان من بين الأوائل الذين دعوا إلى تفسير الإسلام على ضوء النظريات الطبيعية النشوءية. وقد رد جمال الدين الأفغاني على نظرية النشوء والإرتقاء رابطاً بين مذهب النشوء وبين المادية الالحادية: «فإن سُئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيتها وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره ثمرة وطعمه ورائحته وعمره، فإن فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه:» (الأفغاني، «رسالة الرد على الدهريين»).

أما شبلي شميل فكان من أبرز عارضي مذهب النشوء والتطور من خلال ترجمته لمحاولة «بخنر» في شرح داروين. وكان الشميل ينظر إلى النشوء والإرتقاء كطريق إلى التقدم والحداثة، وقد ربط بين النشوء والمذهب الطبيعي الالحادي. وقد رد حسين الجسر من موقع دفاع عن الشريعة الإسلامية على مذهب النشوء بالصيغة التي عرضها الشميل بشكل خاص، وعنده أن هذه النظرية إذا ثبتت صحتها لا تتعارض مع الإيمان، بل يمكن اعتبار ذلك من تدبير الله وتصريفه لشؤون خلقه.

ومن أبرز النشويين العرب المؤمنين، كان إساعيل مظهر الذي عارض على التوالي الأفغاني، لأنه رفض المذهب برمته دون أن يفهمه، كما رد على الشميل الذي ربط مذهب النشوء بالإلحاد. ويمكن القول بأن سلامة موسى كان أحد أولئك الذين بسطوا مذهب النشوء عند الفلاسفة الانكليز وحسب سبنسر بوجه خاص.

خالد زيادة

إضافة (2)

التطور هو «عملية التغيير الحتمي للأشياء، والظاهرة التي تأخذ في مجراها منحى متقدماً ينقلها لنوعية الأشياء والظواهرات من مستوى متدنٍ إلى مستوى أرفع، أي من المبسط البدائي إلى الأشكال الأكثر تعقيداً».

وفقاً لهذا التعريف يتحدد معنى التطور في فلسفة

أما نُدَقُ دعفاً إلى الشك التام، بكل ما يتضمنه من لا معقول وتناقض؟ صحيح أن عصرنا هو أكثر من أي عصر آخر يشعر بحتمية الاهتمام بما هو متبدل، عابر، تاريخي، في الإنسان وفي المجتمع، في المعارف وفي القيم، ولكن هل يجوز أن يهمل، بشكل نهائي، الأخذ بما هو أزلي ولا متبدل؟ لا مفر من طرح هذه المشكلة، لما لها من نتائج مهمة على الصعيدين الديني والفلسفي. هل ينجو الإنسان الخاضع للتطور من حكم الصيرورة الشاملة؟ وما هو مكان الإنسان في هذه الصيرورة؟ وبأية وسيلة يثبت وجوده؟ وما هو معنى وهدف هذا الإلتهاب؟

أثرت نظرية التطور، بدون شك، على سلوك الناس، وكان أهم ما أخذ عنها دعوة كل إنسان إلى النمو والانتشار الذاتي في تباديات مختلفة ومتنوعة، مستلهماً «مبدأ الصراع لأجل الحياة». وجاء هذا المبدأ منسجماً مع روح الفردية، ومع روح العبقورية التي تتجاوز كل وضع عام بما فيه الشريعة. ولكن «الصراع لأجل الحياة» أفضى إلى نتائج أنانية قاتلة، عكس ما كان يُنتظر منها في تكوين النخبة، وسادت الأفكار العرقية على التطلعات الشخصية وجرّت الشعوب إلى حروب تساوى فيها بالخسارة والدمار والتخطيم والتشريد المنتصر والمنكسر. وراح بعد العلماء يندون مبدأ الصراع لأجل الحياة ويشرحون التطور بتدخل كائنات من خارج الأرض أو بواسطة أفعال خيالية من صنع العلوم الوهمية. وعلاوة على ذلك لا يزال عدد الذين يرفضون نظرية التطور، وخاصة ما يتعلق بأصل الإنسان الحيواني، ضخماً جداً. منهم معارضون منفردون للتطور، يرفضون، بدافع من الأنانية، كون أصلهم من القرودة أو السمك. وآخرون بدافع من تعاليمهم الدينية المستندة إلى كتاب الوحي، من يهود ومسيحيين وإسلام، يخاصمون التطور لمناقضته رواية الخلق الواردة في الكتب المقدسة. ويدعمون موقفهم بعجز العلم عن إظهار واقع الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية، فالأحافير المكتشفة حتى الآن هي إما قرودة عادية ومنها الاوسترالوبيثيك والسينانثروب، وإما أناس قريون من النوع البشري الحالي، وما من أحفور يبرهن عن تطور نحو الإنسان العاقل.

بشارة صارجي

إضافة (1):

عرفت كلمة نشوء وتطور - عربياً وإسلامياً في الفكر

والحيوان قد تطور على أساس نشأتها الأولى التي كانت جسيمات Organism بدائية، وإن أصل الخلية الجينية Embryo كانت النطفة Kelm. وبأسلوب مشابه لذلك - أي مبدأ تطور الجسيمات البدائية - علل العالم الفرنسي بوفون Buffon نشوء الكرة الأرضية.

أما العالم لييل Lyell فقد أسس نظرية الكوارث Katastrophentheorie القائلة بالتطور البطيء للكرة الأرضية، وهو بذلك كان على نقض مع طروحات كوفير Cuvier الذي كان ينادي بعدم تغير الأنواع، التي دحضها أيضاً العالم الفرنسي وعضو أكاديمية العلوم سان هيلير - Saint Hilaire.

أما نظرية تطور الأنواع، فقد اكتسبت عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ممثلين لها، بالغي الأهمية، في أكثرية البلدان الأوروبية لمارك Lamarck مثلاً، برهن على رأيه حول نظرية تطور الأنواع من خلال متغيرات ظروف البيئة. وأوكن Oken، الذي تابع عملية Prozess تطور الطبيعة عبر ملاحظته لتطور الظواهر الكيميائية والآلية فيها وصولاً إلى ملاحظة تطور الجسيمات Organismen. ولكن نظرية التطور Entwicklungstheorie بلغت ذروتها في مجال الطبيعة العضوية على أيدي كل من داروين Darwin وهيكيل Haeckel. إن الأسس الثابتة لفكرة التطور في الفكر الفلسفي البرجوازي، تجلت بأبرز صورها في ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ابتداءً من كانط Kant مروراً بفخته Fichte وشلنغ Schelling، انتهاءً بهيغل Hegel الذي بلغ الديالكتيك على يديه أعلى مراتبه. هذا الاتجاه الفلسفي كان ردة فعل فلسفية تجريدية تجاه عملية التكون التاريخي للمجتمع البرجوازي، المليئة بالتناقضات التي بدأت في فرنسا وألمانيا، وكانت ردة فعل تملكت الوعي البرجوازي في المرحلة التي شهدت التحضير للثورة الفرنسية وتنفيذها وتأثيراتها اللاحقة، مع دفع ماركس للقول «إن الثورة السياسية في فرنسا قد رافقتها ثورة فلسفية في ألمانيا».

ولكن نظرية التطور عند هيغل كانت حافلة بالتناقضات، وبعيدة تماماً عن الحمم في المسائل الأساسية. ومرد ذلك الأساس المثالي الذي قامت عليه النظرية بكاملها. فبينما كان هيغل ينفي عن الطبيعة أي تطور في الزمن، كان يؤكد أن تطور المجتمع البشري ليس إلا انعكاساً للتطور الذاتي «للفكرة المطلقة»، حتى في التاريخ، فالتطور ليس ممكناً إلا

الاشتراكية العلمية. عند متابعتنا لتاريخ الفلسفة ومختلف مجالات العلوم الطبيعية حتى القرن الثامن عشر، نجد أن مفهوم التطور قد تمحور حول رأيين أساسيين. الرأي الأول يقول بأن «الحركة» هي موجودة بذاتها، بينما مصادرهما وقواها الدافعة - المحركة وغاياتها تطراً عليها من الخارج. ود «الخارج» هذا قد يكون أحياناً «الذات» وأحياناً أخرى «الله» الخ....

أما الرأي الثاني فهو يركز اهتمامه على معرفة مصدر ذاتية - الحركة من داخلها. ولكن في مرحلة نشوء الرأسمالية وما شهدته من انطلاقة لامثيل لها لقوى الإنتاج، وما ارتبط بذلك من تقدم سريع في مجالات العلوم المختلفة، بدأت «فكرة التطور» تفرض نفسها بالحاح مستمر. وإذا كان مفهوم بومه Böhmé لتطور الكون قد ارتكز في جوهره على أسس دينية - تصوفية، فإن كل من برنو Bruno وسبينوزا Spinoza قد عالجا مفهوم التطور باعتباره «تطوراً قائماً بذاته على مبدأ مادي». أما لايبنتز Leibniz فقد أكد على الاستمرارية باعتبارها أهم لحظات التطور، ولكنه وقع في خطأ الإطلاق والكلي لمبدأ الاستمرارية، وألغى بذلك عناصر أخرى فاعلة في التطور، أهمها، لحظات الانقطاع والطفرات النوعية والكمية.

أما ديكارت فقد استخدم العلوم الطبيعية لتطوير مفهوم التطور، لنظام النجوم والكواكب ونشأتها.

ورغم هذه البدايات المشجعة لتغيير ما ساد من معتقدات حول «فكرة التطور»، فقد، بقي النصف الأول من القرن الثامن عشر يخضع لصبغة العناصر الميتافيزيقية غير الجدلية واللاتاريخية على مفاهيم الطبيعة وتطورها، حيث بقي الرأي السائد «بعدم تغير الطبيعة بالمثل».

إن أول تجاوز حقيقي لهذه المفاهيم المتحجرة كانت مؤلفات كانط Kant التي ظهرت عام 1755، وهي «التاريخ العام للطبيعة» و«نظرية السماء»، حيث علل فيها نشوء وتطور النظام الشمسي والكرة الأرضية على أساس أن نشأتها الأولى كانت على شكل غازات متجمعة.

كما برزت أيضاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عدة أعمال أخرى شكلت قفزة نوعية في إطلاق مفهوم التطور المادي المستمر للكون والطبيعة، في مقدمتها مؤلفات س. ف. وولف C.F. Wolff الذي قال بأن عالم النباتات

عبر « الماضي » .

Experience of Time, Monist 19 15, p. 221) . ولكنه يؤكد أن التعاقب يتكون من وحدات متميزة توجد بينها علاقة تبادلية دائرية.

ويقتر برغسون « فكرة الحاضر الذي يستمر » يستخدم التعاقب بمعنى أكثر اتساعاً لأنه يدخل فيه التمايز بين الوحدات المتعاقبة، ويقول: « إن الزمن المطلق هو الصورة التي يتخذها التعاقب في الحالات الشمورية لدينا، عندما يحيا الأنا ويمتنع عن وضع فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة »، كما يحدث عندما نتذكر، وبالتالي يمكن أن نتصور التعاقب بدون التمايز، كما يمكن أن نصوره كنسق وكنظيم دقيق للعناصر، كل عنصر منها يمثل الكل ولا يتميز أو يفصل إلا بالنسبة لفكرة ممكن أن تكون مجردة: « فالديمومة الخالصة هي الصورة التي يتخذها تعاقب حالات الشعور ». وفي هذا المعنى يورد لالاند، بعد تحفظات، التعريف التالي: « التعاقب هو وجود وحدات قابلة للتمييز لكنها لم تتميز بعد حالياً. وبرغسون يوافق على انه عندما تحدث عن نظام تعاقب لا يوجد زمن خالص، لكن يوجد تعاقب يتكوّن في المكان بحيث انه يمكن أن يستوعب في آن واحد العديد من الوحدات المنفصلة والمتلاحقة (المعطيات المباشرة للشعور) .

ثانياً: صور التعاقب

1 - التعاقب التاريخي:

ويظهر لدى الشعوب الشرقية كما في أسفار: المهاجراتا والبورانات التي تحتوي على إشارات إلى تعاقب دورات العالم، في كل دورة أربع « يوجات » عصور. الأول عصر الكرتيا - العصر الذهبي وكل شيء فيه بالغ حد الكمال، والثاني عصر الترتيا الذي تصاب فيه الفضيلة بالانحطاط على حين تنتشر في الثالث الدفابارا الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية ونصاغ القوانين، وفي الرابع الكالسي أي أسفل درك في الدورة فتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء، في البراهما، وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد.

وبقدم الحكيم الصيني تساو ين Tsou yen في القرن الثالث ق.م. نظرية للتاريخ تقوم على الدور، وتمائل التكرار الذي يحدث في الطبيعة. وقد أشار الكتاب والمؤرخون في عهد أسرة هان إلى أن هذه الفكرة تشكل ضمناً كتاب « حوليات الربيع والخريف ». وقد أحيها كانج يو واي Kang yu wel 1858 - 1927 .

بواسطة الديالكتيك المادي حدد ماركس وانجلز، المحتوى العلمي والثوري لمفهوم التطور وذلك باستيعابهما النقدي للفلسفة - الكلاسيكية الألمانية وبالتوافق التام للمفهوم مع آخر ما توصلت إليه العلوم من إنجازات ثم فهمهما الدقيق لطبيعة المرحلة التاريخية. هذا كله لم ينعكس فقط على صعيد مفهوم التطور بل برز أساساً بإجابتها العلمية الحاسمة على موضوع المسألة الأساسية للفلسفة، أي أسبقية المادة على الوعي.

غسان الزين

تَعاقُبُ

Succession

Succession-Consecutively

Folge

أولاً: معنى التعاقب

يعني التعاقب العلاقة بين وحدات مختلفة تشغل فترات زمنية متتابعة تتمايز عن طريق ترتيبها داخل نظام طبيعي أو مفترض. ويعني العلاقة بين وحدات مختلفة يجمعها تتابع داخل نسق أو نظام مثل سلسلة الأعداد، وفي هذا المعنى لا يفترض الزمن. ويعني مجموعة وحدات يوحد بينها المعنى في علاقة التابع كنتيجة مرتبة على مقدمة.

والتعاقب يمثل مشكلة دقيقة، فهل من الضروري إذا استخدمنا المعنى الأول أن تكون اللحظات المعينة متميزة تماماً؟ المعنى الشائع يسمح بذلك، فالوحدات التي يمكن أن توجد في نفس اللحظة الزمنية في الوعي يمكن أن يحكم عليها بأنها متزامنة وليست متتالية (متعاقبة) حتى إذا كانت تشكل صيرورة أو حركة، وهذا هو الشكل الذي قدمه وليم جيمس W. James الذي يقابل بين اعتبار التعاقب مكوّناً أساساً ودائماً من وحدات متميزة، وبين الاستمرارية اللانقسمة للحاضر.

ويعرّف راسل التعاقب بأنه العلاقة بين الوحدات المتميزة ولكنه يرى أنه يمكن أن يوجد التعاقب في داخل الحاضر، فمعرفة التعاقب ممكنة بدون تجاوز الحاضر الذي يمثل حقبة محددة من الزمن يمكن أن تحدث فيها تغيرات (On the

الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس، تر. قسطا بن لوقا في كتاب عبد الرحمن بدوي، «النفس»، القاهرة (1954).
والعود الأبدي عند نيتشه Eternal Recurrence تكرار وتعاقب الأحداث في دورات متتالية يحدث في التالية ما حدث في السابقة وتستمر هكذا الدورات لانهائية «هكذا تكلم زرادشت». ويعبر الشاعر جميل صدقي الزهاوي عن ذلك شعراً في «اللباب» يقول:

وأن جميع الكون في الدهر دائر
وأن نهايات الأمور بدايات
وأن الذي قد كان من كل ما مضى
يكون إذا ما الدهر دار كما كان
وفي ديوانه يقول:

ما تزال الدهور تجري من الآ
زال حتى تنصب في الآباد
إن الليل والنهار يكسران
جديدين خلفه بأطراد

3 - التعاقب الميتافيزيقي:

وينتقل التعاقب الكوني إلى التعاقب بمعناه الميتافيزيقي عبر نظرية التناسخ، فهي كما أوردها الشهرستاني تعاقب الحياة وعودتها إلى الدنيا، وأن الهنود أشد اعتقاداً بذلك؛ فهم يقصون قصة العنقاء ثم يقولون إن الحال على مثال ذلك بالنسبة للدنيا فإن الأفلاك والنجوم تمر بعدة أدوار ثم ترجع إلى المركز الأول وتعود الحياة إلى الدنيا من جديد.

ويتضح هذا التطور في قول أنبادوقليس بدورات أربع تسود العالم (العود الأبدي). فحين يسود الحب تندمج وتأتلف كل العناصر الأربعة داخل كرة دائرية. أما الكراهية فتبتعد فيها الأشياء وتنكمش ويحدث التخلخل وتقضي على ائتلاف العالم. ثم يتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تغلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها ولا توجد موجودات هذا العالم. ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ويعود الائتلاف الذي تندمج فيه جميع الأشياء.

4 - التعاقب المنطقي (السي):

يعطي ابن سينا تعريفات للتعاقب تحت إسم التتالي، والتوالي في الرسالة الرابعة في الحدود وهو: كون الأشياء التي

وابن خلدون 1332 - 1406 في «المقدمة» قد تصور التاريخ باعتباره عجلة دائرية تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار وانحطاط. وهناك ثلاثة أدوار للدولة أو أجيال: الأول حيث خلقت البداوة وخشونتها وتكون الدولة مرهوبة الجانب، والثاني تنتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الثالث فطور التدهور.

وفيكو G. B. Vico 1668 - 1744 في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم» يقدم نظرية تقوم على التعاقب الدوري للتاريخ وفي (الجزء الخامس من كتابه عن «عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الأمم وانحطاطها») ويرجع التعاقب الدوري للعناية الإلهية. وفي فكرة العود أو الدائرة Course ou recourse كل فترة تاريخية تنبع تعقب الأخرى على نفس الخط، ويدور التاريخ ثلاث دورات: دورة البطولة، الأبطال، والبشر وتجتاز الشعوب هذه الأدوار حيث تتصل نهاية الدور الثالث ببداية الأول.

ومصطلح التعاقب المستمر Successive Continuity في المادية الجدلية هو الرابطة الموضوعية الضرورية بين القديم والجديد في عملية التطور، وهو إحدى السمات الرئيسية لقانون سلب السلب، فكل شكل أعلى يعقب الأدنى، يحتويه ولا يلغيه.

2 - التعاقب الكوني (السنة الكبرى):

والتعاقب هنا - بمعناه الكوني - يرتبط بالزمان الذي يعرفه بعض الفلاسفة اليونان بأنه دورة معينة تقوم بها النفس حول العقل، والبعض الآخر يربطه بالحركات الدورية للنفس «الكلية» وعقلها الخاص، ويربطه نفر ثالث بالدورات الدائرية للكواكب. وهذا التعريف للزمان يجعله يمر في دورات دورية كل منها مدة سميها أفلاطون السنة الكاملة (السنة الكبرى الأفلاطونية)؛ والكون على هذا الأساس يمر في حياته المتصلة بدورات متعاقبة متساوية في كل شيء وليس من الممكن التمييز بينها. بينما حاول الطبيعيون القدامى تحديد مقدار كل دورة، فمنهم من قال أن السنة الكبرى مكونة من سنوات ثمان وآخرون جعلوها من سبع وخمسين سنة وهراقليطس جعلها ثمانين سنة ألف سنة شمسية وديوجانس يقدرها بخمسين وستين وثلاث مائة سنة كل منها تساوي سنة هراقليطس. ومن هنا فالزمان في نظرهم مكون من دورات متعاقبة في الزمن المستمر. (كتاب «الآراء

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
- الاخواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، 1954.
- الخضيرى، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة.
- ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث، تر. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة.
- قدورة، حزام، فلسفة التاريخ عند فيكو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
- لاينتز، المونادولوجيا، تر. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة.
- هيدغر، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشوس الى توينبي، تر. عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presse Uni, de France.
- Winn, Ralph B., Succession and Duration, in D., Runes, Dictionary of Philosophy, Littlefield, Adams co, New Jersey, 1974.

أحمد عبد الحليم عطية

تعالی

Transcendence Transcendence Transzendenz

التعالی من علا أي ارتفع. والإنسان المتعالی هو الذي تسمو به فضائله أو علومه إلى المقام الأعلى. يعبر التعالی بمعناه الفلسفي عن التباعد والانفصام ما بين عالم الأشياء والإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، العلي، أي المطلق، أي الله. هذا التباعد يفرض نفسه من الناحية المعنوية ويشعر به الإنسان وهو يتمزق ألماً. والشعور بالتعالی هو تجربة الإنسان الأساسية وأفق بعده.

إكتشاف التعالی هو الفعل الفلسفي الأول به يكتسب الإنسان الإحساس بحدوده وتجربته الزمنية، وشهوة البقاء الأبدي. تخطي الحدودية عند الإنسان يفرض تجاوز عالم الحواس. فالذات لا تعود تعترف بعالم الحواس منبعاً للحقيقة. أو تدرك أن ما هو ثابت في الزمنية يرجع إلى الفكرة، مثلما يفعل الفعل البشري ليرد المتعدد إلى الأحدية. إن الأحدية التي يفرضها العقل في نطاق نظرية التعالی لا

لها وضع ليس بينها آخر من جنسها (ص 64) وهو أيضاً كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينها شيء مما به (ص 65).

والمونادات عند لاينتز تؤلف سلسلة لا متناهية وفقاً لمبدأ الفاعلية. وتؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقاً لمبدأها الخاص، يظهر ذلك في تعريفه للمكان بأنه: مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد ببعضها البعض، أو هو ترتيب في المعية. كما ان الزمان ترتيب في التعاقب Order of Succession.

وعند هيوم تستمد فكرة الزمان من التعاقب، أو تتابع الانطباعات والأفكار وبدون التعاقب بين الإدراكات الحسية لا تتكون لدينا فكرة الزمان التي ندركها من تتابع بين الموضوعات المتغيرة بينما لا تعطينا الأشياء الساكنة هذه الفكرة.

وقد كانت وجهة النظر العلمية منذ مل J.S. Mill تجعل القوانين صياغات لتعاقبات الأحداث تتابعاً مطرداً. ويرى ديوي J.Dewey أن الفكرة القائلة بأن القوانين سببية وأن السببية تتابع غير مشروط تتطلب أساساً مختلفاً عما يقدمه مل. ويبين ديوي أن فكرة تتابع (تعاقب) الأحداث الواقعة في الوجود، والتي تقع في الزمان فكرة متناقضة لأن قضايا الوجود الخارجي جزئية ومن هنا ليست ضرورية كالقضايا الكلية المجردة. ويبن ديوي خاطئ القول بقيام السببية على أساس التعاقب. فالقول بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحادثة لاحقة نشأ عن خلط فكرتين مختلفتين؛ الأولى تقول إن الحادثة لا يمكن فهمها إلا إذا رددناها إلى حوادث أصغر بحيث تصبح هذه الحوادث الأصغر عناصر من مقومات مجرى متصل مكاناً وزماناً. وخلط ذلك مع القول إن التعميمات هي صياغة لتتابع الأحداث. والأصل التاريخي لهذه الفكرة أن كون الأشياء منفصل بعضها عن بعض قد أدت إلى الشعور بضرورة ملء الفجوة بين تلك الأشياء. أما المصدر العقلي لها كون الأحداث تشاهد متعاقبة والتعاقب بحكم طبيعته متضمن فصلاً زمانياً ومن ثم فلا بد من شيء خارج الحوادث لنفسر به ارتباط الحوادث رغم استقلالها. وينتهي إلى أن السببية - من حيث هي تتابع مرتب - مقولة منطقية بالمعنى الذي يجعلها فكرة مجردة عن التتابعات التي لا حصر لعددتها في الوجود الواقعي.

والعلي هنا نسميه الله. ورد نسب التعالي لله في التوراة « ايل ايلبون » (تكوين ، فصل 14 ، آيتان 19 و 20 : انظر المزمور 18 الآية 14 ، والمزمور 83 ، الآية 19) . وأيضاً في القرآن ، مثلاً : ﴿ هو العلي العظيم ﴾ (سورة البقرة ، آية 255 ، انظر سورة النساء ، آية 43) . والعلو هو علو بالنسبة للمعرفة الإنسانية العادية ، مثال ذلك قوله ﴿ سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ﴾ (سورة الأسرى ، آية 43) .

لا يستطيع المرء أن يعقل الله من حيث تعاليه ، وهذا ما يبينه ابن عربي في « إنشاء الدوائر » : « وجود مطلق : لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية كما لا يجوز عليه الكيفية ولا تعلم له صفة نفسية من باب الإثبات وهو الله تعالى وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل ليس كمثلته شيء أو سبحانه ربك رب العزة عما يصفون فعلى ما قدما من أن العلم لا يتعلق إلا بوجود فهنا متعلق العلم نفى ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ونفى ما لا يجوز عليه ثابت عندنا موجود فينا ومنسوب إلينا » . (طبعة ليدن ، 1919 ، ص 20) .

والشهادة في « رسالة الأحدية » للبلباني آية في التعالي المطلق لله ، يقول : « إنه هو ، لا بعد معه لا قبل ، لا فوق لا تحت ، لا بعيد لا قريب ، لا اتحاد لا انفصال ، لا كيف لا أين لا متى لا زمان لا لحظة لا عمر ، لا كينونة لا مكان ، وهو الآن كما كان . إنه الواحد بلا واحدة والفرد بلا فردية . إنه غير مركب من إسم ومسمى ، لأن اسمه هو وسماء هو (...) . إنه ليس في شيء ولا شيء فيه ، سواء أكان داخلياً في أم خارجياً من . ومن الضروري أن تعرفه الطريقة ، لا بالعلم ، لا بالعقل ، لا بالفهم ، لا بالتصور ، لا بالحس ، لا بالادراك . فلا يراه إلا هو ، ولا يدركه إلا هو . يرى نفسه بنفسه ، ويعرف نفسه بنفسه . لا يراه أحد غيره ولا يدركه سواه . حجابته واحديته ، ولا يحجبها سواه . حجابته اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية » .

ومعنى التعالي الإلهي بالنسبة للكلام هو تخطي الله لكل تشابه ما بينه وبين المخلوق كقوله : ﴿ ليس كمثلته شيء ﴾ (سورة الشورى ، آية 11) . وقد أطلق المتكلمون والمتصوفون على هذا التجريد كلمة التنزيه . فأوجب تأويل آيات التشبيه العديدة الواردة في القرآن والتي تضيف على الله شكلاً بشرياً وتصرفاً إنسانياً . والمراد من هذا التوكيد على تفريد التوحيد ؛ فقد أتى مثلاً على لسان سيد حيدر آملي في كتابه « جامع الأسرار ومنبع الأنوار » : « التوحيد تنزيه الله تعالى عن

تجاوز الحتمية الطبيعية فحسب ، بل هي تؤسسها . للتعالي صفة كيانية غير طبيعية . فهو إما أن يكون (1) عقلياً خالصاً أو (2) روحانياً .

1 - الكيان العقلاني الخالص ، يسميه كانط المتعالي . المتعالي نقض التجريبي ، ويشير إلى معرفة المدركات القبلية للأشياء وليس إلى الأشياء ذاتها . ليس للمتعالي عند كانط معنى التجاوز أو التخطي كما هي الحال عند أفلاطون ، بل التعالي صعود نكوصي يعود بالفكر إلى شروط التفكير بصدد الإمكانات القبلية للمعرفة .

في فلسفة فخته وشلنغ ، المثالية المتعالية هي بناء الأنا لوعي الذات وللعالم . ظهر كتاب شلنغ « نظام المثالية المتعالية » سنة 1800 . تبدأ الفلسفة المتعالية من الذاتية الخالصة وتبين كيف أن الذاتية تتلاقى مع الموضوعية . وهذه هي حركة وعي الذات أي الأنا . يتحقق وعي الذات تدريجياً ، إذ ينظر الأنا إلى نفسه ويتخذ ذاته موضوعاً له . فكيفما يوجد فعل معرفة لا بد من انفصام تام ما بين الذاتي والموضوعي . وتبلغ المثالية المتعالية غايتها عند التقاء الذاتي والموضوعي التقاء متساوفاً . هذا ما نستنتجه من التاريخ العالمي ونعانيه في الطبيعة والفن .

أخذ هوسرل بنظرية المتعالي . فهو يرى أن مجال التجربة المتعالية والظهورية هو تحول الأنا الطبيعي والنفسي إلى أنا متعال .

2 - التعالي في المجال الروحاني هو شرط للشعور بالروحانية الإلهية . وبذلك يتميز التعالي عن الكمون وأحياناً يكون نقبضاً له . يفترض التعالي أن العلي هو المافوق ، الكائن الحق ، أي المطلق . وهذا المطلق إما أنه واقع تحت إدراك المعرفة الإنسانية وإما أنه أسمى من أن تطاله .

كثيراً ما يبدو العلي موضوع المعرفة الأساسي . هو ما يجب أن نعرفه . وأكثر من ذلك ، هو الكائن الوحيد الذي يستطيع العقل أن يعرفه حقاً ، وبعبارة أخرى : العلي هو موضوع المعرفة الفعلي . ولأنه كذلك فالمعرفة تدركه . وشكل المعرفة هو الحدث العقلاني كما في نظرية التعالي الأفلاطونية أو نظرية العقل المطلق الشلنغية .

وتقول فلسفات أخرى إن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك العلي . وهي تعتبر العلي بمثابة أفق سلبي . فإما أن يكون العلي غير قابل بذاته لأن يدرك ، وإما أن العقل البشري يعجز عن أن يصعد إليه ، أي أن يتخطى نفسه . هذه المباشرة هي التي توجد الضرورة لأن يكشف العلي عن نفسه أي أن يتكلم .

الحقيقية. وهذا ما يفسر أن تجربة الوفاق التام بين الشعور الإنساني والعلوي تتجلى في شكلها الأتم: القفزة في العلوي، أي الفناء. وفي القفزة يرفض المرء أن يلاقي اللامتناهي في المتناهي، بل يريد أن يحل المتناهي في اللامتناهي. هذا التعديم لا يحو بالضرورة الوعي. يصور النفري في « كتاب المواقف » الحلقة الأخيرة لتلاقي الله والإنسان الاتحادي بالوقفة. تخول الوقفة الله والإنسان أن يريا بعضاً وقد أتى ذكر لهذا التلاقي ما بين الله والنبي في القرآن (سورة النجم، آية 10، انظر شرح هذه الآية في تفسير جعفر الصادق).

تطرقت الفلسفة الوجودية الحديثة إلى مفهوم التعالي بشكل لا يمت بصلة إلى المطلقة. فالتعالي في مؤلف هيدغر « الكينونة والزمن » هو الفعل الذي بواسطته يتخطى الإنسان الكائنات ويتخطى نفسه بصفته كائناً. وكذلك الأمر عند سارتر في « الكينونة والعدم »، حيث التعالي خاصة للإنسان، إذ إنه يستطيع أن ينكر نفسه وماضيه فيتخطاهما. يعبر التعالي عن مشروع العلاقة مع الآخرين، مع ما هو غير الذات ومع من هو غير الانسان (« مسائل في النهج »، خاتمه). والتعالي في الفلسفة الوجودية يرتكز إلى التخطي الزمني - في الزمن - وليس إلى التخطي الفضائي الذي نجده في التعالي الإلهي. وقد جعل نيتشه الحياة تتكلم قائلة « أنا من ألزمت بأن أخطئ نفسي إلى ما لا نهاية له ». (« هكذا تكلم زرادشت »، فصل « التخطي الذات »).

جاد حاتم

الحدث » (فقرة 639) و« التوحيد تنزيهه بصفاته العليا » (فقرة 1206). وقد ورد الوصف الأتم للتنزيه في مؤلف آخر لحيدر آملي هو « رسالة نقد النقود في معرفة الوجود »، حيث يقول « الوجود المطلق المحض منزّه عن الكل، حتى عن الإطلاق وعدم الإطلاق لأن الإطلاق تقييد يقيّد الإطلاق » (فقرة 43).

أرادت المدرسة الصوفية أن تجمع بين التنزيه والتشبيه. وبنت هذا التوفيق على أساس نظرية وحدة الوجود. ونكتفي بالإشارة إلى قصيدة ابن عربي في الفصل الثالث من « فصوص الحكم » حيث يقول إن التنزيه الخالص تحديد لله ونشير إلى « الفتوحات المكية »: « والعالم كله عندنا ليس له تقييد إلا بالله خاصة والله يتعالى عن الحد فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه » (55/2).

قلنا إن معرفة الله السلبية لا تتحول إلى معرفة إيجابية إلا إذا كان المطلق إلهاً يتكلم. يستطيع المرء أن يلمّ به من خلال كلمته التي تكون إما هيولية (الطبيعة)، أما ملفوظة (القرآن، الأنبياء)، وإما الاثنين معاً (المسيح). ولكن عندما يتكلم العلوي يعرف عن نفسه بلغة تلائم العقل البشري المحدود. وبهذا يبقى العلوي مجهولاً في ذاته، إلا إذا أمكن التوفيق ما بين التنزيل والحدس العقلاني في تأسيس المعرفة الإنسانية على أحدية العقل البشري والعقل الإلهي. وبفضل هذه الهوية يستطيع الشبيه أن يعرف الشبيه. هذه نظرية عريقة في القدم وخاصة في المذاهب الهندوسية وتظهر في الفلسفة لأول مرة عند امبدوقليس.

والمطلق، وإن كان غير قابل لأن يدرك، لا يزال موضوع الفكر الأساسي. فيما أن العلوي شرط التفكير، فهو موضوع التفكير وغير قابل للمفهم في الوقت ذاته.

ولكن من شأن الشعور الإنساني أن يوجد علاقة مع العلوي. إلا أنه يصعب عليه ذلك في التقارب السلبي وبالمقابل يسهل عليه عن طريق المعرفة الرمزية. والمعرفة الرمزية هي معرفة العلوي في شكل من أشكال الكمون مثل الأساطير، الفن، التاريخ من حيث أنه فعل إلهي، الكلمة المقدسة، الخ...

يتوق الشعور الإنساني إلى تجربتين مع العلوي يريد أن يشعر به في لا تناهيه أي كعالي. ويريد أن يقلص الهوية التي تفصله عن العلوي. وفي هذه الحال، فإنه يريد أن يشعر به في المتناهي على شكل الكمون. ولكن كمون المتعالي لا يكون إلا تصورياً. والتجربة لا تفي على الوجه الأكمل بما يتوق إليه الإنسان لأن المتناهي فان ولا يكمن فيه العلوي بهويته

تعريف

Défnition

Definition

Defnition, Begriffsbestimmung

يقول الجرجاني في معرض تعريفه بالتعريف إن التعريف هو « عبارة عن ذكر ما يتلزم معرفة شيء آخر ». إن التعريف هو تعيين تصور الموضوع وله أهداف خمسة:

1 - توسيع الجهاز اللفظي، إذ إن تفسير معنى كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها.

2 - إزالة الالتباس، إذ إن الكثير من الكلمات يحمل أكثر

على تعريفه. من هنا لا يجوز القول إن للرمز المعرف ولتعريفه نفس المعنى الواحد. ولن يكون لهما هذا المعنى الواحد إلا بالنسبة لمن يعترف بمقبولية التعريف. لكن هذا أمر يتلو التعريف وليس متقدماً عليه أو حتى من إحداثه. إن التعريف المستحدث لا يمكن القول عنه إنه صادق أو كاذب، بل يجب اعتباره اقتراحاً أو تصميمًا لاستعمال الرمز المعرف على نحو يعني ما هو مقصود في التعريف. وقد يكون أمراً أو طلباً. لكن الاقتراحات والتصاميم والطلبات والأوامر قد ترفض وتعصى، كذلك التعاريف المستحدثة. لكن أحداً منها ليس، بحكم ذلك، صادقاً أو كاذباً.

إلا أن هذا كله لا يعني أنه لا يمكن تقويم التعاريف المستحدثة على أساس آخر. من هنا إمكانية السؤال عن مدى تحقيق التعريف المستحدث لغاية استحداثه. فإذا كان غامضاً أو معقداً جاء استحداثه عقيماً.

2 - التعريف القاموسي Lexical، وهو تعريف بلفظة لها معنى ثابت ومتداول. فإذا كان القصد من التعريف إزالة الالتباس أو توسيع الجهاز اللفظي لدى الفرد يكون اللجوء إلى القاموس الوسيلة المثلى ويكون التعريف عندئذ قاموسياً. إن التعريف القاموسي لا يعطي اللفظ المعرف معنى لم يكن له من قبل وهو بالتالي من شأنه أن يكون صادقاً أو كاذباً. بذلك يبدو أن ما ندعوه هنا تعريفاً قاموسياً هو ما دعي قديماً بالتعريف الحقيقي Real Definition.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التعريف، مستحدثاً كان أو قاموسياً، لا يتناول وجود الموضوع المعرف. فلا فرق، أدلّ اللفظ المعرف على موجود حقيقي أم لم يدل، فإن ذلك لا يؤثر في ماهية التعريف.

3 - التعريف التدقيقي Precising، وهو ما يساعد على تخفيض درجة الغموض بالنسبة لاستعمال لفظة من الألفاظ. إن اللجوء إلى القاموس وفهم معنى الديمقراطية مثلاً من أحكامه ليس من شأنه مساعدتنا كلياً في استعمال الكلمة الغامضة وتطبيقها في كل حالة من حالات ورودها. فهناك حالات «حدودية» لا يمكننا التأكد من هويتها على هذا الصعيد إلا باللجوء إلى تعريف تدقيقي يتعدى أحكام القاموس. لكن ذلك لا يجعل من التعريف التدقيقي تعريفاً مستحدثاً، لأن اللفظة المعروفة ليست جديدة تماماً مما يفرض على صاحب التعريف التدقيقي التقيد بمعناها المتداول إلى أبعد حد.

4 - التعريف النظري Theoretical، وهو ما يشكل المثار

من معنى واحد فيصار إلى تعريفها من أجل الدلالة على المعنى المقصود.

3 - تخفيض الغموض، إذ إن بعض الكلمات من الغموض ما يعسر استعمالها في حدود معناها، فيصار إلى توضيحها من خلال التعريف بالمقصود بها.

4 - التفسير النظري، حيث يصار إلى توضيح الموضوع من خلال التعريف به نظرياً أو محلياً، كما نعرف القوة في الفيزياء كحاصل ضرب الكتلة بالتسارع. إن هذا التعريف لم يُصنع من أجل توسيع جهازنا اللفظي ولا لإزالة الالتباس أو تخفيض الغموض، بل من أجل تجسيد قسم من فيزياء نيوتن في معنى لفظة «قوة» بالذات.

5 - التأثير على المواقف، حيث يُبتغى بعض الأحيان التعريف بلفظة من الألفاظ على نحو يؤثر في مواقف الآخرين أو يثير مشاعرهم باتجاه معين. فعندما يهب أحدهم للدفاع عن صديق متهم بقلّة اللبابة فينبغي يدافع عن صدقه بتقديمه تعريفاً بالصدق كقول الحقيقة دائماً. وبغض النظر عن الظروف فإن غايته ليست بالدرجة الأولى إعطاء تعريف تام بالصدق بل التأثير على سامعيه واستدراار عطفهم على تصرفات صديقه، لعل مشاعرهم تجاه الصدق تتحول إلى عدم لباقة.

ثم أن هناك خمسة أنواع للتعريف.

وقبل التمييز بين هذه الأنواع الخمسة للتعريف علينا أن نلاحظ أن التعريف إنما هو للرموز. فوحدها الرموز تملك معاني يمكن التعريف بها. خذ الكرسي مثلاً فنحن نجلس عليه وندهنه ونكسره ونصنعه، لكننا لا نعرفه بوصفه كذلك بل بصفته رمزاً أو لفظة. وهناك اللفظ الذي ينبغي التعريف به Definiendum وهناك التعريف Definiens. فإما أن نقول إن المثلث مثلاً يعني شكلاً مسطحاً متضمناً في ثلاثة خطوط مستقيمة أو أن نقول إن المثلث هو (بحكم تعريفه) شكل مسطح متضمن في ثلاثة خطوط مستقيمة. وليس التعريف معنى اللفظ المعرف به، بل ينبغي القول إن كليهما رموز لها نفس المعنى الواحد.

1 - التعريف المستحدث Stipulative، وهو تعريف بكلمة مستحدثة. فكل من يستعمل لفظة جديدة له ملء الحرية بإعطائها المعنى الذي يريده لها، ونحن ندعو تعريفه تعريفاً مستحدثاً أو مشتركاً. ويبدو أن هذا النوع الأول من التعريف كان يدعى سابقاً (في التقليد) تعريفاً لفظياً Verbal أو اسمياً Nominal.

ليس للرمز المعرف على نحو استحداثي أي معنى متقدم

تَعَصُّب

Fanatisme
Fanaticism
Fanatismus

التعصب هو الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء : فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص، إما (مع) أو (ضد). والتعصب للشئ هو مساندته ومؤازرته، والدفاع عنه. والتعصب ضد الشئ هو مقاومته، وقد يمتزج الأمران في فعل التعصب الذي يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويتضح عنصران بارزان في التعصب أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الأول هو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها أسمى وأرفع من بقية الفئات والآخر هو اعتقاده بأن تلك الفئات أخط من الفئة التي ينتمي إليها. ويرتبط مفهوم التعصب ذاته في أذهان الناس أكثر بالجانب السلبي، فالتفسير الحديث للتعصب هو ذلك الذي يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها. فالتعصب هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير والتعصب ينتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة.

والتعصب يظهر في مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية. وله في كل مجال نتائج شديدة الخطر. فالتعصب في الدين يؤدي إلى اضطهاد العلماء والجمود؛ وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماتيقية والمذاهب المطلقة والمغلقة، بينما التسامح يؤدي في المقابل إلى الحوار والمذاهب المفتوحة، هذا على مستوى الفرد، وعلى مستوى الدولة يؤدي التعصب إلى تكوين أيديولوجيات لا تقبل إلا مبادئها وترفض غيرها من أيديولوجيات وهذا تبعاً يؤدي إلى الصراع الأيديولوجي والحروب؛ وفي مجال السياسة يؤدي التعصب إلى الدكتاتورية والاستبداد، والتعصب الجنسي أو العرقي يؤدي إلى تحقير جنس آخر كما في أسطورة رينان عن تفوق الجنس الآري على السامي التي هي أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلام من ذكاء وتفوق الجنس الأوروبي.

يعدّ موقف فولتير 1694 - 1778 أبرز مفكري القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح ومحاربة التعصب، وتتنجلى أهم جهوده في حملته المنظمة على الخرافات وذلك

الأكبر للجدل، إذ إنه محاولة لتعريف موضوع اللفظة على نحو تام نظرياً. إن تقديم تعريف نظري من هذا النوع هو عبارة عن الدعوة لقبول نظرية معينة بشأن الموضوع. وكما هو معروف فإن النظريات مدعاة للجدل. ومع تقدم المعرفة وازدياد التجربة يتبدل التعريف وتتغير الصيغ. في وقت من الأوقات كان الفيزيائيون يعرفون الحرارة كسائل رقيق لا يقبل الوزن بدقة، وهم الآن يعرفونها كشكل من الطاقة يكون للجسم بفعل الحركة غير المنتظمة في جزيئاته.

إن تعاريف كهذه تتغير بتغير النظريات التي تستند إليها هذه التعاريف.

5 - التعريف الإقناعي Persuasive، وغايته التأثير في المواقف، كما أن عمله تعبيرى. ويبدو أن التعريف الإقناعي ليس نوعاً من التعاريف مساوياً للأنواع الأخرى. فيما أن اللغة وظيفة تعبيرية Expressive إلى جانب وظيفتها الإطلاعية Informative يمكن لأي نوع من التعاريف أن يتخذ حلة تعبيرية خصوصاً إذا صيغ بلغة وألفاظ تعبيرية وعاطفية، وأن يصبح بذلك تعريفاً اقناعياً الغاية منه التأثير في مواقف الآخرين.

انطوان الخوري

إضافة

إذا كان التعريف « عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفته معرفة شيء آخر » (الجرجاني)، فإن الاصطلاح « عبارة عن اتفاق قومٍ على تسمية الشيء باسمٍ ما ينقل عن موضعه الأول » (الجرجاني) أو هو « اتفاق القوم على وضع الشيء ». وقيل: « إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد » (أبو البقاء في الكليات). هكذا يبرز طموح التعريف الأرسطي الأصل لكشف « ماهيات » الأشياء، بينما يكتفي الاصطلاحيون في المجال العربي الإسلامي بالاصطلاح (وهو مواضع دلالية لا أكثر) لبدء البحث. أما اليوم وقد ساد المنطق الرياضي، ومناهج فلسفة العلوم، واختفى البحث عن « الماهية » اللامتعينة؛ فما عاد المنهج يعرف غير المواضع الاصطلاحية الرمزية.

رضوان السيد

خط عمودي متجه نحو مركز الأرض، وذلك تبعاً لقوانين تتحدد بكثافة الجسم والضغط الهوائي، أو بالمسافة المقطوعة ونسبة ذلك إلى الوقت الذي استغرقته. وقد يكون التعليل أنطولوجياً كالمثل التالي: الحركة تنتج عن محرك، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية أو ينتهي إلى محرك أول، ذلك تبعاً للمبدأ أو للمذهب الفلسفي الذي تقاس به هذه التعليلات. ومما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذه التعليلات، قد اتخذ مثلاً للبرهنة على وجود الله.

عموماً يقوم التعليل على العملية العقلية التي تنتقل بالفكر مما هو معلوم إلى ما هو مجهول وذلك تبعاً لمنهج مزدوج. إذ باستطاعة الفكر الإرتفاع من الأمور الجزئية إلى الأمور العامة أو المطلقة؛ من الواقعة (أو الحدث) إلى القانون الشامل الذي يحتويها. وهذه الطريقة تعرف في المنطق الصوري بالاستقراء Induction كما يمكن من ناحية أخرى فهم ما هو جزئي إذ تعرف طبيعة ما هو عام أو كلي، أو تعرف النتيجة إذا كان المبدأ معروفاً واضحاً. وهذا هو الاستنباط Déduction. وكلا القانونين جزء مما يعرف بالاستدلال Raisonement أو Inférence، ويرقيان في نشأتهما لأرسطو. والاستدلال عملية فكرية بها يتم التعرف على العالم الخارجي - هذا إلى جانب كونها عملية منطقية صرفة - بالاستدلال يتم التوصل لصياغة نتائج صحيحة إذا ما تم التيقن من صحة المقدمات. وقد ميز المنطقة بين عدة أنواع من الاستدلال. كالاستدلال المباشر أو غير المباشر. والاختلاف في أنواع الاستدلال يعود أصلاً إلى الاختلاف في القضايا أو المقدمات، إن لجهة الموضوع أو لجهة المحمول وهذه تؤدي بدورها إلى اختلاف في أشكال القياس كما وضعه أرسطو.

إلى جانب ذلك يمكن دراسة التعليل دون تحديدات القياس وشروطه. وذلك باعتبار أن ما يصدق على الكل يصدق كذلك على الجزء. فما يصدق على النوع يصدق بالضرورة على أفراد هذا النوع. فإذا قلنا «كل إنسان فان» فذلك يصدق بالضرورة على زيد أو عمرو من الناس، دون أن يكون لنا حاجة لاستطراد الشكل القياسي، «زيد إنسان» إذن «زيد فان» الخ. هذا عن التعليل بشكله المنطقي الصوري إجمالاً بغض النظر عن صدق هذه القضية (أو المقدمة) أو تلك صدقاً وجودياً. أي أن تنطبق على الواقع أو لا تنطبق. فقد يحدث أن تطابق بعض أجزاء القضية الواقع لا كلها. وقد يكون الاستدلال، وبالتالي التعليل مجرد أمر عقلي، أو قد يكون رياضياً صرفاً أو فيزيائياً الخ... والضامن الأخير

حينما أضحي الاضطهاد فضيحة في بلاده فهاجم الكنيسة الكاثوليكية أينما وجدها بالسخرية والهزاء. وكتب كتاباً بعنوان «مقبرة التعصب» 1736، ونشره 1767، يقول فولتير في «القاموس الفلسفي»: «إن التعصب هوس ديني فطبع، مرض معد يصيب العقل كالجدري. وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بالإعدام على الأبرياء الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم: ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تنهذب أخلاق البشر وتتحاشي التطرف، وليس القوانين، ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذي يصيب النفوس، فالدين لا يعتبر دواء شافياً بل يتحول إلى سم نافع في الرؤوس المصابة بالتعصب، والقوانين عاجزة كل المعجز أمام المتعصبين فهم مقتنعون أن روح القدس تتمثل فيهم، وهم فوق القوانين وليس من قانون إلا من حماسهم ونهورهم. فما الذي يمكن قوله لشخص هو على يقين من دخول الجنة حين يقتل ويقتلني.

إن الروح الفلسفية تضيء على النفس السكينة. أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة، والتسامح هو قوام الانسانية لأننا كلنا خطاؤون وهذا أول قانون للطبيعة... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه. وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ Lessing 1729 - 1781 في مسرحيته «ناتان الحكيم» 1778، بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحق. وصار هذا العمل مثلاً يضرب في التسامح.

حسن حنفي

تعليل

Justification Justification-Apology Begründung

التعليل لغةً يعني البحث عن العلة أو عن السبب المباشر أو غير المباشر الذي يقود إلى نتيجة معينة سواء كانت هذه نتيجة منطقية صرفة، أي يكون مدار البحث فيها من الناحية الشكلية فقط، أم طبيعية، يتعلق موضوعها بالطبيعة أو بالوجود إجمالاً. كأن نقول كل جسم يترك في الفضاء يسقط حسب

« كما يوجد المعنى العام في الأشياء » (إبن سينا، المرجع عينه، ص 24)؛ ت/بالمعنى المعروف، أي ما يقابل جنرال Général؛ وذلك في التعبير: نَفْسٌ هي نباتية « بالمعنى العام ». (المرجع عينه، ص 49؛ قارن: إبن سينا، « النجاة »، ص 10 - 11).

كذلك الغزالي، هو أيضاً، يستعمل كلمة « عام » ليعني بها ما هو كلي إذ يقول: القانون الكلي، والقول الكلي، والقضايا الكلية المجردة والعلوم الكلية الضرورية. لكنه يستعمل أيضاً « عام » ليعني بها ما هو مُجَلّ، وما هو مُشْتَرَك أو ما هو مجموع خصائص مشتركة بين أفراد فئة. تبقى، بعدُ أيضاً، الإشارة إلى أن كلمة مطلق تقترب جداً، في معنى لها، من بحثنا هنا في العام والتعميم. فالطلق « يدل على أشياء كثيرة تنفق في معنى واحد » (الغزالي، « المُستصنى »، المدخل، ص 20، وما بعد، القاهرة، 1937/1356). ان المطلق هو، بهذا الحدّ، المشترك أي عكس ما هو معيّن، مفرد . Singulier

- 2 -

أ - التعميم بمعنى المفهوم: التعميم عملية تلاحظ وتُجمع: تلاحظ الصفات المشتركة القائمة بين أشياء مفردة [Singuliers]، وتجمع ذلك في مفرد واحد يسمى التصور [التصور الذهني، الأفهم / Concept]. التعميم، هنا، هو المفهوم [بالفرنسية: Compréhension؛ بالانكليزية: Comprehension، وأحياناً: Signification؛ وبالالمانية: Inhalt، و Compréhension]. يتوجب بذلك إذن تعريف المفهوم: أنه لفظة [مفردة] ملتبسة بسبب معانيها العديدة. فالمفهوم هو مجموع الصفات المُشتركة العائدة إلى التصور أو التي تعرّف هذا التصور؛ إنه مجموع الصفات الموجودة داخل التعريف [الحدّ]. كما يقال أيضاً إن المفهوم هو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الفئة [الصنف] الواحدة... وهنا يميّز: المفهوم الذاتي، المفهوم الموضوعي، المفهوم الضمني Implicite الخ...

ب - التعميم بمعنى الاستقراء: والتعميم، أيضاً، سيرورة عقلية يجري بموجبها الانتقال إلى فئة من الوقائع (أو الكائنات أو الأفكار أو الأفراد) بِفِعْلٍ ما هو ملحوظ على عددٍ محدّد من تلك الوقائع. التعميم مدّ على فئةٍ ما شوهد في أفرادها أو في حالاتها المفردة [المخصوصة / Singuliers]؛ إذ هو بذلك مرورّ من المخصوص [المفرد]، إلى الأعم،

لسلامة التعليل في هذه الحالات هو صحة الاستنتاج ومطابقته لقوانين المنطق الصوري أو المادي. والهدف النهائي من التعليل هو التوصل لصياغة تعريفات أو حدود صحيحة تعصم من الخطأ أو تساعد على تحاشيه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- Lefèvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Paris, 1969.
- Tricot, G., Traité de logique formelle, Paris, 1966.

جورج كنورة

تعميم

Généralisation
Generalisation
Verallgemeinerung

التعميم مصطلح يشوبه لبس فيجب أخذه داخل شبكة من المفردات المتأخية أهمها: عام، عَميم، أعمومة Généralité أي صفة ما هو عام؛ ثم داخل مفردات أخرى توضحه، لقربها منه أو لتقابلها [تعاكسها] معه، من مثل: المفهوم، الاشتمال، التضمّن، التصوّر، الماصدق، الاستقراء، قياس التمثيل، الحدّ [التعريف]، المُقرّد أو المخصوص Singulier، اللفظ الجزئي، اللفظ الكلي، المشترك، الكلي، الخ.

- 1 -

أن نَعَمّ هو، انطلاقاً من الجذر اللغوي عَمَمَ، أن تكثر أو، على الأدق، أن تطوّل وتوسّع وتمدّد: هو أن تحوّل إلى الأشمل. (إبن منظور، « لسان العرب »، ج 12، مادة عَمَمَ، ص 425). وفي المعاجم المتخصصة (للمثال: أبو البقاء، « الكليات »، القسم 3، ص 283). نلقى: العَمّ = الجمع الكثير؛ وعَمّ الشيء = شمل الجماعة؛ وعميم = كل ما اجتمع... أما في المفردات الفلسفية فإن إبن سينا، للمثال أو كعينة، يستعمل « عام » في معانٍ ثلاثة: أ/ مشترك مقابل: كومن/Commun، وذلك في قوله: «... والكلام على الأمور العامة في الطبيعيات ». (إبن سينا، « كتاب النفس »، ص 1)؛ ب/ للدلالة على الكلي L'universel، وذلك في قوله

والمميزة لغرض مدروس أو ملاحظ هو: وقائع، كائنات، أفكار، حالات مفردة، أفراد داخل فئة؛ 2 - احتفاظ بما هو مشترك بين تلك العناصر أو الأغراض أو الموضوعات؛ 3 - تطبيق الملاحظة والملاحظة على أكبر عدد ممكن من الحالات المخصوصة أو العيّنات؛ 4 - تحليل، ومقارنة، وتجريد؛ 5 - حذر من مزالق التسرع في إطلاق الأحكام التعميمية؛ 6 - استعمال تطبيقي أو أخذ استنفاي للنتيجة كي نشمرها في تطوير المعرفة. وهكذا يظهر التعميم طريقة سهل الحفظ والتذكر والاستيعاب؛ لأنه يجمع، ويشمل، ويقتصد. بالتعميم ندخل التنظيم إلى ما هو متفرق، ونقم التنسيق والتذهب داخل ما هو كومة ومتعدد. بالتعميم نأخذ الجزئيات بطريقة أسهل، مُصنّفة؛ وبه ينتقل الفكر إلى القانون، ومن الطبيعة إلى المفهومة. وذاك ما قلناه بصدد المنافع التي يؤديها التعميم من حيث هو الاستقراء (انظر: أعلاه؛ فقرة ب).

إلا أن للتعميم، إلى جانب منافعه العميمة، نقائص. فمن حيث هو الاستقراء يبقى قريباً من الافتراض؛ وهو كذلك أيضاً إن أخذناه على أنه قياس التمثيل فيكون بذلك انتقالاً من جزئي إلى جزئي بحكم الظن بوجود شبه، أو لأننا لمحا شبهاً أو تخيلناه... إلا أن من نقائصه الأخرى قيام المبالغة في طبيعته؛ وكونه أيضاً يخضع لعدد قليل من المبادئ، أو لمبدأ عامٍ وحيدٍ فريد، أو ضاعاً متفرقة أو أفراداً ووقائع وأفكاراً كثيرة متكررة. إن التعميم، بحكم ذلك، قمع للفكر ومنعه من محاوره الأشياء والجزئيات. لتعميم يتعسف: يفرض نظريته العامة الشمالة الجميعة التي بها يأخذ المختلف والمتعدد. لقد رأيناه في معانٍ ثلاثة متداخلة كحركة للفكر في تجريد العيني ووضع المعقول مكان المحسوس، ونزع العناصر والجزئيات باتجاه تكوين التصور والمفهوم، والأشمل، والتعبير رياضياً عن العلائق بين المعقولات.

- 4 -

والتعميم نزعة فكرية واضحة جداً باتجاه توسيع مدى النظرة الفلسفية، ومنذ مجال أحكام أو دراساتٍ متخصصة. نلقى ذلك التعميم المتمدد في النظريات الفلسفية التفسيرية منها، والتفسييري أيضاً، وفي محاولات الأخذ الشمولي الجميعة للعالم والإنسان والتاريخ (للمقارنة: النظرية العضوانية، النظرية المجتمعية عند دوركايم، نظرية العوامل الجغرافية عند راتسيل، والنظرية الجنسانية عند

ومن الأعم إلى الأكثر عمومية. وهكذا فالتعميم، هنا، يحمل اسماً هو الاستقراء Induction إذ إننا نصعد من جزئيات أو من عدد محدّد إلى ما هو أعم، ونستخلص قاعدة عامة من أحكام جزئية. وبذلك نكون قد استنتجنا، أو لَقَطْنَا حُكْماً، لأننا مررنا إلى معرفة أكثر اشتمالاً. وذلك الاستقراء أنواع ليس مجالها هنا. (انظر: ابن سينا، «النجاة»، ص 58).

بالتعميم، هنا، ينتقل الفكر من الوقائع إلى القانون. إننا هنا نقوم بعملية تجريد، ونفهم الطبيعة، وما هو موجود في الذهن، وما هو قائم في الأعيان. بذلك يغتنى الفكر، وتتطور المعرفة، وتقوم الجدلية بين العقلي والطبيعي. إن البحث عن قاعدة، أو قواعد، عامة يعطي للاستقراء أهمية كبيرة في ميدان المعرفة حيث الملاحظة والتجربة واستنتاج صلات متينة عامة...

ت - التعميم دلالة على قياس التمثيل: ثم إن التعميم عملية تنقل إلى فئة ما سبق أن أثبتناه في فئة أخرى؛ لكن هنا يكون قبلاً بعض المتشابهات بين تَبَيَّنَ الفئتين. اننا نتمدد إذ نمرّ من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى مستنتجين قيام شبه بينهما؛ وهذا بعد أن نكون قد لَحَظْنَا فعلاً وجود شبه أكيد بينهما. فبعد أن نتأكد من وجود شبه نتوسع لنقول بوجود شبه مظنون، أو لنحتمل ذلك التشابه. إن التعميم، هنا، هو قياس التمثيل (أأولوجيا في اليونانية ثم في الفرنسية والألمانية وما إليها) إنه، في تسميات أخرى، القياس بالمثل، القياس، قياس النظير، التمثيل، التشبيه - عند أهل البيان - ، قياس الغائب على الشاهد، الاستدلال بالشاهد على الغائب ردّ الغائب إلى الشاهد - في الأصولين - (انظر: القياس، قياس التمثيل).

بيد أن التعميم، بهذا المعنى، يتيح مجالاً للشبهات. فهو هنا قياس ظني، ذو نتائج، محتمة وغير يقينية. لقد انتبه إلى طبيعته تلك الفقهاء، والمتكلمون، الذين أعطوا لذلك الأهمية الكبرى (الغزالي)؛ ولم يكن لابن تيمية الموقف عينه في هذا المجال.

إن كان التعميم هذا ليس مستقرّ النتائج وإنما مُتَقَلِّبُهَا، فلا يعني أنه ليس ذا دورٍ في الخلق، وفي اكتشاف أحكام ومبادئ ونظريات.

- 3 -

التعميم منهج، وحُكْم، ونتيجة. ويخضع، في سيروراته المتداخلة المتكاملة، إلى بعض القواعد: 1 - عزّل المصنفات

- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- ابن سينا، الجدل، الشفاء - المنطق، تحقيق الاهواني، القاهرة، 1965، مقالة 5، فصل 2، في مواضع اثبات الحد وابطال الخاصة.
- ابن سينا، النجاة، نشرة الكردي، القاهرة، ط 2، 1968.
- ابن سينا، النفس، الشفاء - الطبيعيات، تحقيق قناتني وزايد، القاهرة، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، دار صادر، مادة عم، ج 12، 1968.
- أرسطو، المنطق، الترجمة العربية القديمة، تحقيق بدوي، 3 أجزاء، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948، 1952.
- بدوي، عبدالرحمن، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1968.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر كلكتوتا، 1862.
- جيتس، وآخرون، علم النفس التربوي، تقديم وإشراف محمد عبد العزيز القوسي، تر. حافظ وآخرون، ج 2، القاهرة، 1954.
- (عن التعميم في التعلم).
- زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، مكتبة الجامعة العربية، ط 1، 1966.
- فضل الله، مهدي، علم المنطق، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1979.
- فهمي، مصطفى، سيكولوجية التعلم، القاهرة، دار مصر للطباعة، 1953، (عن التعميم في التعلم).
- المنظر، محمد، المنطق، بغداد، 3 أجزاء، 1975.
- Burliord, A., La Pensée conceptuelle, Paris, 1927.
- Burliord, A., Psychologie, Paris, Hachette, 1948.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- Laland, A. Psychologie, Paris, Hachette, 1948.

علي زيعور

إضافة

يجمع ابن تيمية - متابعاً في ذلك غالبية الاصوليين المسلمين - بين قياسي الشمول والتمثيل؛ ذاهباً إلى أن الاختلاف بينهما ينحصر في صور الاستدلال. أما قياس الشمول فهو انتقال الذهن من المعنى المعين إلى المعنى العام المشترك المتناول له ولغيره. وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لا اشتراك الإثنين في معنى واحد مشترك بينهما.

من هنا يتضح الفرق بين قياس ابن تيمية والقياس الكلي لأرسطي. إذ في كلي أرسطو تكون إحدى المقدمتين على الأقل كلية؛ بينما يكون قياس الشمول انتقالاً من خاص إلى عام؛ ثم عودة إلى الجزئي الأول للحكم عليه بذلك الكلي أو

فرويد). هنا نجد أن عاملاً واحداً يؤخذ ككافي وناف، كوحيد وفريد، لتفسير الظاهرة كلها أو الظواهر جميعاً. تعكس تلك الرغبة بالتعميم المقصود والهادف إرادة المفكر بالتمدد والاستطالة، ونرجسية الفلسفة، وإيمان البعض بالجبروتية للفكرة المُعمَّمة.

- 5 -

يدرس علم النفس التعميم مرتبطاً بالتجريد. فمعظم الأفكار المجردة هي في الوقت عينه أفكار عامة. هذا، مع الوعي بوجود تصورات [مفاهيمات Concepts] مفردة، مثل: الله، المادة، العالم. كذلك فإننا نستطيع التجريد (النزع، بحسب مصطلحاتنا الفلسفية القديمة. عند ابن سينا مثلاً) بدون أن نعمم. وأحياناً فإن بعض المفاهيم العامة قد تكون عامة دون أن تكون مجردة. كل ذلك يقتضي القول بأن التعميم والتجريد يستلزم أحدهما الآخر.

ومن جهة أخرى فإن الدراسة النفسانية تميز، في الإدراك، التعميم العفوي من التعميم المنعكس أي المُفكر فيه.

وأثبت التجارب على التعلم (تجارب جُد/ Judd، للمثال) أن التعميم عامل إيجابي في اكتساب المهارات، وفي انتقال أثر التدريب أيضاً. فإذا كان المتعلم على آلة معينة متمتعاً بمعلومات تعميمية، ومدرراً للمبدأ العام والخصائص المشتركة، سهل عليه التعلم على آلة أخرى.

تبقى نقطة أخيرة. إن الأفكار العامة هي الكليات Les Universaux، Universalia، ومن ثم تطرح هنا قضية وجودها. فالمذهب العيني (الاعيانية، الواقعية/ Le Réalisme) يقول إن الأفكار العامة تتطابق مع واقعات أعيان، Réalités قائمة خارجاً عنا، في الطبيعة، في الأعيان. ويرى المذهب التصوري (التصورانية، الأفهمومية/ Conceptualisme) أن الكليات ليست سوى أسماء أو تمثيلات مفردة مرتبطة بأسماء. وهنا نلقى أيضاً المذهب الإسمي (الإسمانية/ Nominalisme) عند بركلي، والمذهب التصوري عند كانط، ومذاهب نفسانية تبحث القضية تلك من وجهة نظر علم النفس بل ومع أخذ العلم بوجود صور تمر لا واعية.

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بمبادئ، 1949.
- ابن تيمية، نقض المنطق، القاهرة، 1951.

إلى موقف نسبي. أما التفاؤل المطلق فهو "نقول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر وحسب وليس جوهر الوجود. ويعبر أحسن تعبير عن هذا الموقف مذهب الرواقين اليونانيين في العناية الإلهية، وكانوا يرون الخير حتى في نشاط الفئران. أما التفاؤل النسبي فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، أو أن الخير سوف يغلب الشر لا محالة في النهاية، أو أنه القول بأن العالم يمكن أن يكون حسناً، أو أنه في طريق التحسن الفعلي. وهكذا فإن المنظار هو الخير أو الشر، والمعيار هو الحاضر والمستقبل، والأغلب على التفاؤل أن ينتظر الخير في المستقبل حتى وإن لم يكن هو الغالب في الحاضر. وينتج عن هذا الموقف الاعتقاد في انتصار العدل على الظلم في ميدان العلاقات الاجتماعية أو البشرية بوجه أعم، والاعتقاد على الأخص أن الحياة شيء حسن في جوهرها، وأنها بالتالي تستحق أن تعاش. لذلك، فإن المتفائل، على عكس المتشائم المنسق، لا يمكن أن يقبل بفكرة الانتحار، لأن غداً أو بعد غد ينتصر الخير. وهذا بالطبع هو موقف التفاؤل النسبي، الذي يقول بانتصار الخير في النهاية، أما التفاؤل المطلق فإنه الذي ينفي وجود الشر بإطلاق، أو ينفي وجوده وجوداً حقيقياً.

أما التفاؤل كاتجاه نفسي، فإنه يعرف على أنه ميل من فرد ما إلى توقُّع حدوث الخير أكثر من توقع حدوث الشر، فإذا حدث هذا الأخير، يتوقع أن ينتهي مع ذلك في حينه وأن يغلبه الخير (وهو ما قد يظهر من قولهم «رب ضارة نافعة»، وما إلى ذلك).

والمتفائل ينظر إلى الأمور في كليتها في العادة وليس في تفاصيلها، وهو يرى أن «الكل» سيتحقق فيه الخير حتى وإن بدا أن الجزئيات لا توحى بذلك. لهذا فإن المتفائل هو في العادة من أصحاب «النفس الطويل»، بينما المتشائم هو من أصحاب «النفس القصير». والمتفائل، لأنه ينتظر الخير ولأنه ينظر إلى الكل وليس إلى الجزء وإلى المحصلة النهائية وليس إلى الخطوات التمهيدية، ذو طبع يميل إلى الحركة وإلى بذل الجهد وإلى الشجاعة، وعلى حين أن المتشائم عادة ما ينزوي في زاوية التفرج والسخرية. فإن المتفائل عادة ما يخرج إلى العمل مظهرًا طبعاً «جاداً» واهتماماً وثقة في حسن الخواتيم. ولهذا فإنه يهتم بالإرادة ويعول عليها، ويقول بالحرية وبإمكان الاختيار، وبأن لا جبر هناك ولا حتمية في ميدان الفعل الإنساني، بل من الممكن دائماً تغيير اتجاه تيار الأحداث.

العام. ويرى ابن تيمية فيما يتصل بقياس التمثيل أن صورية المنطق الأرسطي الضيقة ناجمة عن انحصار قياسه في مقدمتين لا أكثر؛ فيقترح زيادةً غير محدودة في المقدمات للوصول لمعرفة أدق. وعن طريق ذلك يصل ابن تيمية إلى الاستقراء المعروف في المنطق التجريبي.

قدِّمْتُ بهذا كله للوصول إلى نقد ابن تيمية لمفهوم العام العلمي عند أرسطو. فالمناطق يرون أن قياس التمثيل يفيد الظن، بينما يفيد قياس الشمول اليقين. أما ابن تيمية فيرى أنهما سواء في ذلك إذ يتوقف الأمر على مادتيهما. فإذا كانت المادة يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول؛ والعكس بالعكس. إن قياس التمثيل هو أساس قياس الشمول عند ابن تيمية، فإذا كان الحكم التعميمي قفزة في الظلام؛ فإنه ينبغي توضيحها وإضاءة مجالها بقدر الإمكان عن طريق التمثيل المقاس على الاستقراء. إن الذهاب إلى أن الصورية الشديدة للفكرة هي ضمانة اليقيني والعام والكلية ضلال ومكابرة؛ إذ «من أنكر الجزئيات يكون قد أنكر خاصة العقل. ومن أنكر قوتها، واعتبر القياس قوياً بدونها إنما هو مكابر». إن الإمكان الذهني ليس هو الإمكان الخارجي.

رضوان السيد

تَفَاؤُل

Optimisme
Optimism
Optimismus

التفاؤل في اللغة التقليدية من «الفأل»، ويقول «القاموس المحيط»: «الفأل ضد الطيرة... وتفاءل به وتغال، والافتئال افتعال منه، والتفئيل تفعيل، ولا فأل عليك لا خير». أما الاستخدام المعاصر للكلمة فإنه لا يكاد يرتبط مباشرة بمعنى الفأل، وإن احتفظ من هذا المعنى الأخير بمضمونه الجوهرى، ألا وهو انتظار الخير. وهكذا فإن المعنى الأوسع والأعم للتفاؤل في لغتنا اليوم هو «توقع حدوث الخير».

والتفاؤل اتجاه، ولا تعرف حال واحدة لقيام مذهب تفصيلي مخصص في «التفاؤل» وإن كان من الذائع الحديث عن فلسفة لايبنتز الألماني بأنها فلسفة متفائلة. والاتجاه العقلي في التفاؤل إما أن ينتهي إلى موقف تفاؤلي مطلق وإما

(المعرفة تتقدم، والعلم قادر على حل غوامض الكون) أو التكنولوجي (الإنسان قادر على صنع وسائل رفاهيته الحق).

عزت قرني

تفاعل

Interaction – Interattraction
Interaction – Interattraction
Wechselanziehung

يكون البشر في المجتمع في حالة ترابط واعتماد متبادل، وهذا يعني بالضرورة قيام الحياة الاجتماعية على التفاعل والاتصال باعتبارهما أمراً حيوياً للفرد والجماعة. إذ يصعب بل يستحيل تصور استمرار الجماعة الإنسانية بدون اتصال أو تفاعل. فالتناس أو الجماعات ترتبط واحداً بالآخر بأساليب متعددة وأن المجتمع الكلي في واقع الأمر هو شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية.

وغالباً ما يفكر الناس بالعلاقات كما لو كانت علاقات شخصية حيث أن شخصين أو أكثر يكونون في تواصل مع بعضهم بعضاً دائماً. غير أن تحليل الشبكات الواسعة لهذه العلاقات يتطلب استخلاص الكثير من المبادئ المجردة أو المتصورة لما يجري في احتكاك وتفاعل الأفراد في واقع الحياة. ونتيجة لهذا التجريد الهادف لتحديد المبادئ التي يعتمد عليها احتكاك الناس يصبح واضحاً أن ارتباط الناس ببعضهم يجري عن طريق المراكز الاجتماعية Social Statuses التي يشغلونها والأدوار التي يؤديونها وما يصاحب ذلك من تفاعل إجتماعي.

إن الأنماط الرئيسية للعلاقات الاجتماعية تنسم بالاتساق ويغلب عليها الطابع الروتيني التكراري. وقد لاحظ الباحثون الاجتماعيون أن العمليات الوظيفية لتفاعل الجماعة والأفراد يطبع حياة كل جماعة إنسانية تمت دراستها ميدانياً. هذه العمليات كما يبدو من البحوث العلمية تعتبر جوهرية لديمومة وجود المجتمع على أساس أنها تستند إلى القواعد المنسقة والمشروعة التي توجهها وتنظمها.

والعلاقات الاجتماعية الشاملة للمجتمعات البشرية غالباً ما تكون محدودة العدد، وكذلك العمليات الاجتماعية المجسدة للتفاعل الاجتماعي هي الأخرى تختلف من حيث تأكيد

والتفاعل، كالتشاؤم، هو كما أشرنا بطبيعته موقف توقعي، لهذا فهو رؤية للمستقبل. والمتفائل يعتقد بالتحسن والتحسين، ولهذا فإنه يعتقد بالتقدم. ويساير هذا كله اعتقاد بالأمل وبقوة الإنسان لا ضعفه، واتجاه مع الاشتراك الإيجابي في العمل مع الآخرين، وفي الثقة بهم، ومن هنا في محبتهم. ولكن إذا كان المتشائم عادة ما يكون مرهف الحس والانتباه، لأنه يسرع إلى الانتقاد، فإن المتفائل عادة ما يكون مطمئن البال إلى حد سكون الحاسة النقدية في بعض الأحوال. ومن هنا تستخدم كلمة «التفاؤل» أحياناً للدلالة على ما يقرب من «السذاجة» المطمئنة لافتقارها إلى الحس النقدي.

ويمكن القول إن الموقف التفاؤلي يناسب الاتجاه العقلي في الفلسفة والاتجاه اليقيني، بينما قد يناسب الموقف التشاؤمي الاتجاه المادي والاتجاه الشكي. وكما أشرنا من قبل، فإن قمة الانجاء التفاؤلي هي القول بوجود العناية التي ترعى الطبيعة والإنسان، أو القول بأن الطبيعة على الأقل ترعى الإنسان. فهناك عناية من مصدر ما، وهي تسيّر كل شيء بما يحقق انسجام الكل وسعادة الإنسان.

وهذا هو المستوى الكوني للموقف التفاؤلي. ويعبر عنه الفيلسوف الألماني لايبنتز الذي رأى أن العالم بوضعه الحالي هو أحسن العوالم الممكنة وأكثرها نصيباً من التوفيق، أي أنه «قمة» في نوعه، أي الأحسن والأعلى. ويعبر عن مذهبه عادة بالعبارة القائلة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وهو قول قال بمثله الغزالي المتكلم والمتصوف الإسلامي. وكان من رأي ابن سينا أن الشرور ذاتها محمودة بالعرض، فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة، فالخير في النهاية هو الغالب. وكان أفلاطون اليوناني قد رأى أن الخير هو مصدر الوجود ومنبع المعرفة معاً. وقد يأخذ مذهب ما بالتفاؤل والتشاؤم معاً حسب وجهتك التي تنظر إليه منها، فالفلسفة الماركسية مثلاً تفاؤلية من وجهة نظر العمال، وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

وكما هي الحال في التشاؤم، فإن الانجاء التفاؤلي يمكن أن يطبق على ميادين عديدة، منها الميدان الكوني والميدان الأخلاقي، (الخير أقوى من الشر، السعادة ممكنة، اللذة أعظم قدراً من الألم) والميدان الإنساني في عمومياته (الحياة خير، أو أنها أفضل من الموت)، والميدان الحضاري (الإنسان في تقدم، المستقبل أفضل من الماضي) أو العلمي

لا يصل إلى درجة انفراد شخص واحد في العملية مع استثناء الفرد الآخر أو حذفه منها تماماً. ويرجع اعتبار هذه العمليات سلبية إلى كون الأفراد الداخلين فيها يعملون على منع الأفراد الآخرين من بلوغ الأهداف التي يطمحون إلى تحقيقها من وراء ذلك التفاعل. وهي في الواقع عمليات تؤدي إلى تفكك العلاقات بين الأشخاص لأنها تسبب تنافراً في مواقفهم إزاء بعضهم البعض بدلاً من الانسجام في هذه المواقف. ولتوضيح أشكال التفاعل المختلفة تُبين كلاً منها بصورة تفصيلية.

والتعاون، هو أول هذه الأشكال، وهو يعني أن شخصين أو أكثر يعملون سوية في السعي لبلوغ غاية مشتركة. وهو أكثر أشكال التفاعل الاجتماعي ظهوراً في حياة البشر وأكبرها أهمية في دعم العلاقات السائدة بين الأفراد وفي استمرار بقاء الجماعات. والتعاون بالطبع يمثل علاقة متبادلة تنطوي على الأخذ والعطاء أو المصلحة المشتركة وليس على مصلحة طرف دون آخر. ولكنه ليس بالضرورة تكافؤ الجهد المبذول من قبل الأطراف المتفاعلة بصورة كاملة، وإنما يقصد به أن الأشخاص يعملون سوية للوصول إلى غرض موحد كل حسب ظروفه وإمكانياته.

والواقع أن أحد الطرفين المتعاونين قد يحقق قطعاً أوفر من الهدف المطلوب مما يحققه الطرف الآخر. ومع ذلك فالباحثون الاجتماعيون يركزون في دراسة التعاون على العمليات التفاعلية وليس على ثمار هذه العمليات. ويندر أن يلاحظ الناس أثناء تفاعلهم نجاح اتصالاتهم التعاونية في الحياة اليومية لأن النشاط التعاوني البشري يكاد يخترق كل مجالات هذه الحياة. ويفترض الأفراد الأسوياء أن التعاون هو الأساس الطبيعي لأداء الأعمال وتوفير الاحتياجات المادية وتربية الأطفال وإدارة المؤسسات الحكومية وغيرها. وتبرز أهمية التعاون بوضوح عندما تتفكك العلاقات التعاونية في بعض المجالات.

وتتفاوت درجات التعاون، وهو أكثر ظهوراً في الجماعات القروية منه في المدن، وفي الجماعات الأولية منه في الجماعات الثانوية. فالجماعات الأولية (كالأسرة) تشعر تلقائياً بالميل إلى التعاون بينما الجماعات الثانوية (كالشركات التجارية) تحتاج إلى تحفيز لكي يتعاون أفرادها أو موظفوها. وأن درجة التعاون ونوعه في الجماعات التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية والترفيهية يعتمدان على القيم الاجتماعية ونمط النظم الحضارية المسيطرة على السلوك الاجتماعي.

المجتمعات على بعضها دون بعضها الآخر. فالمجتمعات الغربية مثلاً تشدد على المنافسة Competition باعتبارها العملية الاجتماعية المركزية التي تمثل أغلب أنماط التفاعل الاجتماعي الذي تعتمد عليه حياتهم الاجتماعية، بعكس المجتمعات الشرقية غير الأوروبية التي تؤكد على التعاون Cooperation كأهم ركائز التفاعل الاجتماعي. وإلى جانب ذلك فإن كل مجتمع بشري ومن ضمنه مجتمعنا العربي والإسلامي قد أوجد عبر القرون الطويلة من تاريخه أسساً علمية منسقة يستطيع الأفراد، (وهم في واقع التفاعل) أن يحققوا درجات مناسبة من (المواءمة) Accomodation (والتمثيل) Assimilation إزاء بعضهم البعض. ولا يخلو التفاعل من سلبيات أبرزها «الإحباط» أو «الإعاقة» التي قد تطبع احتكاك بعض الأفراد بشكل قد يكون ثنائياً بسبب عرقلة بلوغ الأفراد، الذين يجري بينهم التفاعل، الأهداف التي يبتغونها من ورائه.

ويصنف التفاعل الاجتماعي من خلال العمليات التي تجسده في صنفين رئيسيين. أولهما: يتضمن العمليات التي تجذب الأفراد إلى أهداف مشتركة متكاملة. وثانيهما يتضمن العمليات التي تحوي العوامل السلبية التي تبعد الأفراد عن بعضهم نتيجة للتناقض والصراع الذي ينطوي عليه تفاعلهم. ويطلق على العمليات التفاعلية في الصنف الأول (بالعمليات المتوائمة) Conjunctive Processes. أما الصنف الثاني من العمليات فيسمى (بالعمليات المتنافرة) Disjunctive Processes وهي التي تبعد الأفراد عن بعضهم وتضعف التآزر بينهم. والواقع أن العمليات المتوائمة تعبر عن الفضائل الاجتماعية المجسدة للعدل والحب، بعكس العمليات المتنافرة التي تجسد الرذائل الاجتماعية. وعلى أية حال فمصطلح الفضيلة والرذيلة من زاوية علم الاجتماع لا يعني ميولاً أخلاقية بل يشير إلى أشكال منسقة تتضمن أنماطاً خارجية وذهنية للسلوك. ويمكن تسمية العمليات المتنافرة بالأشكال السلبية للتفاعل بقدر ما تسببه من الظلم والحقد بين الناس، والعمليات المتوائمة بالإيجابية من ناحية أنها تعكس أو تجسد العدل والفهم الإنساني المتبادل.

أما عمليات التفاعل الإيجابية فتتضمن التعاون، والمواءمة والتمثيل، بينما تعني عمليات التفاعل السلبية الصراع والإحباط المتبادل والمنافسة. ومع ذلك فالصنف الأخير يمثل علاقات إجتماعية لأنه يستدعي اشتراك شخصين أو أكثر في تنفيذه، على الرغم من أن اشتراكهما قد لا يكون متكافئاً ولكن ذلك

وتقارب مستويات المعيشة.

وتتعدد صور الصراع في العصر الحديث. فهناك الصراع الأيديولوجي الذي يظهر بين الأجيال المتعاقبة أو الصراع بين الإدارات الصناعية ونقابات العمال وغيرها.

على أن المعنى الاجتماعي الميسولوجي للصراع يتركز على عملية التفاعل الاجتماعي التي تتضمن علاقة إنسانية متبادلة تنسم بسلبية مواقف الأطراف التي تشترك فيها.

ويضاف (الإحباط) كصنف سلبى آخر للتفاعل. فالأفراد المعارضون لبعضهم قد يجسدون مواقفهم هذه إزاء بعضهم بعضاً بشكل يجعل كل واحد منهم غير قادر على تحقيق هدف يسعى إليه كلهم. ويتخذ الإحباط صوراً متعددة منها مثلاً الإبطاء بالعمل لغرض إفشال خطة ما، أو التشهير بسمعة الأفراد أو ذكر الصفات السيئة للناس دون خصالهم الحسنة لإضعاف مركزهم وغير ذلك من ضروب السلوك السلبى الذي يطفى على تفاعل الأفراد مما يعرقل جهودهم من بلوغ غاياتها.

والشكل الخامس للتفاعل هو (المنافسة) أو التنافس. ويعني نمطاً من التفاعل الذي يسهم فيه شخصان أو أكثر لغرض تحقيق الهدف نفسه. وبينما ينصب تفكير الأطراف المتفاعلة في الصراع والإحباط على بعضها البعض كأشخاص أو جماعات في ذاتها، يتركز تفكير الأطراف المتنافسة على الأهداف التي تتنافس لبلوغها. ويغلب على المنافسة الطابع السلمى. وغالباً ما يتنافس الأفراد لتحسين مراكزهم الاجتماعية في مجرى الحراك الاجتماعي مع توفر مبدأ تكافؤ الفرص.

قيس النوري

تفسير

Explication
Explication
Erläuterung

يعطي القاموس (لسان العرب) لكلمة تفسير من الجذر (ف. س. ر) معنى يفيد إظهار المعنى، أو كشف المغطى، وكشف المراد من اللفظ المشكل. وقد قارن القاموس هذه الكلمة مع كلمة تأويل، بل اردف هذه بالأولى. تاريخياً،

والعوامل المؤثرة في التعاون كثيرة ومعقدة ومنها الرغبة الواعية في تحقيق غاية ما، ودافع الولاء إلى الجماعة ومثلها الأخلاقية، والاحتباس من النقد الاجتماعي، والخوف من تهديد الجماعات الخارجية والحاجة إلى الاعتماد المتبادل، وغير ذلك من العوامل، وهي (كما يصفها علماء الإنسان والاجتماع) عوامل التضامن أو التآزر الاجتماعي.

وتعتبر (المواءمة) الشكل الآخر للتفاعل وهي تشير إلى استمرار علاقات العمل بين الأفراد عندما لا يكون هؤلاء على وفاق أو اتفاق مع بعضهم بعضاً. فكثيراً ما تسعى الجماعات أو الفئات المختلفة في المجتمع إلى المواءمة عندما لا تسمح ظروفها بتحقيق التعاون. وفي المجتمعات المعقدة حيث يسهم الفرد في نشاطات جماعات مختلفة قد يجد نفسه متعاوناً مع جماعة ما ومتوائماً مع جماعة غيرها. وفي الجماعات الكبيرة نسبياً قد يظهر المستويان للتفاعل بالنسبة لأعضائها أي الأعضاء المتعاونين والأعضاء المتوائمين. ويمكن تعريف المواءمة بأنها ذلك الصنف من التفاعل الجاري بين الأشخاص والذي يهدف إلى منع أو تقليل أو إزالة الصراع بينهم. وهي إلى جانب ذلك قد تحصل عقب إزالة أو انتهاء الصراع بين الأفراد أو الجماعات. ويمثل التسامح الحد الأدنى للمواءمة بين الأطراف المتفاعلة. وكثيراً ما تنطوي على تنازلات يقدمها كل فرد مقابل التنازلات التي يحصل عليها من الفرد الآخر لضمان استمرار التفاعل الإيجابي بينهما.

والصنف الثالث للتفاعل يعرف (بالتمثيل) Assimilation وينطوي على قبول الجماعات أو الأفراد لأنماط سلوك بعضها بعضاً. وتكون الصلة في هذا النوع من التفاعل غير متوازنة بل تكون فيها الأرجحية لطرف على الآخر رغم أنها علاقة ثنائية قائمة على التأثير المتبادل. وتنطبق هذه العلاقة على أقطاب المجتمعات الغربية بسبب ظروف الصهر الحضاري والاجتماعي والتمييز العنصري حيث يجري التفاعل لصالح الأكثرية البيضاء. وتظهر علاقات التمثيل عموماً في المجتمعات ذات الثقافات المختلفة حيث تبادل الجماعات الثقافية المتعددة التأثير وتمثل أنماطاً حضارية وثقافية نتيجة تأثير الجماعات الأخرى التي تتفاعل معها.

ويسمى الصنف الرابع للتفاعل (بالصراع) Conflict ويتضمن التفاعل المتبادل الذي يحاول كل طرف فيه إزالة الطرف الآخر أو القضاء عليه. وأبسط أشكاله الصراع الجسدي أو النزاع المسلح. ويندر الصراع في الجماعة الريفية بين الأعضاء بحكم الروابط القرابية والجوار وتمائل العرف

مزيج مكون من تراب وماء وهواء أي من عناصر لا بد منها لإثبات وجود الجهاد لإقامة الحياة في الموجودات أو الكائنات الحية. ظل القول بالعناصر الأربعة - كأساس لتفسير الكون - سائداً لفترة طويلة مع اختلاف في اعتبار هذا العنصر أو ذاك. وهكذا جعل أنكسيمان من الهواء، باعتبار لا نهائيته وإحاطته للكون والكائنات، عنصراً أولاً. أما هيراقليط فقد جعل من النار عنصراً أول رغم أنه لم يعرض لنا بوضوح كيفية هذه النشأة.

إلى جانب هذه التفسيرات الطبيعية - المادية المظهر - نشأت تفسيرات أخرى تخضت ما هو مادي - طبيعي محسوس - فالمادة لا تكفي نفسها ولا بد من إضافة عنصر آخر إليها. وهكذا اعتبرت الفلسفة الفيثاغورية أن في الكون نفساً أو نفوساً تضيء عليه الانسجام والتكامل. كذلك اعتقد بعض الفلاسفة بوجود قوة أو إرادة أقوى توحد بين العناصر الطبيعية. وهذه قد تكون قوة الكلمة «Logos» أو قوة الأمر الإلهي أو الإرادة الإلهية أو النفس الكلية أو غير ذلك من قوى روحية. ولم يشذ الفلاسفة اليونان الكبار - أفلاطون وأرسطو - عن هذه القاعدة. فظل الوجود بنظر أفلاطون عبارة عن كل يتألف من المواد الأربعة المتناهية يضاف إليها عناصر لامتناهية، وهذه عبارة عن نسب رياضية وموسيقية تضيء على الموجودات الانسجام والتناسق. كذلك اعتبر أرسطو المادة الأولى - الهولي أصلاً للوجود. وهذه لا تخرج عن العناصر الأربعة التي ذكرها الفلاسفة الطبيعيون. إلى هذه المادة يضاف الشكل. وإلا ظلت المادة مادة مجردة وذلك تبعاً لشروط أو لأسباب وعلل حددها أرسطو بأربعة: العلة الصورية والمادية والفاعلة والغائية. إلى جانب هذا التفسير الفلسفي لنشأة الكون والموجودات، تجدر الإشارة إلى التفسيرات الدينية التي تقول بخلق الله للعالم من عدم أو من مادة معينة.

إلا أن لكلمة تفسير معنى دينياً آخر غير مترابط بالعالم أو بنشأته، بل بالكتب الدينية، السماوية خاصة. كلمة تفسير توازي هنا في اللغة الأجنبية Exegese والتفسير في هذه الحالة يعني شرح هذه الكتب، تبسيطها أو تأويلها، وفك رموزها بحيث تصبح في متناول الأفهام. إلى جانب ذلك يهدف هذا النمط من التفسير إلى استنباط الأحكام والتشريعات من الكتب الدينية. في هذا الإطار تجدر الإشارة إلى محاولة فيلون تفسير التوراة على ضوء الفكر الفلسفي اليوناني أو الهلنسي الذي كان سائداً في مدرسة الاسكندرية حيث نشأ ووضع فلسفته.

ارتبطت كلمة تفسير أول الأمر بالشرح الذي أعطي لمؤلفات علمية أو فلسفية متعددة كالشروحات المتعددة لكتب أرسطو أو سواه. وقد حملت هذه المؤلفات عنواناً شبه موحد هو «تفسير...». ولعل كتاب الرازي «تفسير التفسير» من أكثر هذه الكتب دلالة؛ وهو شرح لكتاب «فلوخرس» في شرحه لكتاب «طيمائوس» لأفلاطون.

بمعناها الفلسفي، ترتبط كلمة تفسير بالجهد الذي نشأ بنشأة الفلسفة، والذي ارتبط غالب الأحيان بالمحاولات التي أعطيت لتفسير الكون أو الوجود من حيث النشأة والتكوين ولموقع الإنسان فيه. وبالتالي يمكن اعتبار معظم إنتاج الفلاسفة الأوائل - الإغريق خاصة - عملاً يصب في الاتجاه نفسه - تفسير الوجود - بل حتى الفكر غير الفلسفي - الخرافي أو الأسطوري - لا يخلو من محاولة التفسير هذه. فموقف الإنسان إزاء الموجودات، موقف الدهشة كما يقول أفلاطون، لا بد وأن يقوده للبحث عن سر هذه الدهشة وبالتالي عن سر الوجود. وهو سر لا ينكشف إلا بالبحث عن مصدر الوجود وتكوينه ونشأته، أي تفسيره. والتفسير هنا يوازي الكلمة الأجنبية Explication.

امتازت التفسيرات الأولى التي أعطيت للوجود بميزات بارزة. والسمة الأولى التي غلبت على تفسيراتهم كانت السمة المادية. فالوجود الذي صادفهم وجود مادي ولا بد أن يرقى في أصله إلى عنصر مادي بسيط يمكن أن يكون أصلاً لسائر المواد أو لسائر الأجسام المركبة سواء ما كان منها جماداً أو نباتاً أو حيواناً. من هنا تعددت التفسيرات وتنوعت النظريات في تفسير نشأة الكون؛ فظهر القول بوجود عنصر أو أكثر، حددت غالباً بأربعة - الماء - الهواء - التراب - النار كأصل للوجود والموجودات. وقد اكتسبت هذه الفلسفة اسماً اشتهرت به، فعرفت بالفلسفة الطبيعية. والعنصر الطبيعي هذا عنصر حسي عيني. إنه مادة أولى Prima materia، تشكل مبدأ كل الظواهر الأخرى. فقد نسب لطاليس الذي يقال إنه كان أول المتفلسفين الأغريق، قوله باعتبار الماء أصلاً أو مصدراً للأشياء الأخرى؛ أي أصلاً للوجود. وذلك انطلاقاً من ملاحظته أن جلّ الموجودات الحية إنما تنغذى من الرطوبة؛ أي مما يكون الماء أساساً فيه.

كذلك قدم انكسمنديس تلميذ طاليس، تفسيراً مادياً للوجود، رغم انتقاده لأسأذه في اعتبار الماء أساساً للوجود وتقديمه لحالات أو لكيافيات كحالة الرطوبة أو الجمودة على ما يسبب هذه الحالة. إلا أن الوجود عنده قد ظل عبارة عن

اللغة، الاطلاع الشامل على الأدب العربي - الشعري منه خاصة، والإلمام بأيام العرب وما إلى ذلك من أمور تاريخية أخرى. هذه كانت على العموم صفات المفسرين الكبار الأول ومنهم عبد الله بن عباس (ت 68/67) أحد أوائل المفسرين بل أهمهم من الناحيتين التاريخية والعلمية. فقد أوجد مدرسة في التفسير كان من طلابها سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، وقد اصطبغت هذه المدرسة ببصغة لغوية و *Philologique* واضحة. وكان ابن عباس يشرح العبارة ويعطي عليها الشواهد الشعرية أو التاريخية إثباتاً للمعنى الذي يريد؛ مستنداً إلى ثقافة أدبية وتاريخية واسعة. وقد قام الاهتمام اللغوي في الفترة الأولى وعلى امتداد العصر الأموي تقريباً إلى البحث في الكلمات الغريبة أو المشكلة مما أدى إلى ظهور عدد من التفسيرات حملت عناوين مثل « تفسير غريب القرآن » أو الغريب في القرآن أو ما شابه.

أما في العصر العباسي، وبعد فئوج بعض العلوم الدينية كالحدّث والفقه، فقد ازداد الاهتمام بتفسير المعاني. وقد كتب التفسير في قسم منه بالطريقة التي كتب بها الحديث، أي التعامل مع النص شرحاً وإظهاراً لما يحتمل من معنى، ومع الإسناد، وذلك بربط تفسير الآية على العموم بالصحابة أو بالنبي مباشرة وذلك بإسناد متصل. بل إن بعض علماء الحديث قد ألفوا في التفسير كالبخاري مثلاً. في هذا الإطار، يعتبر تفسير الطبري (ت 310/922) المعروف بـ « جامع البيان في تفسير القرآن » من أكبر أعمال هذه الفترة وأبعدها أثراً. وقد اعتمد الطبري على روايات وأحاديث متعددة، بل لقد اعتمد التفسير الأولي التي تعتبر في حكم المفقودة اليوم، ولا يمكن إعادة ترتيبها أو تركيبها إلا من خلال نصوص الطبري.

لم ينته التفسير مع عصر معين بل ظل مستمراً في كل العصور حتى أن بعض مفكري عصر النهضة مع نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين قد أولوا التفسير جزءاً من عنايتهم. في ذلك نشير إلى ما قدم الشيخ محمد عبده ثم الشيخ رشيد رضا. كذلك تجدر الإشارة إلى التفاسير التي كتبت لإظهار فكرة معينة أو إثبات نزعة فكرية مميزة. ويغلب على هذه التفاسير طابع المدرسة الكلامية أو المذهبية التي تنسب إليها. في هذا الباب نشير إلى التفاسير التي وضعها بعض رجال المعتزلة أو المتصوفة خاصة الشيعة أحياناً.

على كل من الصعب فهم التوراة دون اللجوء إلى وضع تفسير لاهوتي لها. إلا أن الأهم في التفسير التوراتي كان توضيح العلاقة بين ما هو تاريخي وبين ما هو مقدس أو ديني. ذلك لترابط المادتين معاً. فأنبياء اليهود هم أيضاً من السياسيين أو القادة أو رؤساء قبائل.

كذلك استمر هذا المنهج في التفسير المسيحي خاصة لدى آباء الكنيسة الأولى. بعد ذلك غلب التفسير العلمي والتفسير اللغوي على التفسيرات التاريخية وعلى ضرورة الربط بين الحدث التاريخي والنص. فاعتبرت الإشارة إلى الحدث عبرة يجب الاستفادة منها لا النظر إليها بما هي عليه. كذلك تغلبت النزعة اللاهوتية واستخراج الأحكام الإيمانية وما يتعلق منها بصلب العقيدة على ما عدا ذلك من أمور، بعد أن امتزج التفسير المسيحي الأول بأموور عرفانية كانت أقرب إلى التنجيم والنبوءة منها إلى استخراج ما هو فعلي في الكتابات المسيحية. في القرون الوسطى ازدادت النزعة اللاهوتية في التفسير عمقاً، كما ظهرت بعض التفسيرات المتأثرة بنزعة أرسطية واضحة. إذ راحت تفسر الكتابات الدينية (أجزاء من التوراة، والأنجيل، والكتابات الرسولية الأخرى) على ضوء العلل الأربع التي أوضحها أرسطو في فلسفته. كما ظهرت في القرون الوسطى بعض التفسيرات التي وضعت لتكون في خدمة الوعاظ والمبشرين. وقد امتازت هذه التفسيرات بنزعة خطابية واضحة. حالياً يتولى المجمع المقدس، التابع للكرسي الرسولي في الفاتيكان أمور التفسير.

التفسير في الإسلام مادة قائمة بذاتها. فقد ارتبطت الكلمة بسبل من الشروحات التي تناولت القرآن الكريم ومن جوانب شتى، لغوية، فقهية وتشريعية. وصار التفسير علماً قائماً بذاته، هو « علم القرآن والتفسير » أحد أقسام العلوم التقليدية التي كان الدين الإسلامي مصدرها أو الباعث عليها. وقد حظي التفسير وما يزال بعناية فائقة وما زال إلى الآن مادة دينية تدرّس في الجامعات والمعاهد والمدارس، لا سيما الدينية منها.

يتناول التفسير عادة شرح سور القرآن الكريم، آية آية، بل كلمة كلمة، موضحاً الكلام لغوياً، مظهرًا الحكمة الدينية التي ينطوي عليها النص، مشيراً إلى بعدها التاريخي أو إلى سبب التنزيل معتمداً بذلك على علم آخر رديف هو علم أسباب النزول، أي فهم الأسباب والأزمان التي نزلت من أجلها، أو فيها السور والآيات القرآنية. يعتمد المفسر في ذلك عادة على ثقافة عالية تتضمن معرفة الأديان السابقة، التعمق والتبحر في

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب.
- ابن النديم، فهرست ابن النديم، بيروت، خباط، 1966.
- دائرة المعارف الإسلامية، مادة تفسير.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Fries, H., Handbuch Theologisches Grundbegriffe, München, 1963.
- Galling, K., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1961.
- Goldziher, I., Die Richtungen Des Islamischen Koranans legug, Leiden, Brill, 1952.
- Schwally, Nöldeke, Zur Geschichte des Koran, 1961.
- Segin, F., Geschichte des Arabischen Schriftentums, Band I, Leiden, Brill, 1967.
- Wah., J., Traité de Métaphysique, Paris, 1968.

جورج كتورة

مصادر ومراجع

- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير.
- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
- أحمد، عاطف، نقد الفهم المعاصر للقرآن.
- آدمز، تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر.
- تسهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلامي.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون.
- الزمخشري، الكشاف.
- عبده، محمد، تفسير المنار.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.

رضوان السيد

إضافة

1) إذا كانت النزعة اللغوية، فالحديثية قد غلبت في مراحل التفسير الأولى، فإن القرنين الثاني والثالث للهجرة لم يخلوا من تفاسير ذات طابع فقهي. هذا وإن تكن كتب التفسير التي تستكشف الأحكام لم تسمَ تفسيراً غالباً بل كتب أحكام؛ من مثل أحكام القرآن للجصاص وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي. وأشهر كتب هذا النوع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

2) بيد أن الاختلافات الأساسية في مناهج التفسير لم تتأت من اختلاف الإهتمام، بل من المذهب الفكري الذي يتبعه المفسر، والذي كان غالباً الدافع لتأليفه في التفسير في القرون الخمسة الأولى للإسلام. وقد ذكر ابن تيمية مبيين رئيسيين لاختلاف المفسرين؛ أولهما شكلي وثانيهما فكري. ثم ذكر أن أحسن طرق التفسير؛ تفسير القرآن بالقرآن، ثم القرآن بالسنة، ثم القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

3) وأدان تفسير القرآن بالرأي (أو المذهب الفكري) مورداً الزمخشري صاحب «الكشاف» مثلاً لذلك.

أما مفسر العصر الحديث، وأولهم محمد عبده وطلطاي وجوهري، فقد كتبوا في التفسير بدوافع تجديدية. إذ رأى هذان كما رأى محمد فريد وجدي أن النهج الأقصر للتحديد في الإسلام يمر عبر تجاوز النهجين النقلي والفقهي (إشكالية الإسناد وإشكالية الحلال والحرام) لصالح نهج تأويلي يعتمد مستجدات العصر أساساً لفهم عصري للقرآن.

تَفْهَم

Compréhension

Comprehension

Comprehension – Inhalt

وضعت الفلسفة منذ نشأتها هدفاً لم يتغير، هو فهم العالم أو الكون. والذي تغير على الدوام هو الطريقة التي يتم بها هذا الفهم. فالعالم عبارة عن مجموع الموجودات التي فيه. وهو إلى ذلك هذا الكل الذي يحويها. فلا التجريد الذي يرقى من الجزء إلى الكل يحيط بالعالم دون التوقف عند تفاصيله، ولا يحيط البناء النظري الذي يفترض العالم ككل منذ بدايته بالتفاصيل دون أن يعتبرها أجزاء هذا الكل أو مقوماته. أضف إلى ذلك أن كل معرفة تفترض أساساً قطيعة بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يجب أن يعرف، ناهيك عن افتراضها فصل الشيء المعروف، بل عزله، عن سائر الأشياء المحيطة به. إزاء ذلك تطرح قضية فهم العالم بطريق لا يوحى بهذا الفصل القسري. فعلى الفكر الفلسفي، كما يقول ياسبرز Jaspers أن يتعدى إطار النظرية «ليصبح ممارسة من نوع فريد».

تقوم هذه الممارسة على تفهم العالم، أو موضوع الفلسفة على العموم بنوع من التأمل الذي يدفع الذات العارفة إلى الإحاطة بموضوعها من الداخل. فالفهم أو التفهم يعني «معرفة

تَقْدُم

Progrès
Progress
Fortschritt

واضح من الكلمة ذاتها أنها مرتبطة بالسير وبحركة القدم إلى أمام، ولهذا فإن المعنى الأساسي للتقدم هو الانتقال إلى أمام، ففي المعنى إذن عنصران أساسيان: الحركة ومعيار أو قيمة عن طريقهما يتحدد إتجاه الحركة إن كان إلى الأمام أم لا. و«الأمام» يعني هنا الأحسن أو الأفضل أو الأكمل؛ فمفهوم التقدم مفهوم نسبي أو إضافي، لأنه لا تقدم إلا بإزاء حالة معينة كأنها خط الإبتداء وإلا إذا كان هناك ما يقابله من الناحية الأخرى، في الذهن أو في الواقع، أي «التأخر». وتستخدم الكلمة في ميدان الانسانيات وحسب، لأنها تفترض كما أشرنا وجود قيمة أو معيار للحكم بالتقدم (أو بالتأخر). وعلى هذا فإن المفهوم يفترض عناصر أساسية هي: وجود ذات تحكم على موضوع، وجود هذا الموضوع في حركة، وأن هذه الحركة تحدث تغييراً، وأن هذا التغير هو انتقال إلى الأمام، أي إلى الأحسن، أي الاقتراب أكثر وأكثر من غاية أو نموذج، هما اللذان يقومان بدور القيمة والمعيار. هذا هو المعنى المعتاد، وهو يفترض كما نرى وجود الأدنى والأعلى والنقص والكمال وحركة التحول التحسني، وهو المعنى الذي يتخذ شكلاً مذهبياً في تعبير «التقدمة». ومع ذلك فإن كلمة «تقدم» أحياناً ما تستخدم استخداماً محايداً ببعض الشيء للدلالة على التطور وحسب، حتى وإن كان سيئاً، فيقال: «تقدم المرض» و«تقدم السن» و«تقدم الأسلحة الفتاكة» وغير ذلك، كما يقال في ميادين أخرى: «التقدم الأخلاقي للطفل» و«تقدم المريد المتصوف على الطريق»، إلخ.

ومفهوم «التقدم» على صلة وثيقة بمفهوم «القديم والحديث»؛ فالتقدم هو تجاوز القديم، بحيث تصبح الحداثة تعبيراً عن التقدم، والقديمة تعبيراً عن التأخر، وهذا هو الموقف الساذج في العادة، وهو ما استخدمه خبراء الإعلان الرأسمالي في قرن «الحديث» في الصناعة بالتقدم على الفور، حتى ولو كان الأحدث أقل دقة وقوة من «الأقدم». كذلك فإن الموقف الساذج يخلط بين القول بالتقدم والقول بالتغير من أجل التغير، وهنا يفقد «التقدم» عنصرين هامين من

الشيء بالقلب» (لسان العرب)، وبذلك قد تزول القطيعة بين الذات والموضوع. إذ يعاش الموضوع وكأنه جزء من تجربة الذات التي تتفهمه. وفي هذا الإطار يردد ياسبرز أنه استقى فكرة المعرفة - أو التفهم - على هذا النمط من «تاسوعات أفلوطين» وبذلك - كما يتابع - يمكن فهم كل تأمل صوفي، حيث يتم التوجه بشكل عفوي نحو ما هو أساسي في المعرفة موضوعاً وطريقة.

إضافة إلى ذلك وضع ياسبرز - الذي يعود إليه التكلم عن التفهم - جملة من القواعد أو التصورات تساعد على فهم الفلسفة إن بالنسبة لموضوعها، أو لطريقتها. من هذه اعتبار موضوع الفلسفة من حيث شموليته. فالفلسفة إمام بالكل لا بالجزئيات. يجب التوصل لمعرفة هذا الكل الحاوي للموجودات L'englobant. أما فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، فياسبرز قد نظر إليه نظرة كلية رغم ما توجي به الفلسفات من مميزات أو خصوصيات ترتبط بهذا العصر أو ذلك. فعلى الفلسفة، أي تفهم الذات للموضوع، أن تكون تجربة حياتية كالشعر أو الفن عامة. على أن تفهم هذه التجربة من داخل وبتسلسلها عبر الأزمان والمساحات. وإلا صارت حفظاً لنظريات لا تعني شيئاً.

إلا أنه علينا أن لا نقرن كلمة تفهم مع كلمة حدس، رغم ما بين معنى الكلمتين من مشابهة. فالحدس إمام الذات بالموضوع بشكل عفوي مفاجيء غير قابل للتكرار لا من الفرد الذي تم له الحدس ولا من الذي روي له الحدس، أو أخذ علماً به. إنه عبارة عن لحظة تنكشف فيها الحقائق. أما التفهم فهو تأمل طويل، إنه طريقة قائمة بذاتها، تأمل لا يتوقف عند لحظة ولا ينتهي بها. إنه إحاطة الذات بموضوعها إحاطة توجي بأن الموضوع قد صار جزءاً من الذات بفعل معاشة مستديمة وتأمل واع.

مصادر ومراجع

- Jaspers, Karl, Bilan et perspectives, Paris, 1956.
- Jaspers, Karl, Introduction à la philosophie, Paris, 1965.
- Wahl, Jean, L'expérience métaphysique, Paris, 1965.

جورج كتوره

عناصره القوية، ألا وهما: غائية الكمال من جهة ووجود معنى للتقدم، أي مضمون إيجابي له من جهة أخرى. ويثير هذا مشكلة هامة: إذا كان التقدم حركة إلى الأمام، فهل هذه الحركة لا نهائية؟ أم أن هناك حداً أخيراً تقف عنده؟ والحق أن القول بالتقدم هو من خاصية فلسفة توافق على الحركة وتقبلها كقيمة إيجابية، كما أنه من خاصية الفلسفة التي ترفض وجود اليقين المطلوب في المعرفة أو الوجود الكامل في التجربة الانسانية، بعبارة أخرى، فإن القول بالتقدم هو من شأن الفلسفة التي تقول بأن العالم ناقص. وتقدم فلسفة اليوناني أفلاطون نموذجاً لفلسفة لا تقبل مفهوم التقدم، لأنها ترفض التغير أساساً، وهكذا فإن « المدينة الفاضلة » ينبغي أن تبقى إلى الأبد كما صورتها يد مؤسسها، لأنها هي ذاتها تجسد لأقصى كمال ممكن للانسان، أي الصورة الانسانية لعالم المثل الكاملة الدائمة الثابتة. ويبدو أنه يمكن القول إن الديانات السامية تعتبر أن التطورات التي حدثت على الانسان ليست تقدماً، بل هي تأخر بالنسبة إلى حال السعادة الكاملة التي عاشها « آدم » و« حواء ».

ومن السهل إدراك أن كل حضارة خبرت مفهوم التقدم، ولكن الحضارة الوحيدة التي وافقت عليه في حماس وأخذته شعاراً لها في كل شيء، على وجه التقريب هي الحضارة الغربية. وليس من الدقيق القول بأن هذا المفهوم انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في تلك الحضارة، لأن عصر نشأتها المسمى بعصر « النهضة الأوروبية » إنما هو الذي أحس بفكرة التقدم بل وعاناه وعانى في إنجابها. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية هي الممثلة للكون والثبات، بينما كانت حركة الحضارة الجديدة راغبة في قلب معايير الحضارة المسيحية الأوروبية رأساً على عقب بل ونبذها بقدر ما أمكنها ذلك، فظهرت سلطة الكنيسة على أنها السلطة « الرجعية »، أي التي تريد الحفاظ على مواقف التراث، بينما كانت السلطات الجديدة تريد التغير والتحسين (من وجهة نظرها). وقد دار صراع عنيف حول فكرة إمكان التقدم في المعرفة، وقد رفضت الكنيسة هذا وأيده العلماء الجدد رافضين لسلطة الماضي الممثلة في الفلسفة الأرسطية بعد تعديلها وتقنينها مسيحياً. وقد أصبح تغير العلم أو « تقدمه » هو المحور الرئيسي لفكرة التقدم من بعد، لأنه هو الذي سمح بتقدم « العقل » بصفة عامة، وهو الذي جعل ممكناً تقدم الصناعة ثم تقدم « التكنولوجيا » ثم التقدم « الاجتماعي » المتمثل في ازدياد قيمة الفرد وازدياد مساهمته في نظام الحكم (وهذان

هما معيارا التقدم الاجتماعي في التيار الرئيسي للحضارة الغربية). وبعد ازدياد مظاهر التغير السياسي والاجتماعي والتكنولوجي في القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، أصبح شغل فلاسفتهم الشاغل هو: هل التقدم ضرورة حتمية؟ وهل يمكن للإنسان أن يوقف حركة التقدم؟ والإجابة العامة عند مختلف تيارات الحضارة الغربية عن هذا السؤال الأخير، هي أن لا. ولكن حدث في القرن العشرين الميلادي في تلك الحضارة تحول خطير في وضع المسألة: أما أن التقدم، أو التغير، متصل ومستمر، فذلك موافق عليه، ولكن هل هو دائماً إلى الأحسن بالفعل؟ وهكذا، ونتيجة للحدث المروع المتمثل في الحرب الكبرى الأولى في الغرب 1914 - 1918، التي كانت هي ذاتها نتيجة حتمية « للتقدم » الصناعي والتكنولوجي والتجاري والاستعماري، أصبح مفكرو الغرب يميزون بين نوعين من التقدم: التقدم المادي والتقدم المعنوي (أو الأخلاقي أو الروحي، بحسب اختلاف الاصطلاح)، والرأي السائد في الغرب اليوم أن هناك تقدماً مادياً هائلاً، ولكن لا يقابله، ولا يوازيه، تقدم معنوي. وهكذا صار الحديث يدور حول « شرور التقدم »، ولعل أزمة علماء القنبلة الذرية أظهر مثال على ذلك، حيث أثاروا السؤال الخطير: هل تقدم العلم يؤدي بالضرورة إلى سعادة الانسان؟ أي: هل هو يحقق بالفعل قيمة ويقرب الانسان من الكمال؟ وفي كلمات « تجارية » أصبحت سائدة في الغرب اليوم: ما هو ثمن التقدم؟ (ونلاحظ سريعاً هنا أن تقدم تكنولوجيا الإعلام مثلاً أصبح بذاته خطراً على قيمة الشخص الانساني واستقلاله وخطراً على مساهمته الفعلية في نظام الحكم، وهما المعياران المشار إليهما فيما سبق على أنهما معيارا التقدم الاجتماعي في الغرب).

لقد حاولنا في هذه السطور إثارة تساؤلات ومشكلات في المحل الأول، لأن علينا، ليس أن نأخذ موقف الغرب في سذاجة وكأن الغرب هو منبع الفكر والفلسفة، وهو الخطأ الشائع القاتل، بل أن نحدد موقفاً لنا واضعين كل فلسفات الحضارات الأخرى جانباً، وناظرين بأنفسنا لأنفسنا إلى الوجود مباشرة.

عزت قرني

العصاب واختلال الذهن في الحالات القاسية. وأظهر كيف أن الكبت هو عملية تكامل فاشلة في حياة الانسان. أما التصعيد « وهو في نظر فرويد أكثر إيجابية في الحياة من الكبت، فيمكن اعتباره أيضاً عائناً عن التكامل الصحيح، حيث يرافقه تفكيك يقوم ما بين النزعات الجنسية وموضوعها. ونلاحظ أن التكامل السليم، حتى ولو سبقه تصعيد قوي، يبقى من بنية مختلفة في الايجابية. إنه سيطرة واعية من قِبل قطاع النفس الأسمى على القطاع الشهواني، ذلك لأن النزعات الدنيا لا تجد تلقائياً منفذاً متسامياً، ولكنها تبقى قابلة لهيمنة القوى السامية، فتتظم وتوحد من فوق وتصير مشاركة فعلاً في نبل الأفعال. فالشخص الانساني هو تكامل كل ما يكون الانسان، ويتم ذلك تدريجياً، على مراحل.

يمكن تركيز المرحلة الأولى في دائرة الانسان الداخلية، بمثابة قبول داخلي للذات. فيرتضي الانسان بمجموعة العناصر والطاقات والعيوب والتحديات التي يكتشفها في أعماقه ويختبرها ملازمة له. ولا يعني القبول هنا استسلاماً ورضوخاً لواقع الشخصية الداخلية كأمر نهائي حاصل، بل إذعاناً من قبل الانسان لأن يكون ذاته وحياته وشخصيته انطلاقاً من المعطيات المكتشفة وكما يجدها فيه. إن كثيراً من الاضطرابات النفسية تنشأ عن كون الانسان على خصام داخلي مع «معطيات» شخصيته، قد يكون حاضراً للوعي أو غائباً عنه. يشاء الانسان أن يكون غير ما هو عليه بالفعل، ويتخلى عن تكوين شيء إيجابي بما يملك من قدرات، فيفقد من ثم طاقات كثيرة في انقلاب داخلي ضد ذاته، واستطراداً ضد المجتمع وضد القدر.

تحصل مرحلة التكامل الثانية في قطاع مجتمعية الشخص الانساني. فتبتني الانسان مجموعة الأشكال والإمكانات المقدمة تارة والمفروضة تارة أخرى من قِبل المحيط الثقافي حيث يعيش. ويلاحظ أن كثيرين هم الذين يغذون ضمناً موقف معارضة سلبية وعدم اتفاق تجاه مختلف الصيغ الاجتماعية المحيطة بهم. فينتج من ثم انفلاق خانق في شخصيتهم، وهيجان عقيم وهذام يستنفد كل ما عندهم من طاقات. أما المجتمع، في كل أشكاله ومؤسساته، فيبدو لهم وكأنه قوة عدوة تحول دون بروز ما عندهم من شخصية.

أما المرحلة الثالثة، فيبدأ فيها الانسان على تقليص التناقضات ما بين الدائرة الداخلية الحميمة وبنيات الشخصية الاجتماعية. في هذه المرحلة يحصل الاندماج في الأنا - الاجتماعي، حيث لا يكون القطاع الداخلي خاضعاً لكبت

تكامُل

Intégration

Integration

Integrieren – Integration

في الكائن الحي تشير لفظة « تكامل » إلى الارتباط المتناسق بين مختلف الوظائف الفيزيولوجية. فالجسد العضوي مركب من أعضاء متنوعة، تعود إلى كل منها وظيفة خاصة تقتضي، في الممارسة، المشاركة المتبادلة بين الأعضاء، وتعمل كلها مجتمعة لصالح الجسد الحي بأجمعه. وليس التكامل وضعاً تركيبياً جامداً، بل هو حالة دائمة النشاط تستدعي أفعالاً متناوبة مصوبة نحو هدف واحد هو صيانة وحدة الكائن الحي أولاً، ثم الاسهام في إنمائه من مختلف جوانبه.

في الانسان يتبدى التكامل في النشاط المنتق لمختلف الطاقات انطلاقاً من النباتية إلى الشعورية وانتهاء إلى العقلية والروحية التي تنفتح بدورها على وجود اجتماعي، وبالتالي إلى تكامل يحصل بين الأشخاص. ويمكن أن نتجاوز الأفراد إلى المجتمعات حيث يظهر التكامل في كل عملية ينتج عنها درجة أعلى من الاتحاد والاندماج بين فرق أو مجتمعات، أو حتى بين دول كاملة الاستقلال. فإن النشاط الانساني المنجى نحو هدف محدد من قبل العقل ومقصود من الارادة يعمل مبدئياً على التكامل في الانسان. وليكون أداة تكامل إيجابية لا يجوز أن ينحصر في القطاع العقلي أو الروحي دون سواه، بل يحتاج إلى تجنيد النزعات الحسية الشهوانية وضبطها لخدمة الوجود الانساني المركب في تدياته المختلفة. فامتداد سيطرة النشاط الانساني على القطاع الشعورى يزيد في مدى تحرك الارادة وقوة اندفاعها. ذلك لأن اندماج الشهوة مع النشاط يزيده كمالاً وفعالية. ونلاحظ أن التكامل الانساني السليم يتبدى بشكل خاص في مشاركة البادرة الارادية مع كل الطاقات الانسانية المؤهلة، بفعل الوحدة الانسانية، للمشاركة مع الحرية. علماً بأن الوجود الانساني المركب يبقى مهدداً بالتضعف الذي قد ينشأ عن الصراع ما بين النزعة الحسية ونشاط العقل والإرادة.

أبرز علم النفس التحليلي بشكل خاص الأمراض المتأنية عن الانفصال داخل الانسان وعن فقدان التكامل، مثل

2 - لا بد ، ومنذ البداية ، من التفريق بين التلفيقية ، والتوفيقية ، والانتقائية أو التخيرية . إن الانتقائية Eclectisme ؛ في نظر مؤيديها ، أرفع مستوى من التلفيقية ؛ وترفض المنهج التلفيقي أي حيث التجميع المتكلف بين أطروحات ذات مصادر متباينة ، وفرض المصالحة المصطنعة ، والتوفيق ، والتقريب الهش بين عناصر متنافرة أو غير واضحة . ولا توضح التلفيقية ، بوعي ولغاية ، الأفكار المكوّمة ، إذ تبقى غير دقيقة حتى تستطيع إقامة التوفيق والجمع فيما بينها . والحقيقة أن الاختلاف بين النزعتين هو في الحدة لا في الأساس ، أو في الدرجة لا في النوع .

3 - الانتقائية طريقة تَقْمَشْ ؛ ثم تترك وتَأْخُذْ ، تجمع وتطرح ، تُحَلِّي وتخلي ، بقصد تقديم نظر جديد ، أو مذهب فكري ينتمي لنفسه فقط . وهذا المنهج يأخذ ، من أنساق مختلفة ، العناصر التي « تتلاءم » فيما بينها . إنه إبقاء على ما ينفع ، وحذف لما لا يتلاءم . وهكذا تكون تلك النزعة تخيرية ؛ فهي تنتقي ما تراه صالحاً جيداً ، وتنبذ ما قد يهدم النسق المزمع إقامته أو النظرة التوفيقية المراد بناؤها . أما التلفيقية فتقصد إلى المصالحة ظاهرياً ، أو إلى إقامة التوافق المصطنع بين أفكار أو أطروحات متباينة . ولذا تنهم بأنها تشرب من ينابيع متعددة ، وتلاصق بين عناصر متباعدة بل متنافرة أحياناً ، وتهدف إلى خلط يهد إلى الدمج ومن ثم إلى تطوير المعطيات المتوافرة وإغنائها .

تميز التلفيقية ، من حيث هي منهج أو نزعة في التفكير ، بما يلي من خصائص نكتفها :

- تنطلق من موقف مسبق ، و « فلسفة » ضمنية وصریحة ، تقول بأن في كل نظرية حسنات ومجملوبات .

- تنتقي أي تختار ما تراه نقياً ، صالحاً لها ، ومناسباً لهدفها .

- تجمع ما اختارته ، فتلاصقه ؛ وتصلح بين المكونات الغريبة بحجة إقامة الوحدة المذهبة وبناء النسق المحكم .

- تحاول إعادة الصياغة العامة ، وتلجأ لطمس الفروقات ، وتقصد سَرَّ المتباعدات أو الدقائق والرهائف . من هنا فهي لا تتبّع الدقة بقدر ما تقصد القفز فوق الفروق البارزة والإبقاء على عدم الوضوح .

- تتسم التلفيقية ، بحكم ذلك ، بالتردد ، وباللجوء إلى الحيل ، والحدائق ، والبراعة اللفظية . وهكذا تظهر مزخرفة ملفّقة وملفّقة ، منمقة الشكل الخارجي ، لكنها تكون ، تحت تلك المظاهر ، منهجاً مترججاً ، وإغفالاً للصرامة العلمية .

مرير ، ولا يكون القطاع الاجتماعي « قناعاً » يخفي أكثر مما يظهر ، بل يتحوّل إلى وسيلة تعبير - هي ناقصة بدون شك - عن المثال العملي المتكامل مع الشخصية . كل ذلك يقتضي ذوبان التوتر الداخلي تدريجياً والسيطرة على النزعات والحاجات البدئية ، لا إنكارها وخنقها .

تتوصل تدريجياً الشخصية المتكاملة في الإنسان إلى البروز بشكل بناء ومميّز ، فيزول التوتر بين الدائرة الداخلية والقطاع الاجتماعي . أما العناصر الداخلية التي لا ينسئ لها أن تتكامل في الصورة البناءة ، فتصير أقل عرقلة وكبحاً تجاه العناصر الفعالة . وقد تتلاشى مع نمو الشخصية إلى درجة تثير فيها إعجاب من كان آنفاً ، يخشى سطوتها في حياته .

بشارة صارجي

تَلْفِيق

Syncretisme
Syncretism
Synkretismus

1 - التلفيق ، لُغَةً ، هو « أن تَصْمُ شَقَّةً من [الثوب] إلى أخرى ، فتخيطهما » (ابن منظور ، « لسان العرب » ، ج 10) . والتلفيقية : أن تضم شقة من هنا ، وأخرى من هناك أو من هنالك ، فتلفّ الجميع معاً . وكما أن التلفيق على الصعيد العملي يبقى سريع الانفتاح لأننا نُلْفِقْ ما هو مفروق ، فهو أيضاً تبخيس على الصعيد الفكري لكونه إقامة « التلاؤم » المُهلَهِل الذي هو ضمّ وملاصقة ولفّ . وفي التعبير عن الأكاذيب المزخرفة بالقول إنها « أحاديث ملفقة » إشارة إلى أن التلفيق تنميق وتلافي ، أكثر مما هو عمل فعّال ، وأصيل ، وأكثر من أن يكون اهتماماً بالشكل ، والتجميع الهش .

للتلفيقية ، كنزعة فكرية أو كمنهج ، معنى تبخيسي ، ونعتاً تطيفياً . فهي تطفيق لقيمة النزعة الفكرية ، وتضليل للمنهج العلمي ، لأنها تلاق بين طرفين غير متين ، ولهدف هو أحياناً ماكر أو غير نبيل . ونلقى تلك الدلالة في الكلمة العالمية (إنكليزية ، فرنسية ، ألمانية) ، المأخوذة من اليونانية سنكريطسموس التي تدل على اجتماع شخصين قريبطيشيين (من قريبطش ، جزيرة كريت) . والشائع هو كون هذين من ذوي السمعة السيئة ، ماكِرّين ، اجتماعاً لقصد غير مستقيم .

7 - التلقيفية، في علم النفس، هي تلك المعرفة التي لا تكون العناصر فيها منظّمة ولا متميزة. فهي شكل بدائي من الإدراك غير المنظّم، والفكر الاجمالي الكلي. فهنا فكر يشوبه الإبهام، وطُمُسُ الفروقات المميزة أو الشّيات والنبصات والدقائق. وقد قال بوجود ذلك الشكل من المعرفة عند الطفل بعض الباحثين المتخصصين (Ency. fr., XV. 28.4) من حيث إنها ليست تحليلاً ولا توليفاً بل هي حالة عقلية تسبقهما، وتُعَدّ لهما. وذاك ما يجعل تلك النظرية عرضة للنقد بسبب أنها تقول بالتطور الخطي والسير الميكانيكي للعقلية. وقد قيل بوجود العقلية التلقيفية، إدراكاً وفكراً ونظرة إجمالية مختلطة، في المراحل الأولى لتطور النوع البشري، وعند الأمم «البدائية» ومدّدها بعضهم لتطال «العقلية» أو «الادراك» عند الحيوان.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، القاهرة، نشرة البابي الحلبي، تصوير دار مكتبة الترية، بيروت، د. ت.
- لالاند، العنوانان، انتقائية تخيرية، وتلقيفية.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1962.

علي زيعور

تمائل

Analogie Analogy Analogie

إن الأخذ الفلسفي بفكرة التماثل كوسيلة طيبة للمعرفة الصادقة الأكيدة كان تحولاً في الفكر الانساني. لقد ظهر وتركّز في التنظير الإغريقي ثم سيطر على امتداد عهود طويلة من الفكر المتأثر بالنهج الإغريقي، ولا يزال فعالاً لدى جماعات فكرية كثيرة في العالم المعاصر، خصوصاً تلك التي تقول بالواقعية الميتافيزيقية. كان الفكر الإغريقي، في إطلاته على الكائنات الكثيرة في أنواعها وأفرادها، وفي سعيه إلى إدراكها بشكل علمي أكيد، يترجّح تارة بين نزعتي

4 - والتلقيفية خاصة نزعة موجودة، بشكل خاص في العقائد الأفلاطونية المحدثة التي قالت بها مدرسة الاسكندرية في القرن الميلادي الرابع. إلا أن القول بالنزعة الانتقائية هو الذي، على الأدق، ميّز تلك المدرسة وداخلها فوطامون Potamon بشكل خاص. كذلك فإن الإنتقائية لا التلقيفية، كانت الخاصة الكبرى لفلسفة كل من لايبنتز وفكتور كوزن (انظر: الانتقائية)، وليست الانتقائية مبحّثة، بشكل عام، بالمقدار الذي يوجّه إلى التلقيفية التي تستحق الأكثر من التجريح، وتعال التقدير القليل.

5 - ينطلق الخلل الأكبر في العمارة التلقيفية من أنها، في طبيعتها، توفّق. ومن هنا بعض الوصمات أو التسميات لها بأنها توفيقية، ثم إذ تَخار فهي تخيرية، أو تنتقي فهي إنتقائية. بسبب ذلك، ومن أجل ذلك، فإن التلقيفية عرضة لخلل في البناء، واضطراب في المنهج. هي تقع في خطأ أخذ الفكر منعزلاً عن الحقل الذي أنتجه وتفاعل معه، ومنقلاً من الزمان والتاريخ. ثم إنها، في نقص آخر، تغفل أن نظرية ما تشكل وحدة جميعية، وأن العنصر المنقول إلى نظرية أخرى ينال دوره ومركزه في وجوده داخل البنية للوحدة التي أخذ منها، وأن العناصر، في بنية، ليست متلاصقة بل ذات ارتباط عضوي، حيّ، داخل صياغة كلية عامة ونسق متلاحم متماسك يرتكز إلى محور أو فكرة رئيسية. التلقيفية تخاف من العوامل المتصارعة، وتهرب إلى المطالبة بوحدة فارغة وغير حقيقية.

6 - إلا أن التلقيفية، مع ذلك، قد تبدو تعبيراً عن فترة في الفكر، وفي الادراك، وفي الشخصية، وفي تاريخ حضارة. إن الدراسات الفلسفية، وتلك العائدة إلى العلوم الاجتماعية، في بلادنا اليوم، تشكو من التجزئية، ومن التلصيفية، واستعارة موادٍ من أنساق متفرقة. وتلك الانتقائية، كالتلقيفية، جذورها في المجتمع الراهن من حيث توجهاته وتكويناته، وتلايفه، وانجذابات، ومن حيث موقعه داخل القوى الفعالة في الحضارة التكنولوجية للانسان الراهن. فكان التلقيفية فترة إعدادية ترافق تعلم الانسان في بدايات وعيه بذاته وانجراحاته، وتسبق فترة تكوّن النمط المجتمعي للحضارة، وتُحضّر لاستقرار الشخصية، وترسّخ العقلانية الدقيقة في الفكر. وكان المجتمع الذي لا ينتج المواد التي يستهلكها، أو الذي يستهلك نتاجاتٍ وأفكاراً متفرقة المصادر، يصعب أحياناً عليه أن ينتج مباشرة الفكر الخاص به، الموحد، أي الذي لا يكون توفيقياً، إنتقائياً، تلفيقياً.

وبمقارنة بين مختلف الصور المكونة في المخيلة عنها .
لقد لعبت الفكرة المجردة المماثلة للأشياء دوراً مهماً في
بعث العلم وتقدمه، سواء بواسطة الاستقراء أو الاستنباط .
وهي السبيل إلى تكوين القوانين العامة الناجمة عن إدراك
التماثل في العلائق بين الأشياء المتعاقبة . وبذلك تتيح للنشاط
الفكري الوصول إلى معرفة أمور جديدة . وبوجه عام، في
التعريف عن أي شيء نبدأ باستخدام التماثل، أي بإظهار
الميزات المشتركة ما بين الشيء المذكور وأشياء أخرى سبقت
معرفتها، وبعد ذلك ننقل إلى إبراز ما عنده من خصائص
فريدة مميزة .

لم تنحصر فكرة التماثل في نطاق المعرفة، بل تعدته إلى
الإطار الميتافيزيقي، حيث أمكن الإثبات بأن الأشياء الكثيرة
تتمتع بتماثل كينوني يفسح في المجال أمام تجميعها في
مقولات متعددة وشاملة . في الواقع، تفترض فكرة التماثل
وجود تركيب، أقله في واحد من طرفي التماثل . فحينما
يوجد كائنان متماثلان، لا متداوئان ولا متساويان، يكون
سبب ذلك إما لأنهما مشاركان في صورة واحدة، وإما لأن
أحدهما يشارك الآخر في الصورة . فقد يشابه الصورة جوهرياً
كما هو الحال بين الأشياء وعالم المثل أو الصور عند
أفلاطون، وقد يشابه مصدر الصور جوهرياً كتماثل الخلائق
مع الله عند الفلاسفة الآخذين بنظرية الخلق .

التماثل هو ميتافيزيقياً الاتفاق في شكل واحد، إنه ينتج
عن وحدة الصفة . قد يكون جوهرياً أو عرضياً . يقتضي
للتماثل الجوهري امتلاك الصورة الجوهرية ذاتها وكلها ولكن
لا كلياً، أو امتلاكها حسب درجة صورية واحدة ولكن
حسب صيغة واقعية مختلفة، هكذا يقال إن سقراط يماثل
أفلاطون في مشاركته بالإنسانية . أما التماثل العرضي فينتج
عن الاشتراك في إحدى الصور العرضية، وقد بلغت مقولاتها
التسع عند أرسطو . وقد يحصل التماثل ميتافيزيقياً لا عن
امتلاك الصورة كلها، بل عن امتلاك نسي لها، أو عن تشبه
ناقص بإحدى الخصائص، فيُحتمل أن يكون النقص في
الصورة، كما يُحتمل أن يكون في الصيغة الواقعية الفعلية،
هكذا يقال إن الخليفة تماثل الله في الكينونة والحياة
والحكمة، ويقال إن الحيوان يماثل الإنسان في الذكاء .

بشارة صارجي

المذاوة والتغير اللتين تجسدتا في مدرستي برميندس
وهيرقليطس . ويتأثر تارة أخرى بنزعة المساواة وعدم
المساواة العددية، وما ينجم عن التركيب العددي من تنويعات
في الكائنات، وذلك بتأثير من فيثاغورس وديمقريطس
والفلاسفة الأيونيين اتقاء للجمود الفكري الذي يحول دون
تقدم المعرفة، والتشتت في المفاهيم المؤدية إلى تشكيك في
المعرفة، نحا سقراط منحى جديداً أصيلاً تغادياً للتضعف
الفكري المؤدي إلى تضعف خلقي . وفي الواقع سعى سقراط
إلى إقناع معاصريه، لا سيما الخصوم السفطائيين منهم،
بوجود اختلاف عميق بين الأفعال الإنسانية، وبخاصة الخلقة
الصالحة منها والشريرة . ولجأ إلى فكرة التماثل لدعم موقفه
الجديد . إن العمل الصالح هو الذي يتضمن تماثلاً مع تصور
متماثل مع فكرة ثابتة للصلاح، وكذلك الأمر بشأن العمل
الشرير، إذ يتضمن تماثلاً مع تصور متماثل مع فكرة ثابتة
للشر . واتسع فيما بعد استخدام فكرة التماثل عند أفلاطون،
متعدياً إطار الأفعال إلى الأشياء والموجودات . ومال أرسطو
بالتماثل من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الميتافيزيقية،
وقال بأننا نستطيع بواسطة التماثل أن ندرك الشكل المشترك
بين الجواهر على الرغم من كثرتها العددية واختلافاتها
الفردية، وأن نتوصل إلى معرفة أكيدة بشأن الكائنات على
الرغم من التنوع العددي الدائم، ذلك لأننا ندرك فيها الشكل
المشترك الذي يتبدى ثابتاً على الرغم من الصيغ الفردية التي
يتحقق فيها .

لعبت فكرة التماثل في الأصل دوراً معرفياً، تخطته فيما
بعد إلى المجال الميتافيزيقي . في المعرفة يحصل التماثل ما
بين الفكرة، أو التصور الذهني، الذي نكوّنه عن الأشياء
والأشياء ذاتها في وجودها الفردي . فإن طوعية فكرة التماثل
وتميزها عن فكريتي المذاوة والمساواة، أفسحا في المجال
أمام استخدام هاتين الفكرتين في مفهوم التماثل بدون
الانحصار في جمودهما . فالفكرة هي مجردة بينما الأشياء
موجودة واقعياً، كما أن الفكرة هي شاملة وضرورية بينما
الأشياء موجودة أفراداً وعلى تبدل وتغير دائمين . بواسطة
التماثل أمكن القول بالتشابه بين الفكرة والأشياء، ومن ثم
تأسيس المعرفة الأكيدة . فالفكرة تماثل الأشياء شكلاً،
ولكنها تختلف عنها وجوداً . ويضيف أرسطو ومن حذا حذوه
من الفلاسفة الواقعيين بأن الأشياء، أو الجواهر، تتضمن
أصلاً الفكرة، ويستطيع العقل الانساني أن يستخرجها من
الأشياء بفعل تجريدي يبدأ مع الإدراك الحسي للأشياء،

تَمَامِيَّة

Complétude
Completeness
Vollständig

تطلق التمامية على النسق الصوري بمعنيين: معنى ضعيف ومعنى قوي. فبالمعنى الضعيف يقال للنسق إنه تام إذا كانت كل صيغة صحيحة يمكن البرهان عليها فيه، أي بالرموز:

$$\text{إذا } \vdash \varphi \text{ فإن } \vdash \neg \varphi$$

وبالمعنى القوي يقال للنسق إنه تام إن فقط بالنسبة لأية صيغة φ ، إما أن تكون φ قابلة لأن يبرهن عليها، وإما يصبح النسق متناقضاً إذا أضفنا φ إليه كحسمة.

فيما يخص منطق القضايا فإنه يتصف بالتمامية بكلا المعنيين: الضعيف والقوي. أما بشأن منطق المحمولات، فقد برهن جودل Gödel على أنه يتمتع بالتمامية الضعيفة. لإجراء ذلك استند المنطقي المذكور على مسألة لسكولم Skolem تنص على أنه بالنسبة لأية صيغة φ من منطق المحمولات ثمة صيغة صحيحة ψ في الصورة السالمة بحيث أن ψ تكون قابلة للبرهان إن فقط كانت φ كذلك. ويعني سكولم بالصورة السالمة الصورة التي تكون فيها كل الأسوار في بدء الصيغة وتتصدر الأسوار الوجودية منها الأسوار الكلية. وبالتالي، يكفي لإثبات التمامية الضعيفة تبيان أن الصور الصحيحة السالمة بالمعنى المذكور يمكن البرهان عليها ضمن النسق. هذا ما فعله جودل بأن أرجع الصور الصحيحة السالمة من منطق المحمولات إلى صور صحيحة من منطق القضايا أي إلى هيات Tautologies.

بعكس منطق القضايا، ليس من المسير البرهان على أن منطق المحمولات لا يتصف بالتمامية بالمعنى القوي، أي أنه بالإمكان أن نضيف على المسمات صيغة ما غير مبرهن عليها دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض.

عادل فاخوري

إضافة

لعبت فكرة التمامية دوراً متميزاً في فلسفة الفيزياء المعاصرة، خاصة عند نيلز بور 1885 - 1962 أحد مؤسسي نظرية ميكانيك الكم.

تماسك (الأفكار)

Cohérence
Consistency
Widerspruchsfreiheit
Zusammenhang

يعني ترابط الأفكار والمفاهيم بعضها مع البعض الآخر في كل منسق. وتعني في اللغة الصلابة والاحتباس والاعتصام بحيث تقابل الإنفراط والتشتت. وتعني في اللاتينية الرابطة الداخلية.

وينتمي التماسك إلى نظرية خاصة في المنطقة وفي نظرية المعرفة. فوفقاً لهذه النظرية يقوم الصدق (أو الحقيقة) على الانسجام الداخلي للقضايا في نسق محدد، بحيث أن أية قضية جديدة تكون صادقة إذا ما أدخلت في النسق دون زعزعة عدم تناقضه الداخلي. أي أن القضية الصادقة هي ذلك العنصر من عناصر نسق يخلو من التناقض.

وهنا تكون نظرية التماسك هي نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن الحقيقة (الصدق) هو خصيصة يمكن تطبيقها على أية طائفة واسعة من القضايا المتسقة. كما يمكن تطبيقها على أية قضية مفردة في هذا النسق بمقتضى دورها الذي تؤديه أو مكانتها التي تشغلها في هذا النسق.

وتعتمد المذاهب العقلانية على نظرية التماسك طالما كانت تقيم المعرفة على نسق يمثل المجموع الكلي الافتراضي للمعرفة، ومن ثم يتخذ هيئة النسق الاستنباطي الذي يبدأ بمجموعة من المبادئ أو المقدمات التي تلزم عنها نتائجها.

وينطوي مفهوم التماسك على فكرتين هما: 1 - الإتساق Consistency أي الخلو من التناقض. 2 - اللزوم Implication أي العلاقة التي تسمح باستنباط فكرة من أخرى.

صلاح فنصوه

لكي يقدم بور تفسيراً معرفياً لميكانيك الكم (الكوانتا) افترض «مبدأ التمامية الوضعية» أو ما سيعرف بـ «تمامية بور».

تفترض تمامية بور ربطاً علائقياً بين العقل الدارس والموضوع المدروس - الظاهرة ومفصل التوسط بينهما أي الأداة البحثية أو وسيلتها.

لهذا فإن توسيع نطاق التصور - العقل مرتبط مع توسيع نطاق الوصف الموضوعي للظاهرة الفيزيائية وهما مرتبطان علائقياً معاً مع مفصل التوسط الأداتي لأجهزة القياس والبحث المخبري.

لقد تجلّت أهمية مبدأ التمامية الوضعية في ميدان نظرية المعرفة العلمية كمقابل لتفسير فيزيائي - معرفي يقوم على مبدأ النظرية التوجيهية للمادة. ولكل منهما استنتاجاته الخاصة في إشكالية الحتمية واللاحتمية وعلائق الارتباب؛ بالتالي لكل منهما فلسفته المعرفية - العلمية المختلفة عن الآخر إلى درجة تقترب من القطيعة عند بعض الحدود.

التحرير

تموضع

Objectivation
Objectivation
Objektivatation

لفظة تموضع هي من الألفاظ المستحدثة، وهي مشتقة من وَضَعَ موضوعاً الشيء أي أثبتته في مكان. ويمكن استخدام وَضَعَ بمعنى وَلَدَ، مثل وضعت المرأة حملها أي ولدته. أما لفظة موضوع فقد تدل على شيء مجرد كما هي الحال في تعبير «موضوع الكلام» أي المادة التي يجري عليها الكلام، وقد تدل على شيء واقعي كما هي الحال مثلاً في «موضوع العلم» أي ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية كجسم الانسان لعلم الطب.

الانطلاق في التموضع هو دائماً من الذات، وأبسط أشكاله هو التعبير عن حالات أو أفعال داخلية ذاتية لتخليصها من ظرفها الآتي والعاور ووضعها في تناول الجميع. وهذا ما يحصل عندما يعبر الانسان شفهاً أو كتابياً عن فكرة أو عن عاطفة. وعلاوة على ذلك يستطيع الانسان أن يموضع عواطفه

بمختلف العلامات الجسدية.

أما التموضع الفلسفي فهو النسق الذي بموجبه يتحول انطباع ذاتي أو فكرة من الأفكار الى موضوع معبر عنه ويرافقه اعتقاد بوجود شيء خارجي مرتبط به. برز التموضع كحاجة فلسفية مع التحويل الذي طرأ على مفهوم المعرفة سواء مع الفلسفة التجريبية التي تتركز على الانطباع الذاتي الشعوري، أم مع الفلسفة العقلانية التي تتركز على الذات المفكرة كنقطة انطلاق وعلى الفكرة والانطباع الحسي كسبيل أساسي نحو العالم الخارجي. ولكن هذا لا يعني أن عملية التموضع كانت غريبة عن نظرية المعرفة الواقعية التي ارتبطت بشكل خاص مع الفكر الأرسطي حيث تصور المعرفة بمثابة ولادة. كانت النظرية المذكورة تعتمد على تصور المعرفة بمثابة علاقة انفتاحية تربط الانسان والأشياء، وتتم بواسطة اقتباس تجريدي يحققه الانسان العارف بواسطة الاختبار الحسي ويكمله بتكوين الصورة المعبرة التي تؤخذ بمثابة موضوع داخلي يتيح للعقل العارف الخروج من انغلاقه على وضعه في المعرفة وترسم له الطريق نحو الآخر في ذاته المستقلة.

بدأت عملية التموضع أمراً محتملاً في «الثورة الكوبرنيكية» التي قام بها كانط في الفلسفة ورأى أنه لا يجوز أن تكون الفكرة الموضوعية إنفعالية صرفاً، أي مطبوعة في الحواس فقط؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون من وضع الذات الصرف ويجب من ثم أن تكون مؤلفة من عناصر إنفعالية ومن عناصر فعلية في الإحساس والإدراك. في الإحساس يوجد شكلان بدئيان هما الفضاء والزمان، وفي الإدراك يوجد ما يولي الانطباع الحسي صيغة الشمول والحتمية ويفصله عن الذاتية الخاصة والعاورة ويجعل منه موضوعاً جديراً بالمعرفة. وعلاوة على ذلك، يربط الادراك التنوع الظاهري مع وحدة الوعي. ويحصل في عملية التموضع نتاج مركب تلتقي فيه بمشابهة طرفين أقصيين وحدة الوعي الخالص من جهة وتنوع الحس الحدسي من جهة أخرى. ويُقتضى لهذا النتاج وساطة «وظائف المألفة البدئية» أو «المقولات»، وهي تصورات خالصة ونماذج عامة عن كل المواضيع الممكنة. لا تتصف انطباعاتنا الحسية بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بتأليفها مع مقولات الادراك. كما أن التصورات الخالصة، لا نتمتع بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بعد تركيبها مع الانطباعات الحسية التي تجمع لها مواد المعرفة. فتمثل المعرفة الموضوعية، في تصور واحد، الوحدة المألفية للظواهر

قدرة طبيعية. وفي مرحلة ثانية يتموضع الانسان في العمل الخلاق الخاضع لمخطط مسبق وحر.

أما في الفكر الوجودي، بخاصة عند هيدغر وسارتر، فنلاحظ أن الذات مهددة بأن تنحط إلى درجة الموضوع، بأن يتموضع حيث تعي ذاتها بمثابة موضوع تمثيل أمام الآخر. إن اختبار التوضع الوجودي يحصل عند سارتر في الخجل من تطلع الآخر إليّ، حيث أجد نفسي حاضراً أمام نظر الآخر. عندما يتطلع إليّ الآخر أصير موضوعاً بينما يكون هو ذاتاً. يتبدى الآخر «للأنا» بمثابة كيان ليس أنا، بالإضافة إلى كونه مرتبطاً مع «الأنا» بإنكار داخلي. إن الآخر يتطلع إليّ، فأدرك أنني أحمل جسداً. إنني موضوع تطلع، أرى نفسي لأنهم يتطلعون إليّ. أعني نفسي فجأة لكوني أفلت من نفسي، لكوني أجد أساسي خارج الأنا. بنظر الآخر يُفُلت الوضع مني، أصير موضوعاً في مكان وزمان. بنظر الآخر أجد نفسي مجمداً وسط العالم، في خطر. وأختبر في الوقت ذاته أن الآخر هو ذاته وأنه حرّ. أختبر الآخر موجوداً وذاتاً عندما أشعر بأنني موضوع أمام تطلعه. وأقوم بردة فعل ضد هذا الضياع لصالح الأنا، فأدرك الآخر بدوره بمثابة موضوع. تكشف لي هذه الاختبارات جسدي وجسده. من هذا المنظور تكون العلاقة مع الآخر علاقة نزاع قد يأخذ واحداً من منحنيين: أرضخ لواقع الشيء جاعلاً من نفسي موضوعاً أمام الآخر، أتموضع، سعياً وراء اجتذابه وإخضاعه لي في حريته محتجزاً إياه بالحُب والتعلق والمازوشية؟ أو أستعيد نفسي بمثابة ذات وأجعل من الآخر شيئاً، موضوعي، بواسطة الجنس والسادية والكراهة.

بشارة صارجي

إضافة (1)

هذه المفردة التي اختارها صاحب البحث، لا تنهض ولا تفني بالمرام، لأن التوضع «يعني» التحيز في توضع لا التصير في موضوع، فكان عليه أن يلتبس اشتقاقاً في أفعال المطاوعة مثل «تفعل أي توضع»، فيجعل المصطلح للمعنى المقصود كلمة: التوضع الذي هو أولى على الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً.

عبد الله العلايلي

إضافة (2)

التوضع اصطلاح مستحدث شائع في الكتابة الفلسفية

المتنوعة. ويجب أن يرتبط كل تمثيل موضوعي «بالأنا»، وهو الشرط المشترك والبدئي الذي يجمع في وحدة الوعي كل تمثيلات الذات. ويدعى إدراك هذا «الأنا» كشرط بدئي للوحدة، ادراكاً خالصاً، أو ادراكاً متسامياً.

إن «الأنا» عند كانط هو «منظّم» للمعطيات بواسطة التصورات البدئية، ولكنه ليس «خالقاً» إياها، ذلك لأن الشيء في ذاته يبقى بمثابة حد دائم مقابل الأنا. إنه موجود مقابل الأنا، ويبقى مع ذلك متنوعاً عن المعرفة. مع هيجل، يتم الانتقال إلى «الأنا الخالق». كل ما هو مُفَكَّر به موجود في الوعي ولا شيء يقيم خارج الوعي. تتحول الإبطانية المعرفة عند كانط إلى إبطانية ميتافيزيقية عند هيجل، وتحصل مذاوتة ما بين الواقع والأنا المتسامي. في المشالية الهيجلية، الروح هو، جوهرياً، ميتافيزيقي. أما موضوع المعرفة الفلسفية فهو الروح، لا الطبيعة. إن كل معاني الطبيعة هي من وضع النشاط الروحي. ذلك لأن التفكير الفلسفي يتجاوز المعرفة التجريبية الواقعية التي يمارسها الناس عامة، ويتجاوز أيضاً المعرفة التجريدية الصورية التي ركنت إليها المعرفة الفلسفية السابقة. يركز التفكير الفلسفي الجديد على الاختبار الميتافيزيقي الداخلي الذي يشاكل الحدس الخلاق في الفنون ويختلف عنه لكونه موضوعياً لا اعتبارياً، وبالتالي مذاوتاً للواقع. إن هذا الفكر الموضوعي الجديد هو وعي مباشر للموضوع عينه، حيث تصير الذات بكيانها موضوعاً، تحيا حياة الموضوع، تتطابق معه، تتموضع.

في التوضع يندمج الوعي الفردي الانساني في مضمون الفكر. بهذا الشكل تتلاشى الذات الفردية في الموضوع فلا تكون عائقاً عن المعرفة. ويظهر وجود ميتافيزيقي جديد حيث يبدع الروح من ذاته تصوراتها الفكرية المحددة وهو منعتق من جميع الحدود الفردية ومقتضياتها. ويدعو هيجل كل إنسان إلى القيام بهذا الاختبار الرائع المنحصر في مجال الفكر فقط. وينتج عن الاندماج بين الوعي والموضوع مذاوتة، واقع جديد هو الوعي الموضوعي، حيث تتحقق خصائص الوعي المفكر وموضوع الفكر. يمكن تسمية هذا الواقع الجديد «تصوراً» أو «فكراً تنظيرياً» أو «فكراً موضوعياً». أما عندما يمتلىء فيسمى «الفكرة»، هي في الوقت ذاته واقعية ومثالية، شاملة وفردية، ثابتة ومتحركة.

عند كارل ماركس، الانسان هو كائن محتاج يتموضع بواسطة العمل الذي يظهر أول ما يظهر بمثابة وسيلة لإشباع الحاجة، أي في علاقة إستهلاكية حيث يتبدى الإنسان بمثابة

ليست أ نقيض أ، وهي تدعى قانون التناقض. أما الصيغة الثالثة فنقول: إما أ أو ليس أ (صادقة)، أي ليس من قيمة ثالثة بين الصدق والكذب، وهي (هذه الصيغة الثالثة) تدعى قانون المتوسط المرفوع.

بعبارة أخرى: قانون الهوية يقول إنه إذا كانت قضية صادقة فهي صادقة. وقانون التناقض يقول يمنع صدق القضية إذا كانت كاذبة، وكذبها إذا كانت صادقة. أما قانون المتوسط المرفوع فيقول إنه بالنسبة لأي قضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة.

هناك بعض الاعتراضات التي وُجّهت إلى هذه القوانين. لكنها تبدو في معظمها نتيجة لسوء الفهم. فالانتقاد الذي وُجّه إلى قانون الهوية ينطلق من كون الأشياء قابلة للتغير. وعندما تتغير حالة الأشياء تتغير قيمة الصدق بالنسبة للقضايا المعبرة عنها. فالقضية التي كانت تصدق بالنسبة إلى عهد المتصرفية في لبنان لم تعد تصدق بالنسبة إليه في عهد الاستقلال. إلا أن صحة هذا القول لا تشكل اعتراضاً وجيهاً على قانون الهوية. ذلك لأن استعمال كلمة «قضية» في هذا الاعتراض ليس الاستعمال الذي يُعنى به منطق قانون الهوية أو يعترف به. فالقضايا التي تتغير قيمة صدقها بمرور الزمن وتقلّب الأحوال ليست قضايا مكتملة أو أنها تعبير غير مكتمل عن قضايا ثابتة لا تتغير، ووحدها القضايا الثابتة ما يعنى به المنطق. من هنا أن القضايا (المتغيرة) التي تقول «إن هناك في لبنان متصرفيتين» يمكن اعتبارها تعبيراً غير مكتمل للقضية التي تقول «إنه كان في لبنان مرة متصرفيتان». هذه القضية صادقة الآن بقدر ما كانت صادقة في أيام المتصرفيتين، وسوف تبقى صادقة إلى الأبد. وعندما نحصر اهتمامنا بالقضايا المكتملة، أو بالتعبير المكتمل للقضايا، سنجد أن قانون الهوية يرقى فوق كل اعتراض.

كذلك قانون التناقض فلقد كان عرضة لانتقاد جماعة من الهيلين والماركسيين وغيرهم. ويرتكز انتقادهم على أن هناك تناقضات أو حالات تنصف باحتوائها قوى متصارعة أو متناقضة. إن أحداً لا يمكنه إنكار وجود قوى متصارعة على هذا النحو: لا في عالم الميكانيك والحركة المادية ولا في قطاع المجتمع والاقتصاد. لكن نسمة هذه القوى المتصارعة والمتضادة تناقضات كلام يفتقر إلى الدقة.

ويبدو أن الفرق الأساسي بين التناقض والتعارض، بين الأضداد المتناقضة والأضداد الواقعة، أو بكلمات كانطية بين التعارض التحليلي والتعارض الديالكتيكي، لم يكن واضحاً

العربية المعاصرة. وإذا لم يكن شيوع الاصطلاح مقياساً لدقته النحوية أو الاشتقاقية فإن عمومية تداوله برهان على حيويته وقوته الدلالية في حقل معرفي متخصص معين. بالتالي يمكن القول أن المعنى الفلسفي للاصطلاح مقياس أحد المعايير اللازمة لقبوله أو رفضه فلسفياً إضافة إلى شيوعه بعد نحتة واستحدثاته.

على هذا فإن اصطلاح «توضع» أي الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً لا يستغرق استغراقاً كلياً الأفق الدلالي لاصطلاح «توضع». لأن التوضع يتضمن ثنائية دلالية متحايزة مادية - متعالية، حسية - تجريدية، تبدأ بوصفها انطباعاً وتتوسط فكرة وتتخرج تعبيراً يدل على - موضوع / معرفي، بينما اصطلاح «توضع» يتضمن دلالة مكانية هي التصير في وضع بالتالي التحيز في موقع. لكأن التوضع عملية مكانية بينما التوضع حركية معرفية ذاتية - موضوعية، داخلية - خارجية، إنسانية - شيتية في تأين واحد.

محمد الزايد

تَنَاقُض

Contradiction
Contradiction
Widerspruch

تناقض

يحصل التناقض عندما يدعى بالنسبة لقضيتين متنافيتين (بحيث تنفي الواحدة ما تؤكدُه الأخرى) ان كليهما صادق. من هنا إن المناقضة الذاتية إما بالاسناد إلى شخص إذا ادعى الصدق بالنسبة لقضيتين متنافيتين على النحو أعلاه، أو بالاسناد إلى قضية إذا جاء محمولها ينفي ما يؤكد، أو يؤكد ما يُنفي، في مفهوم موضوعها. كما تحصل المناقضة الذاتية في الحكم (القضية) إذا أدى إلى نتائج من بينها حكمان (أو أكثر) متنافيان على النحو أعلاه. هذا وأن نقيض التناقض بالنسبة للحكم أو للقضية هو التساوق أو الخلو من التناقض على النحو أعلاه.

ثم أن هناك ثلاثة قوانين تحكم العلاقات المنطقية برمتها وتسود الفكر بجملة، ويعتقد عموماً أنها ثلاث صيغ للقانون الواحد، قانون التناقض. الصيغة الأولى تقول: أي أ وهي تدعى قانون الهوية. الصيغة الثانية تقول: ليست أ ليس أ، أي

بوضوح في القضية الرمزية «أ-أ» ليس الشكل التناقضي الوحيد للقضية. وبالرغم من ذلك يمكن القول إن لهذه القوانين الثلاثة منزلة أساسية بالنسبة للاتحات الصدق وكيفية تعبئتهما بقيم الصدق.

ويبقى أن نضيف في النهاية أنه بالنسبة إلى محاولة تنسيق المنطق (تنسيقه كمنظومة) أنه ما عاد بالإمكان اعتبار القوانين الثلاثة أعلاه أفضل من سواها إذ إنه أصبح بالإمكان استخدام توطولوجيات أفضل منها وأجدي منها بالنسبة إلى مقاصد الاستنباط.

انطوان خوري

تناقض - عدم تناقض (في المنطق الرياضي)

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا إستحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. ويقول دقيق حيث الرمز « \vdash » يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط على نسق من المسلمات « \vdash » إلى سلب القضية.

تعريف 1: النسق « \vdash » هو خال من التناقض، إن فقط لم توجد صيغة « ϕ » بحيث إن « $\phi \vdash \psi$ » و « $\phi \vdash \neg \psi$ ».

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمعنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبني Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency نظراً للعلاقة المقدرة بين المبني والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-Contradiction *sémantique*، أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

$$\text{إذا } \phi \vdash \psi \text{ فـ } \phi = \psi$$

حيث « $=$ » يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات، ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبني والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعية كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة

كل البوضوح في نظر هيغل. كما أن هذا الخلط يبدو قابلاً في أساس المقابلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي التي تلعب دوراً مهماً جداً في الفلسفة الماركسية المنطلقة من هيغل. وبالنسبة للمفكرين الماركسيين فإن ما يعيقهم عن رؤية الفرق بين التناقض (المنطقي) والتعارض (الواقعي) هو اعتقادهم، من جهة، أن قوانين المنطق الصوري مجرد انعكاس للعلاقات الواقعية، وأن الممارسة هي ميزان الحقيقة والصدق من جهة أخرى (بما في ذلك الصدق الصوري المنطقي).

لذلك فإن التفريق الواضح بين التناقض من جهة والتعارض والتصارع والتنافر من جهة أخرى من شأنه ترقيّة قانون التناقض فوق كل اعتراض.

أما قانون المتوسط المرفوع فلقد تعرض أكثر من صنويه لهجومه المعارضين. لكن الأمر، في هذه الحالة أيضاً، لم يخلُ من سوء الفهم. فهناك من ادعى أن التسليم بصدق هذا القانون يؤدي إلى اتجاه إثنيني بالنسبة إلى قيمة الصدق من شأنه أن يعني، في نهاية المطاف، القول إن الأشياء إما أن تكون بيضاء أو سوداء. لكن مع أن القضية «هذا أبيض» لا يمكن أن تصدق في حال صدق القضية «هذا أسود» (حيث يشير اسم الإشارة «هذا» إلى نفس الشيء عنه في كلتا القضيتين) فإن الواحدة من هاتين القضيتين ليست نقيضة للأخرى بالتمام. فمع أنهما لا يصدقان كلاهما معاً فإنهما قد يكذبان في آن واحد. فهما ضدان، لا نقيضان. ذلك لأن نفي القضية «هذا أبيض» (نقيضها) هو القضية «ليس هذا أبيض». وهاتان القضيتان نقيضتان لأن كل واحدة منهما تنفي بالتمام ما تؤكد الأخرى وتؤكد ما تنفيه بحيث يتحتم على الواحدة أن تصدق عندما تكذب الأخرى - طبعاً إذا استعملت الكلمة «أبيض» بنفس المعنى في كلتا القضيتين.

وهكذا فإما أن يكون الشيء - أبيض - بالتحديد أعلاه - أو أن يكون ليس أبيض. هذه القضية صادقة قليلاً وبالضرورة. إذ بغض النظر عن لون الشيء فهو إما أبيض أو ليس أبيض. وعندما يحصر تطبيق قانون المتوسط المرفوع على النحو أعلاه بقضايا واضحة وخالية من كل التباس فإن صدقه يبرز بوضوح.

لكن مع أن القوانين الثلاثة أعلاه صادقة يمكن الشك بأنها تتمتع بالفعل بالمنزلة التي عيبت لها في التقليد المنطقي والفلسفي. فالقانونان الأول والثالث ليسا الشكليين والوحيديين للتولوجيا (تحصيل الحاصل)، كما أن التناقض الظاهر

إضافة (2)

التناقض هو التفاعل بين متضادين متعارضين أو متآلفين، ضمن علاقات التفاعل لقانون: «وحدة وصراع المتضادات». وفقاً لنوع العلاقة (موضوعية - حقيقية أم فكرية) وطبيعة التعارض (موضوعية - حقيقية أم منطقية)، يمكننا التمييز بين التناقض الجدلي (الديالكتيكي) والتناقض المنطقي. فالتناقض المنطقي يقتصر على مجال الأفكار، بينما يشمل التناقض الجدلي مجالات الأشياء وعمليات التطور ومختلف أوجه الأنظمة Système حيث يعتمد إلى إظهار الحقيقة الموضوعية ويبين مصدر كل الحركات والتغيرات والتطورات.

تحتل نظرية التناقض الجدلي الديالكتيكي في الفلسفة الماركسية - اللينينية موقعاً مميزاً. فماركس يراها «مصدر الديالكتيك»، ويؤكد لينين على أنها «لب الديالكتيك»، أي الجدل.

وكل من ماركس ولينين يؤكدان على أن التناقضات الفاعلة، في الأشياء والعمليات والأنظمة المكونة للعالم المادي، هي مصدر قواه الفاعلة والحركة والتطور فيه. ولذلك فإن نظرية التناقض باعتبارها مصدراً للحركة والتطور لا تميز المادية الجدلية عن النظريات المثالية فحسب، بل تميزها أيضاً عن تلك المذاهب المادية «الميكانيكية» والميتافيزيقية التي ترى أن التطور هو عملية نمو كمي مجرد يطال نوعيات موجودة أزلياً، بينما المادية الجدلية تؤكد على قانون تطور الكم إلى النوع.

تؤكد نظرية التناقض الجدلي في الفلسفة الماركسية -

اللينينية على وجود عدة أنواع من التناقض منها التناقض غير العدائي وهو مجموع المتضادات الناتجة عن تناقض فاعل بين طبقات وفئات اجتماعية تجمع فيها مصالح اجتماعية رئيسية، ورغم أن حل التناقضات غير العدائية يخضع - كما هو الحال عند التناقضات العدائية - لقانون صراع ووحدة المتضادات، فإنه ينسم وفق أساليب ووسائل تحافظ على المصالح الطبقة المشتركة للقوى الاجتماعية المتناقضة وتمنع تحولها إلى تناقضات مستفحلة قد تحجب التناقض العدائي.

غسان الزين

الوحيدة التي تنص على استخراج ψ من ϕ و $\phi \leftarrow \psi$.

أما صفة عدم التناقض المبني، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون $\phi \rightarrow \psi$ و $\psi \rightarrow \phi$ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون $\phi = \psi$ و $\psi = \phi$ ، أي أن قيم ϕ كلها صادقة وكذلك قيم ψ . لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض $\phi \rightarrow \psi$ و $\psi \rightarrow \phi$ هو باطل.

عادل فاخوري

ملحوظة:

رغب كل من الزميلين عادل فاخوري وانطوان خوري بكتابة مادة «تناقض». وها نحن نثبت المادة كما أعدها كل من الزميلين تعميماً للفائدة. كما نثبت إضافتي كل من الزميلين محمد الزايد وغسان الزين للغرض نفسه، وهذا من ضمن الاستثناءات القليلة في هذه الموسوعة.

التحرير

إضافة (1)

يعتبر التناقض قانوناً مطلقاً في المنطق الجدلي وبوصفه مبدأ كلياً يستدعي مبدأ مطلقاً يتجوهر معه هو وحدة الأضداد أو التركيب. وقد اختلفت مواقف الجدليين حول حضور التناقض ودرجة شموليته. فهل هو معرفي متعال تجريدي خاص بالعقل حسب التحديد الكانطيني له أو هو انطولوجي - واقعي حسب التصور الهيرقليطي ثم الأفلاطوني ثم الهينلي.

وإذا كان قانون التناقض مبدأ كلياً في المنطق الجدلي فإن قانون الهوية - اللاتناقض قاعدة المنطق الصوري. ولكل منهما منظومته الأنطولوجية التي تستدعيها مبادؤه.

ويلاحظ انتصار مفهوم التناقض بعد التعميم السياسي للمادية الجدلية التي أصبحت المبدأ المؤسس للدولة الاشتراكية في القرن العشرين. وقد حاول بعض المفكرين التركيز على مستويات تناقضية والتمييز فيما بينها مثل تناقض رئيسي وثانوي، حسب ماونسي تونغ.

محمد الزايد

نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية وهكذا الإله الأرسطي وهكذا حدود مبادئ البرهان الأولى عند أرسطو أيضاً، وكانت كلمة الإرهاب هي: «إلا تسلسلنا إلى ما لا نهاية». وهذا هو نفسه ما أكد عليه زينون حين أراد نفي وجود التعدد أو الكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن هذا كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لا نهاية له. ولكن العقل اليوناني لم يستطع البقاء على مواقفه الأساسية بعد انهيار الحضارة اليونانية التقليدية ووقوعه تحت تأثيرات أجنبية (يسمونها «شرقية»). وهكذا أخذت فكرة اللامتناهي تحتل شيئاً فشيئاً مكاناً إيجابياً في الفلسفة اليونانية في تطورها بعد أرسطو، حتى انتهت إلى احتلال مكانة كبرى عند أفلوطين المصري: فالإله عنده، أو «الأول» أو «الواحد»، لا صفة له ولا يمكن أن يكون ذا صفة، لأنه لا صورة له، فهو من هذه الوجهة غير محدود وغير قابل للحد، وإن كان أفلوطين يقول إن هذا لا يعني أنه «لا متناه»، إنما أول اللامتناهيات هو العقل، أول ينتج عن «الواحد» الأول...

ويمكن القول إن الحضارتين المسيحية والإسلامية كانتا تميلان، بحكم سيادة العنصر الديني عليهما، إلى نموذج الكون المقفل النهائي، لأن الكون عندهما ذو بداية وذو نهاية، كما أن الإله ذو طبيعة متعينة، وهو رأس الوجود الذي منه يبدأ وإليه ينتهي. ومن هنا كان من السهل جداً قبول فلسفة أفلاطون وأرسطو في هاتين الحضارتين. أما في الحضارة الغربية الحديثة، فقد تفجر الكون الأرسطي المحدود إلى كون لا نهائي. وهكذا نجد ديكرت الفرنسي يقول مثلاً بأن الإله لا متناه، ويتأكد مفهوم اللاتناهي عند هيغل الألماني سواء في نظرية الوجود (التغير المطلق) أو في نظرية المعرفة (الجدل المتصل). والمعروف أن علم الطبيعة في الغرب (ولا نقول علم الطبيعة الحديث)، فهو تعبير مضلل يرفض فكرة «الزمن المطلق» و«المكان المطلق».

والحق إن الميل إلى مفهوم التناهي أو إلى نقيضه إنما هو تعبير عن «مزاج» ابتدائي، وليس اختياراً عقلياً أو نتيجة علمية أو فلسفية. وهذا المزاج وذلك الميل يؤثران على مجمل اتجاهات الحضارة موضع البحث في شتى مجالاتها، كما أنهما يظهران في شتى جوانب الفكر الفلسفي. وهكذا نلاحظ بصفة عامة أن التجريبيين يميلون إلى مفهوم النهائي، بينما يميل العقليون (من غير اليونان) إلى مفهوم اللاتناهي، كذلك فإن النزعة الدغماطيقية (القطعية أو البينية) تميل إلى تفضيل

تناهي - لا تناهي

Finitude – Infinitude

Finite – Infinite

Endlichkeit – Unendlichkeit

يدور هذا الزوج من المفاهيم حول النهاية واللاتناهي، والصفة منهما على التوالي النهائي واللاتناهي، ويدل على نفس المعنى المتناهي واللاتناهي، كما يستخدم أحياناً كثيرة في نفس المقاصد تعبيراً «المحدود» و«اللامحدود»، وإن قل كثيراً استخدام «الحد»، كما يندر جداً استخدام «اللاحد». وبصفة عامة، فإن التناهي يدل على وجود حد للشيء، واللاتناهي على انعدام وجود الحد، والحد هنا بمعنى الطرف الأخير، أو الغاية، بما يؤدي إلى التعيين.

ويستخدم المفهوم في الرياضيات استخداماً واسعاً، والأساس هنا في فكرة «اللاتناهي» هو الفرض أن هناك دائماً مقداراً أكبر من أي مقدار معلوم، ووراء هذا مفهوما الترتيب والتكرار. (للتفصيل، راجع برتراند راسل، «أصول الرياضيات»، الباب الثالث عشر والرابع عشر، في الترجمة العربية لمحمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، الجزء الثاني، ص 21 - 32).

أما في الفلسفة فإن التناهي واللاتناهي يستخدمان في مبادئ نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية الإنسان.

ويمكن القول إن نظرية الوجود تتحدث عن التناهي واللاتناهي، إما بصدد المكان وإما بصدد الزمان وإما بصدد طبيعة الإله. وعلى الرغم من أن زينون الإيلي اليوناني هو الذي جعل المشكلة توضع في بؤرة اهتمام نظرية الوجود اليونانية، إلا أن بعض الفلاسفة السابقين عليه انتبهوا إليها ولو ضمناً، فنجد مثلاً الفيلسوف الملطي انكسماندريس يقول بوجود عدد لا نهاية له من العوالم، وهي فكرة جريئة جداً بالنسبة إلى عصره. كما أن بارمنيدس هو الذي أكد على تناهي الوجود ومحدوديته رافضاً اللانهاية وجاعلاً منها مرادفاً للوجود.

كما أن اللاتناهي يعود إلى الظهور مع أنكساجوراس ومع ديمقريطس الفيلسوف الذري. ولكن الاتجاه الذي عبر عنه بارمنيدس ودافع عنه زينون الإيلي هو الاتجاه الممثل لروح الحضارة اليونانية التي فضلت على نحو حاسم واضح عند أفلاطون وأرسطو، النهائي على اللاتناهي. فجوهر الوجود

يشاهد معه غيره، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ويكون عند الشاهد والمشهود والعارف والمعروف عيناً واحدة وحقيقة واحدة.

التوحيد: عقيدة في الممارسة

إن عدداً كبيراً من المفكرين مضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم إلى الكشف الديني، وكان على الفلسفة العربية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوحي. أي كان عليها أن تمارس عقيدة التوحيد في معرفة العقل الواحدة.

وبعده، لما فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم التفسير السياسي والفلسفي والثقافي والاجتماعي، تمثلت الفلسفة تيار التوحيد الاعتقادي والعقلاني بتيار الفلسفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى، تمثل تيار التوحيد في إظهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة كل انهيار، والبده من جديد؛ بالوحدة.

فالتوحيد، في المجالات التي سلكها، يرتبط بطرح سؤال: هل تتعلق هذه العقيدة بمجال النظر الخالص، أم أنها بما فرضته عليها الظروف التاريخية التي نفذت إلى الوجود الانساني لتشكّله بصورة أو بأخرى؟

لا نستطيع ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال إلا الوقوف عند الدور الذي مارسه التوحيد في عصور الإسلام الكلاسيكية، لننتقل بعده إلى رؤية ما إذا كان التوحيد قد احتفظ بدوره الأول أم أن وظيفته وفعاليته ارتبطتا بمعطيات مختلفة.

التوحيد في عصور الاسلام الكلاسيكية

إن علم الكلام كجهد منظم هدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة، عن العقائد الإسلامية في وجه البدع والنحل، تطور إلى مجموعة من المفاهيم الفلسفية والدينية كوَّنت المبادئ الأساسية للإسلام.

غير أننا إذا استخرجنا فحوى مباحث التوحيد في العصور الإسلامية الكلاسيكية نرى أنها بقيت بعيدة عن تفاصيل معاش المؤمن.

إن التوحيد لم يحد عن البحث في كيف أن العقل يحكم بنفي كل ما يلزم منه «التركيب» في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة «التركيب» من مستلزمات الجسمانية كالأجزاء، والأعضاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، والجوهر، والعرض. ورغم أن هذا التفسير للتوحيد هو

النهائي، بينما تميل النزعة الشكية إلى مفهوم اللانهايي، وفي ميدان نظريات السياسة نجد أن أصحاب الميل إلى مفهوم النهائي يميلون إلى النظريات الاستبدادية وأشباهاها، وأصحاب الميل إلى مفهوم اللانهايي يفضلون النظريات ذات الطابع الديمقراطي.

ومن الطريف تطبيق مفهوم التناهي واللاتناهي على الإنسان. صحيح أن كثيراً من الفلاسفة وقفوا من «تناهي» العقل الانساني مواقف متنوعة واستخرجوا من ذلك ما أرادوا من نتائج، وأن كثيرين أكدوا على تناهي الإنسان بإزاء الطبيعة أو بإزاء الألوهية (بمعنى صغره وضعفه، أي وجوداً وقدرة). ولكننا نقصد الإشارة هنا إلى اتخاذ موقف من الحياة الانسانية ككل من زاوية التناهي أو اللاتناهي، وهو ما سيؤدي إلى ظهور فلسفة طريفة كل الطرافة. ونضرب على ذلك بضع أمثلة سريعة: فالبحث في الخلود مثلاً لن يأخذ وجهة محددة إلا بعد اتخاذ موقف من التناهي واللاتناهي، ومن يقول بأسبقية المجتمع على الفرد في الفلسفة الاجتماعية سيأخذ بموقف يتضمن تفضيلاً للنهائي على اللانهايي، والعكس عند من يجعل الفرد أسبق على المجتمع، أخيراً فإن القول بأخلاق الواجب أو أخلاق الخضوع سيختلف عن القول بأخلاق العادة أو الحرية من حيث الميل إلى النهائي أو إلى اللانهايي.

عزت قرني

توحيد

Monothéisme Monotheism Monotheismus

لا يمكن إخفاء معنى التوحيد. فهو يعني الإيمان والتصديق والتسليم. وهو بأنواعه الثلاث: توحيد الأفعال والصفات والذات، يجاور التوحيد الإلهي أي عبادة إله مطلق.

فمن ناحية مراتبه توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة. ومن مراتبه العلم والعين والحق.

ومفهوم التوحيد فلسفياً هو الذي يكون خالصاً من الشركين - أي الجلي والخفي - من مشاهدة الغير في الوجود المطلق، ظاهراً كان أو باطناً، ذهنياً كان أو خارجاً، بحيث لا

التعامل باللغة الفلسفية المباشرة مباحث علم التوحيد الحديث، بل تقول بفحات نفسية واجتماعية وأخلاقية، وبالتالي تمدنية.

للهة الأولى ستبدو لنا الأبحاث الحديثة استئنافاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية؛ إلا أن ما يُعتبر أساساً ومنطلقاً جذرياً في الدين الاسلامي وهو «توحيد الله» في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، قد دخل في تفاصيل حياة ومُعاش المومن، وجانب مشاكله الحياتية.

وفي هذا كانت «الشهادة» ومعانيها، المرجع الأقوى لكل التطلعات، ولجميع الطاقات المكبوتة. فهي محررة الانسان من سلطة الانسان، وهي القادرة على اجتثاث بذور الفتنة والتخالف برد جميع العقائد إلى دين الله الواحد؛ وهي البرهان على أن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمان ولكن ليهتدي بالعلم والإعلام.

لذلك، في خضم ما آلت إليه الظروف التاريخية من واقع المسلمين في مقابل التقدم الغربي كانت معرفة الله لمن أرادها، - وهذا هو التوحيد الحقيقي - تتم بالنظر في عجائب العلوم المدهشة التي لا تشكل معرفتها قصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية وإنما لما نستدل بها على الخالق وحكمته.

وبهذا، تظهر فكرة جوهرية في أساس معنى التوحيد القائم على النظر، وهي التبرير العقلي لعناصر الاعتقاد الايماني التي تبدو لا عقلية؛ إلا أن مقتضيات هذا التبرير بنزعتها العقلانية لم تغلب المعاني الأخرى التي نفذ إليها المفكرون من تجليات الشهادة. وهذه المعاني تحركت بين تيارين: الأول يأبى، أن يتوجه الخطاب إلى العقل وحده لأن الانسان إنما هو فاعلية وجدانية أيضاً تعاني بقلبها تجربة الإيمان بالآله الواحد المطلق؛ والثاني يتابع مدار التيار الأول في اعتبار هذه «الجوانية» هي «الآنا» المستقلة باعتراف وضمنان الشهادة والتي تفتح على الآخرين في عملية تجاوز عوائق إقامة آلامه الانسانية الواحدة، وعوائق عودة الإنسان إلى روحه في تزواج الذات والموضوع والروح والقلب.

إذا كان هذا الجمع بين المثالية والواقعية هو سيادة العقل والنقل إنما بشكل آخر، فإن جميع هذه التيارات تعبر عن ارتباط الانتاج الثقافي بالظروف التاريخية.

وفلسفة التوحيد في كل المراحل التي سلكتها، استولدت من الشهادة معاني تتطابق مع المعطيات الحاضرة في كل زمان.

اعتزالي في مجمله، إلا أنه يجمع بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة سواء التقياً أم اختلفا في تبيان وشرح مواقفهما من الآيات والأحاديث النبوية بتأويلها أو قبولها بصفة إيمانية دون النظر إلى التعارض المحتمل. ذلك أن مجموعة المقولات والمفاهيم الفلسفية التي باتت تشكل ما تطور إليه علم الكلام، تمثل على صعيد النظام المنطقي المجرد صورة للمبادئ الأساسية التي لا يكون إنسان ما مسلماً إلا إذا أخذ بها بغض النظر عن كيفية تحقيق المسلم لإيمانه من خلال مذهب معين أكان الاعتزال، أم المذهب الأشعري أو الماتريدي، أو الشيعي، أو الخارجي.

فالواقع يثبت أن علم التوحيد نشأ في أحضان الفرق الاسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى، واكتمل بتأثير الفلسفة اليونانية المنحدرة من الإغريق. كما أن الواقع يثبت أن هذا المزيج من الإيمان والعقل حمل «علم الكلام» إلى التجريد القوي واعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص ليُبقى على تبرير الجمع بين متناقضات النشأة وأحكام التطور الذي لم يرفع تميز مسائله وخصوصية قضاياها عن الارتباط بالأسس الإيمانية للدين.

فإذا وضعت قضية العدل الإلهي، والفعل الانساني وإطلاقه أو تقييده في مقابل ما تعنيه أقوال مثل «إن الله محض واجب الوجود، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وإنه حيّ بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه»، نستطيع لمس حجم تأثير كل قضية في حياة المسلمين، ولنستنتج أن قضية الفعل الإلهي والفعل الانساني إنما كان لها هذا الصدى البعيد لسبب ما كانت تطرحه من معاني العلاقة بين الله والخلق أو بين الإنسان وفعله الخاضع للشواب والعقاب.

ولكن، ليس لمبحث وجود الله وصفاته أن يستبدل معرفة العقل الواحدة. فهو مبحث التوحيد، وهو أساس ورأس علم الكلام، وهو المنافع عن الإسلام لأنه دين «الوحدانية» المتجلية في الشهادة الأولى «لا إله إلا الله».

إن هذا التمثيل بمعرفة العقل الواحدة، وفي التطبيق المجرد للمنطق، يبعد التوحيد عن تحقيق دور مستمر وفَعَال على الصعيد الاجتماعي.

التوحيد في إدراك المسلمين المحدثين

بقي علم الكلام في مبحث التوحيد وفقاً على التعامل بلغة فلسفية مباشرة مع مقولات منطقية مجردة. ولم يرافق هذا

ولن نكون فلسفة الوحدة عند العرب آخر ما يُستولد من معاني الشهادة.

مصادر ومراجع

- الأملي، سيد حيدر، كتاب جامع الأسرار، طهران، 1969.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط.

مكتبة النهضة المصرية، 1969.

- أمين، عثمان، الجوانية عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964.
 - الجمر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت، 1306 هـ.
 - الجمر، حسين، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، طبعة أولى، مكتبة ومطبعة علي صبيح، القاهرة.
 - عبده، محمد، رسالة التوحيد، ط 4، دار المعارف، مصر، 1971.
- وفاء شعرواني

ثبات

Perséverance – Constance

Perseverance

Ständigkeit

ينبغي التمييز بين « الثابت » بمعنى : Constance
و« الثابت » بمعنى : Invariant = اللامتغير :

أ - الثابت بالمعنى الأول هو :

- في الرياضيات : ما يحتفظ دوماً بنفس القيمة ، أو هو كمية متعلقة بإحدى الدوال ومستقلة عن التغيرات التي تلحقها .

- في الفيزياء : عدد معلوم يتعلق بظاهرة معينة . فدرجة ذوبان جسم ما يعبر عنه بعدد ثابت ، وكذلك وزنه النوعي ... الخ . وهناك عدد من الثوابت تنسب إلى مخترعيها كـ « ثابت نيوتن » نسبة إلى العالم الفيزيائي إسحق نيوتن ، وهو عدد معلوم يدخل في قانون الجاذبية ، و« ثابت بلانك » نسبة إلى عالم الفيزياء الذرية ماكس بلانك ، وهو كذلك عدد معلوم يدخل في المعادلات الخاصة بضبط سلوك الجسيمات الذرية .

- أما في الفلسفة فقد يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي هي عبر الزمان . وبهذا المعنى يمكن الحديث عن « ثوابت الفكر العربي » أو « ثوابت الواقع الحضاري العربي » ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي .

ب - أما الثابت بمعنى « اللامتغير » Invariant فهو أعم من الأول وأوسع استعمالاً . إنه : مقدار أو خاصية أو علاقة تبقى هي إياها خلال بعض التحولات . وبناء على هذا التعريف يمكن تصنيف اللامتغيرات إلى ثلاثة أصناف :

1 - لامتغيرات كمية : فالعدد في التصور الفيشاغوري

كيان قائم الذات ذو قوة خاصة به لا يتغير بتغير الظروف . والجسيم الذري في الفيزياء الحديثة يعرف بالعدد أو الأعداد التي تعينه وتضبطه لا بالخصائص والكيفيات كما هو الشأن بالنسبة للأجسام التي تتعامل معها على المستوى البشري . فهوية الجسيم الذري عددية .

2 - لامتغيرات كيفية : كماهيات أرسطو ومثل أفلاطون التي تبقى مطابقة لنفسها ثابتة لا تتغير ، وهي تعرف بخصائصها ومميزاتها الكيفية ولا يدخل الجانب الكمي في تحديدها .

3 - لامتغيرات علائقية (أو دالية ، نسبة إلى الدالة) وهي التي تدخل في المعادلات والدوال الجبرية بوصفها علاقات تتكرر باستمرار ضمن ظروف معلومة . ومعظم القوانين الفيزيائية هي من هذا النوع من اللامتغيرات .

ج - يكتسي مفهوم « اللامتغير » - أو الثابت كما يفضل كثير من الكتاب العرب - أهمية خاصة في الفكر المعاصر ، وربما كان هذا راجعاً إلى ذبوع النظرة البنيوية إلى الأشياء بين المفكرين ، أي النظرة التي تتعامل مع الأشياء والحوادث والظواهر لا بوصفها « كائنات » أو « ماهيات » مستقلة بها بوصفها علاقات تخضع لقوانين ، أي بنيات Structures . وإذا عرفنا البنية بأنها « مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتميز بكونها لا متغيرة خلال التحولات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر » أو بأنها « منظومة من العلاقات اللامتغيرة في إطار بعض التحولات » ، أدركنا أهمية مفهوم اللامتغير في تعريف البنية وبالتالي في جميع التصورات والتحليلات التي تعتمد النظرة البنيوية . إن الكون بأسره عبارة عن أشياء تربط بينها شبكة من العلاقات . ولا يكفي أن تكون هناك مجموعة من العلاقات تربط بين أشياء لنقول إن هناك بنية ، بل لا بد أن تكون هذه العلاقات تتكرر خلال بعض

حاصل بفعل هذه العملية. أما بمعنى أوسع فهي صفة الشخص المتعلم الذي يكون قد أنمى ذوقه وحسه النقدي وحكمه بواسطة الاكتساب. وأحياناً تستخدم للدلالة على عملية التربية المؤدية إلى اكتساب الصفات المذكورة آنفاً.

في اللغة الألمانية، وفي الأدبيات الأميركية، تستعمل كلمة «ثقافة» مرادفاً لكلمة «حضارة». إذ ذاك ينطوي مفهومها على معنيين اثنين: أحدهما ذاتي هو ثقافة العقل، وثانيهما موضوعي هو جملة الأحوال الاجتماعية والمنجزات الفكرية والفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تحصل بالتناقل والتعلم. إلا أن اللغة العربية تميز بوضوح بين «الحضارة» وهي الكلمة التي تدل على مجموعة المنجزات الاجتماعية و«الثقافة» وهي الكلمة التي تحمل مضموناً تقريظياً لحالة التقدم العقلي وحده.

لما يمض أكثر من قرن واحد على بروز «الثقافة» كمسألة خاصة، كموضوع دراسة منفصل. أول من تصدى لمعالجة هذه المسألة قد يكون تايلور في كتابه عن الثقافة البدائية. فلقد أنشأ نظرية ترفض القول بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعاً للأمكنة والأزمنة، وتأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية، بمعنى أن كل ما يتبدى في حياة شعب من الشعوب هو ثقافة؛ فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات جميعها تشكل الواقعة الثقافية.

من الصعب التمييز بين ما إذا كان مفهوم الثقافة يتماهى مع مجمل النظام الاجتماعي الذي تقوم عليه الثقافة، وبين ما إذا كان يشكل قواماً خاصاً في المجتمع. ذلك أن التحليلات التي تتناول هذا المفهوم تبدو غير متجاوبة مع مطلب التعريف الدقيق للوظيفة الاجتماعية المنوطة بالثقافة، لأن تعابير مثل الحياة والمجتمع والثقافة غالباً ما تستعمل كترادفات. لكن في الحالة المعينة التي يؤخذ فيها مفهوم ثقافة بمعنى التقدم الفكري والعلمي حصراً ينتفي معناه كصورة إجمالية لحضارة مجتمع معين، أو كمرادف لها، بل يصبح دالاً على التقدم في مستوى الرقي.

إن الدراسة المقارنة لمختلف الحضارات من شأنها أن تكشف عن وجود بعض الثوابت الماثلة في كل منها. إعتياداً على هذه الواقعة يقوم القول بوجود عنصر شمولي ينظم الثقافة الإنسانية ككل، وبالتالي القول بتماثل يوحد الفكر الانساني عبر الزمان والمكان، وذلك باعتبار الفروقات الثقافية قائمة في المستويات وناجمة عن شروط جغرافية وتاريخية،

التحولات حتى يمكن دراستها بوصفها بنية. فمفهوم اللامتغير إذن، لا يعني: «الثبات» بمعنى السكون وعدم الحركة، بل بالعكس يعني أن العلاقات المعنية علاقات تتكرر بالشكل نفسه في إطار جملة من التحولات.

وكمثال للتوضيح نأخذ أية جملة لغوية ولكن الجملة التالية: «حدث زلزال في مدينة الأصنام بالجزائر في أكتوبر من سنة 1980 أودى بحياة ما يزيد عن عشرة آلاف شخص». نحن هنا أمام جملة من العناصر هي الكلمات (أفعال، أسماء) تقوم بينها علاقات تضبطها قوانين خاصة هي بالجملة ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني بـ «معاني النحو» (فاعل، مفعول به، مضاف ومضاف إليه، ..) هذه العلاقات تبقى ثابتة (لا متغيرة) سواء ترجمنا هذه الجملة إلى الفرنسية ومنها إلى الانجليزية ومنها إلى الروسية... إن «معاني النحو» تبقى هي إياها، ونستطيع العودة بتلك المعاني إلى العربية من أية لغة من اللغات المذكورة فنحصل على العلاقات نفسها التي تربط بين عناصر الجملة العربية التي انطلقنا منها. وواضح أن ما بقي ثابتاً هو معنى الجملة أما التحولات فهي الترجمات.

وهكذا فمفهوم «اللامتغير» - في المنظور البنيوي - لا يقال إلا على ما يبقى هو إياه في إطار بعض التحولات. فإذا لم تكن هناك تحولات من النوع الذي ذكرنا وإذا لم تكن نهتم بهذه التحولات نفسها، فلا معنى لاستعمال مصطلح «اللامتغير».

محمد عابد الجابري

ثقافة

Culture
Culture
Kultur

مقاربة إشتقاقية

تنتب لفظة ثقافة إلى فعل ثقف. ويعني هذا الفعل - استعمالاً لا وضعاً - إكتساب الحذق والفهم. يقال عمرو امرؤ ثقيف، أي فطين وذكي، بمعنى أنه واثق من معرفته لما يفعل أو لما يحتاج إليه.

وتعني كلمة ثقافة بمعناها الضيق عملية تنمية بعض ملكات العقل بواسطة دربات مؤاتية، كما تعني، استنتاجاً، ما هو

والمكان بواسطة اللغات التي جهزها بالترميز الكتابي، الأمر الذي يتيح للأجيال المتعاقبة أن تضيف إلى المكتسبات التراثية إسهامات جديدة. لكن هل يصح أن نستنتج من تميز الثقافة عن الطبيعة أن ثمة تضاداً بينهما؟ لقد أصبح البشر يوافقون، بفعل نظريات داروين وأمثاله في الشوء والتطور، على أن النوع الإنساني متحدر من البرمائيات، تلك الشديسات ذات المرتبة الأولية. لكن شتان بين هذه الموافقة وبين الأقرار بكون الجنس البشري هو فعلاً من هذا الصنف، إذ بالرغم من الاعتقاد بواقعة التحدر المذكورة، ثمة أدلة قاطعة على أننا تخلصنا نهائياً من المحتد البرماتي إذ أنشأنا الثقافة كوضع خارج الطبيعة وشبه متعال بالنسبة إليها. بالفعل، فواقع الجنس البشري قد غدا، بفضل المنظومات الثقافية، متبايناً كل التباين مع واقع أشقائه في المحتد البرماتي. إذ إن هذه الأخيرة لم تؤت حظ مفارقة الطبيعة، بل ما زالت متوقفة في المحطة التطورية التي افترق عنها فيها الجنس البشري مذ سلك هذا الأخير طريق الانشاء الثقافي التي أناحت له تبيان الحواضر وابتداع الفنون وابتكار الآلات جاعلة منه، بالتالي، نوعاً خارجاً عن الطبيعة، وشبه فوق - طبيعي. لقد أباحت الطاقة الثقافية التحكم بالطبيعة. بهذا المعنى المحدد، أي بمعنى القدرة على إنشاء النسق الثقافي، يمكن القول بشمولية الظهورة الثقافية ووحدها، الأمر الذي يقود إلى طرح التساؤل عن أصل هذه القدرة المبينة للطبيعة، وبالتالي إلى طرح مسألة الطبيعة الإنسانية.

تاريخ الفهم الفلسفي للثقافة

فهمت التقاليد الأدبية الثقيف على أنه عملية ترقية يمكن تطبيقها في مختلف المضامير الروحية والذهنية. لقد تمحورت فكرة الثقافة حول ثلاث مسائل مترابطة: دور الوعي حيال الطبيعة، والعلاقة بين الفكر العلماني والفكر الديني، ومدى إسهام المبتكرات في ترقية الحياة الإنسانية، على صعيدي التقدم الفردي وتنظيم التبادل بين الناس.

يعرف شيشرون الفلسفة بأنها «ثقافة الفكر» مؤكداً أنها أول ما تقوم على نشئة الناس على تكريم الآلهة. وأول من فرق بين وضع الإنسان في حاله الطبيعية وبين وضعه في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة هم السفسطائيون اليونانيون. بعدهم أوغل جماعة الكلبين Les Cyniques في هذا الاعتبار المناوئ للثقافة، إذ اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة وإظهار كونها علامة انحراف وفساد.

وليست فروقات في النوع متأنية من تباين عمليات التفاعل بين الفكر البشري والمعطيات الموضوعية. هذه الشمولية هي التي يبني عليها بعض المنظرين رأيهم القائل بوحداية الثقافة على أنها التجلي الأعلى للفكر. مثلاً كاسيرر الذي يعتبر أحد وراث النظرية الكانطية ومجدديها، فهو يطبق مقولات كانط في تحليل الثقافات كما لو كانت هذه الأخيرة هي الوظائف الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية عموماً. فهو لا يرى فرقاً نوعياً بين الثقافة الجامعية وبين الأشكال الثقافية الشعبية، بل يعتبر أن بينها فروقاً في المستوى فقط. ويفعل بعض علماء الإنبيات الشيء نفسه عندما يحاولون اكتشاف صلات نوعية بين تفكير البدائيين وتفكير المتقدمين حضارياً. والحال أن ظهورات ثقافية معينة، مثل الأدب المكتوب أو التنوير الموسيقي أو العلوم الاختبارية أو الفيزياء الرياضية.. الخ. تنجلي عن قوام مختلف نوعياً عن طبيعة ظهورات ثقافية أخرى مثل المعتقدات الدينية أو الأنظمة الاجتماعية أو القواعد الأخلاقية. الأمر الذي يجعل من الصعب القول بالوحدة النوعية للثقافة. ذلك أن ثمة شروطاً وجودية معينة يتحكم تحقيقها ببلوغ بعض الناس هذه المستويات الثقافية. أي أن التفاوت الكبير في الدقة والتركيب الذي نصادفه بين الأشكال الثقافية المختلفة يحمل على التردد في قبول فكرة الوحدة الثقافية الشاملة، إن لم نقل رفضها.

أهم مكونات مفهوم الثقافة هو الفرق بين الحالة الثقافية، الحضارية، والحالة الطبيعية، أي الفرق بين ما هو مكتسب وما هو فطري. ففي حين أن الصفات الفطرية تنتقل من الأصل إلى الفرع حسب الناموس الوراثي، نرى الثقافة تنتشر بين الناس بواسطة الاتصال الاجتماعي، أي بواسطة تعلم النماذج التي يقدمها المجتمع. بما أن مفهوم «ثقافة» يعني المواقف والاعتقادات والعادات والقدرات، أي القيم التي تتناقل بواسطة التربية، يصح إذن القول إن الثقافة هي ما يضاف إلى الطبيعة. توضيحاً لهذا الفرق نعتمد خلية النحل كمثال. فالنحل ذو تنظيم دقيق، لكنه تنظيم غير مكتسب، غير مقصود، اللهم إلا إذا صدقنا النظرية القائلة بأن النشاط الغريزي حصيلة تطور نجمد عند مستوى معين. فالنحل يتصرف بالفطرة، أي وفق مقتضيات طبيعية، نابعة من بنيته البيولوجية. وليس ثمة دور يذكر عائد إلى الإكتساب. خلافاً لذلك نرى الناس يبتكرون تصرفاتهم ويتناقلونها بالتعلم. فهم يبتكرون أساليب التخاطب والأعمال الفنية والأدوات، أي الثقافة، ويتبادلون هذه المبتكرات على صعيدي الزمان

تخطي الحتميات الطبيعية. كما أن ثمة أيضاً من الكتابات في أيامنا تدور حول العلاقات بين الثقافات والأديان. وهناك كتاب عديدون من أمثال إليوت الذي شكك برأي ميتيو أرنولد القائل بأن المعلومات الثقافية أطوع للفهم من الأفكار الدينية، ممن يعتبرون الثقافة بمثابة دين بديل من حيث دورها في تحسين الحياة. لكن المستجد في الموقف الفلسفي من الثقافة هو تجذير الاعتراض على طوباوياتها، لا سيما وأن وعداها في تحقيق الذات الفردية وإقامة التفاهم بين الجماعات لما يزل في آفاق المرتجى.

مسألة الاعتراض على الثقافة

لئن كان التقريظ هو العنصر الغالب في عملية تقويم الظهورة الثقافية لما آلت إليه من منافع، لا سيما في حيز الانجازات التطبيقية إلا أن الاعتراضات عليها عديدة، متنوعة، وتكاد تكون مزمنة لها. أهم هذه الاعتراضات تتناول خاصية التضاد مع الطبيعة المتمثل في الموجبات الزاجرة، سواء الأخلاقية منها أو التنظيمية، المتأتبة من نزوع الثقافة إلى إحباط النزعات الطبيعية. لقد اتخذ بعض المفكرين مواقف متمادية في اعتراضهم على الظهورة الثقافية، إذ صوروها على أنها هي المسؤولة عن المنغصات الأساسية التي تغتور الحياة. وبلغ بهم الأمر درجة إدانتها جذرياً والدعوة إلى معاودة الحالة الطبيعية. أشهر هؤلاء المعارضين، وإن لم يكن أعمقهم، جان جاك روسو، أحد فلاسفة عصر الأنوار. وفي أيامنا يمثل هربرت ماركوز قيود حركة الاعتراض على الظهورة الثقافية والدعوة إلى تحرير الطبيعة من طغيانها. على أن موقف ماركوز، خلافاً للطابع الجذري الذي ألصقه به التبسيط الاعلامي، لا يرفض الثقافة كشافة، إنما يعترض على تغيبها للطبيعة بصورة متجنبة، معتبراً أن العدائية الماثلة في بعض التصرفات، والتي تعزى عادة إلى الطبيعة، ليست سوى ردة فعل ناجمة عن الإحباطات المتأتبة من هيمنة العوامل ذات المحدث الثقافي. فهو يعتبر أن الثقافة لا تتضاد جوهرياً مع الطبيعة، بل إن عملية الزجر التي تمارسها الثقافة حيال النزاع الطبيعية تخطيء من حيث تفرض موجبات عبثية، إذ تصف الطبيعة باللائسانية والإنسان باللاطبيعية.

رشيد سعود

خلال عصر النهضة الغربية اقتصر مفهوم «ثقافة» على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تتناول التربية والابداع. وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية مفردين لها مضماراً خاصاً أسموه القطاع الثقافي. وفي كتابه «تقدم المعرفة» يعتمد فرنسيس باكون صورة التثمين الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة المائل في عملية التثقيف. ويستعمل توماس هوبس كلمة تثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الانسان لغاية تطويرية مميزاً بين التثقيف الذي يتناول القطاعات المادية وبين التثقيف الذي يطال المضمار النفسي، كالنشاط التربوي مثلاً، أو التعمق في المسائل الإيمانية.

لقد اتخذت ردة الفعل على هذا المفهوم للثقافة كعملية ترقية للانسان قائمة على معرفة طبيعته، شكلين مميزين في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالفلاسفة الألمان، انطلاقاً من دراسة تاريخ الثقافة عالجوا طبيعة الثقافة وطبيعة الحياة الروحية، واهتموا بالعلاقة بين «العلوم الثقافية» والعلوم الطبيعية. في القرن الثامن عشر قال هرذر، «إن ثقافة شعب ما هي دم وجوده». وبعده بنى ميغل والفلاسفة الرومنطيقون فريدريك نيتشه وويلهلم ديلتاي وويلهلم فايندلاند وهابنريخ ريكيرت وجورج سيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والسوسيولوجي على القيم المتجسدة في الانتاجات الثقافية، وعلى طبيعة القيم الثقافية، وعلى التفاعل بين الذاتي والموضوعي ضمن عملية تحول الثقافات. من جهتهم انطلق المفكرون الانكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية. لئن كان جون برايت قد رفض فكرة الثقافة معتبراً إياها «طلاء خارجياً ازدانت به لغتان مائتان هما اليونانية واللاتينية» على حد قوله، إلا أن زميله ميتيو أرنولد عارضه إذ عرّف الثقافة بأنها عملية تراق نحو الكمال الإنساني تتم بنمط أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة. يرى أرنولد، بالمناسبة، أن الثقافة الدينية، لكونها تعلم الاستقامة والانضباط، تساهم إلى جانب الثقافة العلمانية التي تبلور الحقائق الموضوعية، في ترقية الحياة الإنسانية.

ما زال مفهوم الثقافة في أدبيات القرن العشرين يدور على المعاني الرئيسية التي عرفها عبر التاريخ. فالفيلسوف الأمريكي جون ديوي يعرف الثقافة بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته. ويشدد فلاسفة المذاهب الوجودية على العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة بفعل الاقتدار المتأني منها، على

Révolution Revolution Revolution

في العربية، يدل المعنى اللغوي لكلمة «ثورة» على الهيجان والغضب. والأصل هو فعل ثار أي هاج كأن نقول: ثارت الفتنة بينهم أي هاجت، وثار ثارته أي غضب، ومنها الثائرة أي الضجة والشغب. أما في الغرب فهي تدل لغوياً على معنى دوران شيء متحرك في مدار يسير وفق خط منحني مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أو المسطحات حول محور معين. ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في أواخر القرون الوسطى عندما استعملت في الكتابات السياسية للدلالة على اضطرابات إجتماعية كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية. وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الإجتماعية بل والفكرية والبيولوجية والسياسية...

إن ما نستفده من العودة إلى جذور هذه الكلمة هو أنها تفترض أولاً منتظماً ثابتاً تسير بمقتضاه أو تعيد بناءه أو تحسن أو تجدد ما يشوب الأصل حتى تعيده إلى ما كان عليه. تفترض الثورة إذن عند هذا الحد، فكرة الرجوع التي، وإن بدت نقيضاً لما توجبه الثورة بمعناها الحالي، سوف ترافق مدلول الثورة حتى يومنا هذا. أما من جهة ثانية فإنها تفترض أيضاً فكرة الهيجان والغضب والشغب، وهي فكرة لم تبارح المفهوم السياسي الحديث، لكلمة ثورة منذ أن وضعت أصوله مع الثورة الفرنسية إلى أن تبلور وفرض نفسه في المصطلح السياسي مع ماركس ولينين.

إن الثورة بمعناها السياسي الحديث، أي باعتبارها فعلاً عنيفاً يهدف إلى إسقاط السلطة السياسية القائمة بدعم من الشعب، ويتحصل بإشراف وتوجيه مجموعة أفراد وفق برنامج أيديولوجي معين، ترجع أصولها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص إلى كتابات وخطب روبسبير وسان جوست حيث نجد أهم مرتكزاتها ومضامينها الأساسية. «الثورة - قول روبسبير - هي حرب الحرية ضد أعدائها، أما

الدستور فهو نظام الحرية المنتصرة التي يسودها السلام». تبرز في هذا القول ناحيتان رئيسيتان تشتمل كل واحدة منهما على بعض الأسس التي يركز عليها مفهوم الثورة. الناحية الأولى هي أن وجود الجماعة في مجتمع مدني يسوده السلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية التي هي حق طبيعي غير قابل للتنازل عنه. أما إذا حصل اعتداء على هذا الحق فهذا يعني أن التوازن الاجتماعي الطبيعي قد اختل، فتنبري المجموعة المعتدى على حريتها إلى استعادة حقها بالقوة بهدف إعادة التوازن إلى ما كان عليه. في هذه الحالة، الحالة الثورية، تحصل المواجهة بين الشعب، أي المحكومين المعتدى على حقوقهم، وبين النظام السياسي وأجهزته، أي الحكام المعتدين. يدخل هنا في الاعتبار مفهوم الشعب ومفهوم الحاكم المرتبطان بعلاقة تلازم. فالشعب، بنظر قواد الثورة الفرنسية، هو الأكثرية الساحقة من المحكومين: الأكثرية المضطهدة والمستغلة من قبل الحكام، وهذا ما يدعوها إلى القيام بالثورة. جميع المواقف التي اتخذها قواد الثورة كانت باسم الشعب، وجميع القرارات والإجراءات العنيفة وغير العنيفة كانت تتخذ باسم الشعب، ومصالح الثورة هي مصالح الشعب، وحتى القواد كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي الشعب. أما الأقلية من المحكومين التي انضمت إلى الحكام وقاوت من أجلهم، أي الملكيين، فكانت تعتبر خارجة على القانون وعدواً للثورة. قال سان جوست بهذا الصدد: «إن المواطن الصالح هو الذي يؤيد الجمهورية بكلبتها، أما كل من يتعرض لها في تفاصيلها فهو خائن، ويجب معاقبته أو القضاء عليه». فالشعب، بالمفهوم الثوري، هو الثوار ومؤيدو الثورة، وبأسوأ الحالات، الفئة الصامتة التي يشملها مفهوم الشعب من حيث أنها مضطهدة ومستغلة ومهضومة الحقوق. أما الحكام، بنظر قواد الثورة الفرنسية - وانطلاقاً من الوضع الثوري الذي كانوا فيه - فهم الطغاة الذين يستغلون الشعب ويستأثرون بأمواله وممتلكاته، وهم سالبو حريته وحقوقه المشروعة، وعليهم تقع المسؤولية وللشعب وحده حق محاكمتهم وإدانتهم ولكن بغير الطرق القانونية والدستورية التي ارتسموها. ينتج عن هذا الموقف دخول عنصر جديد على مفهوم الثورة لم يكن معروفاً من قبل وهو انقطاع العلاقة الدستورية والقانونية بين الحكام والمحكومين أو بين السلطة والشعب، أو على الأقل تعليق مفعول هذه العلاقة وكل ما يترتب عنها من أوضاع وأحوال. هذا يعني أنه يجب التمييز بين وضع الشعب في الحالة الثورية وبين وضعه في الحالة العادية الدستورية والقانونية. لقد ركز

مقولة الحاكم في الاعتبار الثوري، ليس فقط شخصيته ونوعيته، بل أيضاً النظام السياسي والاجتماعي الذي يمثلها الحاكم ويسهر على تطبيقه والحفاظ عليه. فبدون هذه المقولة تفقد الثورة مدلولها ومعناها النوعي بفقدان أحد المبررات الأساسية لوجودها ولقيامها في المجتمع، وتصبح إذاك نوعاً من الحرب الأهلية باعتبار أنه ليس من عدو داخلي مشترك يوحد الإرادة الشعبية في مواجهته بل ثمة انقسام حاصل بين فئات الشعب حول قضية معينة من شأنها أن تحدو بكل طرف إلى السيطرة على السلطة وتسلم مقاليد الحكم.

ثالثاً، بالرغم من أن الثورة فعل سياسي وعسكري يهدف إلى السيطرة على السلطة، فهي لا تتحدد بهذا الهدف ولا تتميز به وإلا أصبحت مجرد عصيان أو تمرد شعبي أو عسكري يسوده العنف والغرض والاعتقالات. إن في أساس الثورة نظرة جديدة إلى الكون والمجتمع والقيم وحكماً على أفعال الأفراد أعضاء المجتمع المدني وعلاقاتهم مع بعضهم ومع المؤسسات وأجهزة الدولة. وهذا يعني أن في أساسها أيديولوجية معينة تعتمد الثورة كوسيلة لإدخال بعض القيم الجديدة على الحياة الاجتماعية وعلى نمط الحياة القومي، وتتضمن هذه القيم إعادة تنظيم للعلاقات السائدة في وضعية إجتماعية وسياسية ترفضها الأيديولوجية الجديدة وتحاول هدمها وإعادة بنائها بواسطة الثورة. هناك إذن ناحيتان متكاملتان ومتواكبتان في الأيديولوجية الثورية: ناحية الهدم وناحية البناء. وكلتا الناحيتين تتناولان الحياة الاجتماعية بالدرجة الأولى، وهذا ما يستتبع أولوية الثورة الاجتماعية، ثم تليها الثورة السياسية التي تهدف إلى إسقاط الحكم القائم وتسلم السلطة لتكرس المرحلة الاجتماعية وتقرها نظماً وقوانين ودساتير وأعرافاً. ولا يستقيم هذا العنصر الثالث - عنصر الأيديولوجية - إلا بوجود أشخاص معينين على رأس الثورة، هم الزعماء أو القواد الذي ينظمون الثورة ويبرمجون مجرياتها بالتطابق مع المبادئ الأيديولوجية وبوحي منها.

رابعاً، تحتاج الثورة إلى ممارسة العنف بجميع درجاته ووسائله، وهي بذلك لا تتميز عن مختلف الظواهر السياسية العنيفة التي تجري داخل المجتمع الواحد كالحرب الأهلية والعصيان المدني وأعمال الإرهاب السياسي.... إلا أن العنف الثوري يستمد دوافعه ومعناه من الأيديولوجية الثورية التي توجهه بحيث أنه يخضع لأحكام الحالة الاستثنائية التي يمر بها المجتمع المدني الشائر والتي تبررها الإرادة الشعبية وتكسبها حداً معيناً من الشرعية.

روبسبير على هذه الناحية في خطابه الشهير الذي طالب فيه بإعدام الملك لويس السادس عشر، داعياً أعضاء الجمعية التأسيسية إلى التمييز بين وضع أمة تحاكم موظفاً في القطاع العام وفق الطرق القانونية ومن ضمن الأنظمة التي يفرضها الحكم القائم وبين وضع أمة تقوض أركان الحكم القائم وتهدم ما بناه. لذلك فإن محاكمة الملك من قبل الشعب، خلال الثورة الفرنسية، لم تجر وفق أصول المحاكمات الجزائية المكروسة بالقوانين والأنظمة بل كانت إجراء استثنائياً اقتضته عدالة الشعب الحرة والقاطعة حفاظاً على مبادئ الثورة وانقاذاً للجمهورية المنوي إنشاؤها. في الحالة الثورية تواصل حرية الشعب حربها ضد الحكام إلى أن يسود نظام جديد يفرض أنظمتهم وقوانينه ودساتيره. وهذا ما يفضي بنا إلى الناحية الثانية التي تبرز في تمييز روبسبير بين الثورة والدستور. تقوم هذه الناحية على اعتبار الدستور حافظاً لحرية الشعب المنتصرة في حربها ضد أعدائها، والحالة الدستورية هي التي تلي الحالة الثورية حيث تتحول الحقوق الطبيعية العامة إلى قوانين وضعية تنظم حياة الجماعة في ممارسة حريتها.

من مجمل ما سبق تتكون لدينا أهم العناصر الأساسية التي يقوم عليها المفهوم السياسي للثورة، ويمكن تعيينها بما يلي: أولاً، تشكل مقولة الشعب عنصراً رئيسياً في مفهوم الثورة، إذ بدونها تنحصر الحركة الرامية إلى هدم الحكم القائم، وإلى تسلم السلطة بأقلية تحتل بعض المراكز والوظائف في الدولة وتملك وسائل العنف والإكراه القادرة على إرغام الحكام الذين في السلطة وغير المرغوب فيهم على تركها وذلك إما بواسطة الإعتقال أو الإعدام أو غير ذلك. وفي هذه الحالة يكون الشعب غائباً عن مسرح الأحداث ويقتصر دوره على التفرج على ما يجري وعلى تحمل نتائج الفعل السياسي الآتي من فوق. ولكن بالمقابل إذا انحصر الفعل الثوري بأقلية من الشعب ودون أن يكسب تأييد الأكثرية الشعبية، فغالباً ما يكون مصيره الإخفاق السياسي أو العسكري أو كليهما معاً، وتتحدر بالتالي الحركة التي أريد بها ثورة إلى درجة التمرد أو العصيان المدني الذي لا يعبر عن إرادة الشعب المشتركة ولا يتمتع بشرعيتها.

ثانياً، تقتضي الثورة نظاماً سياسياً معيناً ووضعية إجتماعية معينة غير مرغوب فيهما من قبل الشعب وتحفظهما وتحرس على استمرارهما السلطة السياسية القائمة والمتمثلة بالحكام. وهذا ما يجعل من الثورة عملية مواجهة سياسية وعسكرية بين الشعب من جهة والحكام من جهة أخرى. لذلك يندرج تحت

القوى السياسية، لوضع الجيش ولتحرك الجماهير في الشارع، ونجاحها أو فشلها مما مسألة حظ، وهذا ما يعطيها صفة المفاجيء أو عدم التوقع والكارثة؛ أما الثانية فهي تظهر كضرورة عندما تبدأ الطبقة العاملة بوعي أهدافها، ولا يعود بالإمكان إبعادها ومقاومتها تحت طائلة جعلها أشرس وأعنف. إنها النتيجة الطبيعية لتطور العوامل الاقتصادية والاجتماعية. إنها ثورة اجتماعية، وذلك لعدة اعتبارات أهمها أنها تعي طبيعتها الاجتماعية، ثم أنها تحرر المجتمع كله وليس طبقة واحدة منه وهذا ما يفضي بها إلى المجتمع الحقيقي وإلى الإنسان الكلي.

لقد استمر هذا التركيز على الناحية الاجتماعية الاقتصادية في مفهوم الثورة مع ماوتسي تونغ 1893 - 1976 الذي أضاف إليه بعض التفاصيل المناسبة لظروف وأوضاع المجتمع الصيني. إن أعداء الثورة الصينية ليسوا فقط الحكام الطغاة والنظام السياسي الاستبدادي الذي يمارسون، وليسوا فقط الرأسماليين مالكي وسائل الإنتاج، بل هم بالدرجة الأولى الإمبرياليون المتمثلون بالطبقات البورجوازية في البلدان المستعمرة والذين يستعمرون الصين ويستغلون مواردها وعمالها وفلاحها من جهة، وملوك الأراضي الصينيون الذين يتعاطفون مع الإمبريالية الخارجية ويستندون إليها في استغلال الفلاحين الصينيين وفي الحفاظ على السلطة وعلى الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردي، من جهة أخرى. ولكن الاضطهاد القومي من جانب الإمبريالية يشكل خطراً أساسياً يؤدي إلى اعتبارها العدو الرئيسي والأكثر شراسة. لذلك فإن مهمة الثورة تقوم على ضرب هذين العدوين: إنها «ثورة وطنية» من أجل وضع حد للاضطهاد الإمبريالي الأجنبي، و«ثورة ديمقراطية» من أجل وضع حد لاضطهاد ملاك الأراضي الاقطاعيين في الداخل. غير أن هذا لا يعني أن للثورة مرحلتين تمر بهما على التوالي، بل إن لها وجهين متكاملين مرتبطين ومختلفين في آن واحد. فلتحقيق الثورة الوطنية يجب تجنيد جيش قوي من الفلاحين الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من المواطنين، ولكن بعد تحريرهم من الاقطاع الداخلي، كما أن الثورة الديمقراطية تتحقق بضرب الإمبريالية التي تشكل سندا أساسياً للاقطاعيين في الداخل، أما القوى التي تحقق الثورة فهم العمال والفلاحون والبورجوازية الصغيرة، وجميعهم يشكلون مختلف الطبقات المحكومة والمضطهدة من قبل الحكام الذين يمثلون الأقلية المكونة من ملاك الأراضي والبورجوازيين الكبار.

لقد قدمت الثورة الفرنسية للفكر السياسي العناصر الأساسية لمفهوم الثورة، فانطلق بعدها مفكرو القرن التاسع عشر والقرن العشرين من تلك العناصر وأعطوا مفهوم الثورة أبعاداً جديدة وركزوا مضامينه على أسس أيديولوجية أكثر اتساقاً ووضوحاً، وعلى رأس هؤلاء المفكرين الثوريين كارل ماركس وماوتسي تونغ.

لقد اعتبر قواد الثورة الفرنسية أن أساس الثورة هو حرية الشعب، وأن طغيان الحكم الملكي واستعباده للمواطنين واضطهاده لهم هو الذي يبرر نشوب الثورة بهدف تغيير النظام الملكي إلى نظام جمهوري يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات. أما كارل ماركس 1818 - 1883 فيرى أن النظم السياسية ليست إلا مظهراً من مظاهر البنية الفوقية للمجتمع، أما الشأن الاقتصادي القائم على علاقات الإنتاج فيشكل البنية التحتية للمجتمع: أي الأساس الواقعي للشؤون السياسية والفكرية والدينية والقضائية وما إليها. والثورة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أساسية في حياة المجتمع، إنما هي مرتبطة بحركة البنية الاقتصادية، ويجدر البحث عن أساسها في التناقض بين القوى الجديدة للإنتاج وبين علاقات الإنتاج السابقة، فعندما تصبح علاقات الإنتاج عائقاً في سبيل تطور قوى الإنتاج ينشأ وضع تبدأ به مرحلة الثورة الاجتماعية. إن ما يميز المفهوم الماركسي للثورة والمفهوم السابق الذي تبلور مع الثورة الفرنسية ليست العناصر المكونة لطبيعتها كظاهرة اجتماعية سياسية بل الهدف الذي ترمي إليه ومعناها في تاريخ تطور المجتمعات والدور الذي تلعبه على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. فالثورات السابقة، يقول ماركس، تشترك في خاصية مميزة وهي أن معناها محدود في التاريخ، بمعنى أنها قد حققت بعض التقدم في انتقال ملكية وسائل الإنتاج من فئة قليلة إلى مجموعة أكبر، ولكن علاقات الإنتاج بقيت نفسها كما بقيت الأكثرية الساحقة مرتبطة بتقسيم العمل وبوسائل الإنتاج. لذلك لم تكن الثورات السابقة، بنظر ماركس، إلا ثورات جزئية أو ثورات سياسية. ففي الثورة السياسية هناك طبقة واحدة أو مجموعة محدودة من الأفراد تستطيع أن تحرر مدعية أنها تمثل مصالح المجتمع بأكمله. والثورة الفرنسية لم يكن بوسعها أن تكون تحريراً كلياً لجميع الناس إلا إذا كان جميع هؤلاء من الطبقة البورجوازية. لقد ميز كارل ماركس بين الثورة البورجوازية والثورة البروليتارية: تهدف الأولى إلى تسلم السلطة والسيطرة على الحريات الدستورية، إنها ثورة سياسية ينتج عنها أنها تخضع لعلاقات

لقد نتج عن هذا التصور للثورة ارتسام هدف إجتماعي وسياسي وقومي للثورة الصينية. فالهدف الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يجعل من الثورة الصينية جزءاً من « الثورة العالمية الاشتراكية البروليتارية » وحليفة لها، وهذا ما دعا ماوتسي تونغ إلى التعمق في دراسة الأفكار الشيوعية الماركسية اللينينية والدعوة إلى نشرها وتأسيس الحزب الشيوعي الصيني لقيادة تلك الثورة. أما الهدف القومي فهو الذي يميز الثورة الصينية عن غيرها من الثورات، إذ يجعلها ثورة ثقافية مرتبطة بثقافة صينية اشتراكية مميزة. « إن كل ثقافة معينة - يقول ماو - هي انعكاس أيديولوجي لسياسة مجتمع معين واقتصاده »، وثقافة الديمقراطية الجديدة التي يهدف إلى إرسائها هي ثقافة وطنية تعارض الثقافة الإمبريالية والاقطاعية وتنادي بالمحافظة على كرامة الأمة الصينية واستقلالها وكرامة شعبها.

يتضمن المفهوم الحديث للثورة - هذا المفهوم الذي استعرضنا مركباته منذ الثورة الفرنسية حتى الثورة الصينية - معنى التقدم في المجال الذي يجري ضمن أطره. فالأيديولوجية الثورية هي تقدمية في اتجاهها ضمن حركة التاريخ، بمعنى أنها ترفض المواقف التقليدية وأنماط الحياة الاجتماعية القديمة والتي تجاوزتها القوى التاريخية ومتطلبات الأوضاع الراهنة، وترمي إلى إرساء قواعد جديدة ومفاهيم وقيم جديدة أكثر تقدماً لأنها أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الواقع الراهن. ولكن فكرة التقدم تتضمن بدورها معنى التطور المستمر والمتصل، والحال أنه يحصل من جراء الثورة انتقال مفاجيء وقسري من مرحلة إلى أخرى. غير أن المهم بالنسبة للثورة، على الصعيد العملي، هو هذا الانتقال التقدمي من وضعية سكونية متحجرة أثبتت عدم مقدرتها على مواكبة حركة التاريخ المتقدمة إلى وضعية جديدة دينامية تحمل في ذاتها قوة دافعة للتاريخ. إن ما يميز الحركة التاريخية للثورة فهو الانفلاق على الماضي والانفتاح على المستقبل. تبرز هنا نقیضة لم يستطع بعد مفهوم الثورة أن يتجاوزها. إنها فكرة الرجوع أو العودة التي يتضمنها مفهوم الثورة. فعلى الصعيد النظري، بالرغم من كون الثورة رفضاً للماضي وللتقليد فهي

لا تستطيع أن تتكرر طبيعة جديدة للإنسان، الذي هو موضوعها الأساسي، وتفرضها عليه. لذلك تحاول الأيديولوجيات الثورية فهم الطبيعة الإنسانية بشكل جديد يتلاءم مع الظروف التاريخية الجديدة. والجديد الذي تقدمه الثورة هو استعادة الإنسان لطبيعته الحقيقية التي أفقدته إياها ظروف إصطناعية بات من الضروري إلغاؤها وإحلال ظروف أخرى من شأنها أن تصلح ما بين الإنسان وطبيعته، أو بمعنى آخر، أن تعيد الإنسان إلى طبيعته التي فقدتها أو اغترب عنها. أما على الصعيد العملي فإن الثورة تقع في نوع من العبادة، إذ من طبيعتها أن تحمل في قيمها الجديدة الحقيقة كلها والعدالة كلها والحرية كلها، وإذا تخلت عن شيء لغيرها فهذا يعني أنها غير كاملة وبالتالي تعرض نفسها لخطر السقوط والفشل. لقد رفض روبسبير وسان جوست محاكمة الملك لويس السادس عشر لأنه بمجرد القبول بمبدأ المحاكمة تصبح الثورة معلقة إلى أن يصدر الحكم، وبالتالي تصبح مشكوكاً في قيمها ومبادئها حتى تثبت التهمة التي تستوجب إعدام الملك، أما إذا ثبتت براءته فهذا يعني سقوط الثورة وانهايار الجمهورية حاملة القيم والمفاهيم الجديدة. لذلك فإن الثورة، بعد أن كانت ترفض الاضطهاد والطغيان، تحولت إلى قوة قمعية تضطهد جميع المواقف المعادية، وبعد أن كانت المقصلة رمزاً للاستعباد أصبحت رمزاً للقمع الثوري والإرهاب. إن نزعة الكلية والشمولية لدى الثورة تجعلها تدعي تحرير الشعوب والنفوس ثم تتحول إلى قوة إستعبادية بعد أن تلجأ إلى جميع الوسائل الشرسة، وتطالب بالعدالة ولكنها تستعمل الوسائل الأقل عدالة والتي لا يبررها الهدف الثوري، وتعد بالسعادة والنظام ونهاية العنف ولكنها لا تقوم إلا بنقيضها.

مهما يكن من أمر، فإن الغموض الذي يلبس مفهوم الثورة لا يمنع كونها تسريعاً، لا يمكنه التهرب من حد معين من العنف، لتطور إجتماعي لا يمكن تلافيه، ووسيلة لمداواة بعض العلل الاجتماعية الناتجة من نظام سياسي واجتماعي معين، ووسيلة طبيعية لتسليم السلطة ولتجديد كامل للقيم السائدة.

أدونيس العكرة

جدل

Dialectique Dialectic Dialektik

1 - إخراج التعريف:

الجدل، أحد المفاهيم المنهجية الموجهة للفكر المعاصر. يمكن الاختلاف معه ونقده لكن من المتعذر أن يتجنبه خصومه. وإذا كانت الإملاءات المدرسية لتعريف المفاهيم تفرض نسبة قاسية من التبسيط فإن تعريف الجدل يعتبر أمراً مضاداً لطبيعته. لأن الجدل ليس منهجاً ينطلق من فرضيات ملزمة أو محتلمة وإنما هو منهج يحاith النظرية التي تحاith العملية (الممارسة) التي تحاith بدورها موضوعها أو وجودها ميدان تجليها. وإذا كانت نظريات المعرفة اللاجدلية تفترض استقطاباً متعاكساً بين ثنائية ذات - موضوع، عقل - وجود، فإن المعرفة الجدلية تفترض استقطاباً متوسطياً متداخلاً متخرجاً معاً بين قطبي المعرفة.

إذن، هل الكتابة عن الجدل فعل ممكن؟ نعم ولا معاً.

إن ممارسة الكلمة وانتقالها بين الفكر والسطر بتوسط القلم والحبر هي إحدى تجليات إشكالية الكتابة عن الجدل المحكومة مسبقاً بجدلية نفسية - لسانية - لفظية تقفز فوق أصابع اليد خارجة مرة أولى وأخيرة معاً نحو الآخر بتوسط مسافة الفراغ بين الأنا و- الغير أو نحن. لذلك كل كتابة عن موضوع لسانية كانت أم قلمية، شفوية أم تحريرية إنما تعني تحليله أي تفكيكه. والتحليل منهج إحالي إرجاعي من مركب إلى بسيط إلى العناصر التكوينية البدئية. كيف يمكن

إذن، اتخاذ الجدل موضوعاً والكتابة عنه تحليلياً؟

إن أفعال الكتابة بالكلمة لن تكون جدلية إلا إذا توصلت قدرة الخلق الانسانية إلى نقطة المطابقة بين الوعي والنطق والوجود حيث القراءة كتابة والكتابة كينونة والكلمة فعل تكوين « كُنْ فيكون ».

إن حمل القلم الآن يتضمن إقراراً مسبقاً حول امكانية الكتابة عن الجدل. أو هو إقرار بمحاولة نقل المعرفة عن الجدل بتوسط اللغة. والإقرار المشار إليه يحمل في طياته قراراً تالياً محايثاً حول جدلية الكتابة عن الجدل حتى في مستوى التحليل الممتد بين الكاتب والكتابة، والكتابة - الموضوع، والموضوع - التعبير، والتعبير اللغوي - القاري، الذي هو الآخر. بذلك يخترق الفكر الإخراج لكنه لا يلبثه وإلا فليلقَ القلم جانباً. لكنه يعلن اعتراضاً في نفس الآن بأن تعريف الجدل ليس وصفة معرفية جاهزة يمكن ابتلاعها وتمثلها إنما هي كلمات تلقي نارا عن احتمالات دعوة العقل القاري للمشاركة في حقل ابداع المعرفة بين جدران معاناة الجحيم كما يقول سجين المعرة العظيم أبو العلاء. وكما بدأنا من إخراج التعريف لن نخطو باتجاه اللغة وإنما سيتجه الفكر إلى ما قبل - اللغة.

2 - الجدل قبل اللغة:

يفترض الجدليون أن الجدل كان البدء. الطبيعة، الكينونة منذ بدئها جدلية أو لنقل جدليات من تناقض النور والظلمة إلى الوحدة - الكثرة إلى الذكورة - الانوثة... وصولاً إلى جميع الثنائيات المتناقضة التي تستدعي بعضها بعضاً. فالطبيعة - المادة حركية دائمة. صيرورة لا نهائية من كتلة النار الاولى التي تحولت أرضاً وماء إلى تفاعلات عناصرها الاربعة التي تحولت خلية حية أصبحت انساناً فعلاً خلاقاً مبدعاً -

تصبح لغواً باطلاً وتلاعياً إباحياً بالكلمات. الحوار محكوم بغائية يتجه إليها ويصنعها معاً. لهذا - الديالكتيك - بوصفه ديا - لوغوس عقلانية منظمة لها منطق يحكم صيرورة فعل الحوار وتجليه بين الأنا - الآخر. فإذا بقي اللوغوس - العقل مع ذاته لذاته أصبح مونولوجاً Monology أي حديثاً ذاتياً هو نقيض اللوغوس مع الآخر أي حوار Dialogue.

وإذا سلمنا بمصادقية نسبة للتسلسل التاريخي للجدل بوصفه منهجاً، حتى الآن على الأقل، تكون أمام الجدل السقراطي كقضية والجدل السفسطائي نقيضها والجدل الأفلاطوني التركيبي المرفوع للقيضيتين.

4 - الجدل منهجاً :

4 - 1 الجدل السفسطائي :

استخدم السفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية Téchne مهنية تعليمية نقدية معاً. كانوا خبراء بلاغة وخطابة يبيعون قوة تخصصهم مقابل أجر. مارسوا فن إنشاء الانسان بتوسط الكلام أي مهنة التعليم لذلك هم أجداد أساتذة اليوم. وبما أنهم غرباء عن المجتمع الاثيني فقد وجهوا النقد ضد تقاليد مجتمع عريق في حالة تصدع وانهار. لقد نحتت المرحلة السفسطائية مفاصل الجدل وإشكالياته المنهجية التي ستلازمه وتتحايل معه في مراحل تطوره اللاحقة من أفلاطون إلى هيجل وماركس وصولاً إلى معترضات الفكر المعاصر. ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السفسطائي وأنجزه ضمن المحاور التالية:

1 - النزعة الانسانية، وارتباطها بمشكلة اللغة القومية. ومن المرجح أنهم أول من نحت مفردة تخنه Téchne مصدر الصناعة أو التكنولوجيا المعاصرة مقابل طبيعة بمعنى الأصل الذي لا يقبل التغير.

2 - نسبة الحقيقة، ليست هناك حقيقة مطلقة أو معيار ثابت للمعرفة أو الوجود.

3 - التعليم والنثر، استدعى تصدع بنيات المجتمع الاثيني الحاجة إلى التعليم وبالتالي ظهور المدارس. والنثر وسيلة تلقين التعليم وحامل تبسيط المعلومات وشرحها. مما فتح جدلية مزدوجة النتائج: - ايجابية لأن النثر ينقل الفكر إلى ميدان علمي بحثي. و - سلبية لأن تبسيط المعلومات يفقدها تركيزها ويضعف مستواها إلى درجة إعدامها أحياناً.

4 - إدعاء العلم بكل شيء وامكانية تعليمه.

متأرجحاً بين جمر التجريد المغطى بجليد التشخيص بتوسط تقنياته من الرمز إلى الاداة إلى الآلة.

والسؤال الذي تستدعيه الاشارات السابقة، هل كانت تلك الجدليات صدفة لا معقولة عشوائية عمية حولت السديم إلى انسان دون تخطيط مسبق أو معقولة = نظام = قانون كامن فيها أم خارجاً عنها؟

يفترض الجدليون أن فوضى الطبيعة استدعى جدلياً نظامها. ان تنبعاً إحالياً لمسارات تطور حضارات الانسان المدونة يقدم جواباً بدئياً حول النظام الكامن في الفوضى أي معقولة جدلية الطبيعة قبل - اللغة ولنقل قبل - الانسان. على هذا النحو يصبح الكون نظاماً معقولاً - لا صدفة عمية يتجه من الأدنى إلى الأعلى من البسط إلى المعقد إلى الأكثر تعقداً مما يفرض التسليم بغائية حتمية تحكم حركية الجدل. ولكن هل البدء الجدلي للكينونة يعني لا نهائية الجدل والصيرورة؟ لم تعد اللغة هنا بريئة محايدة طليقة. بل دخلت طرفاً مؤثراً متأثراً بجاذبية التحديد الذي يقودنا إلى نقطة بداية الاحراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزية اللغة وحركية المنهج.

3 - مستوى التعريف اللغوي:

الجدل في اللغة العربية شدة الخصومة وقوة القدرة عليها. لكن الجدل هو قدرة الجدل أي إحكام قتل الشيء. وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجة بالحجة. لذلك تتضمن المناظرة بوصفها عملية مجادلة مستوى من الخصومة والنزاع والعنف من أجل التوصل إلى الإحكام. فالإحكام طريق الحكمة التي لا تتحمل تخييلات المتشابهات وشبهتها. لذلك تميز اللغة العربية بين جدل حقيقي يسعى لإظهار الحقيقة وجدل زائف يطلب المغالبة والباطل.

أما في اللغات الأوروبية فيرجع مصطلح Dialectique وDialectic إلى مصدر يوناني هو ديباليكتيكا Dialektiké الذي يرجع إلى أصل ثنائي هو Dia-Logos أي العقل Logos في حالة تجاوز Dia.

تنشأ حالة تجاوز الفكر لذاته أثناء فصل الجدل بين الأنا - الآخر أي الحوار. على هذا النحو يكون الحوار أول دلالات الجدل.

فالحقيقة ليست استقطاباً قَبلياً لدى أحد الطرفين إنما تنشأ بشكل مشترك أثناء جدلها عبر مسافة فاصلة واصله بين قطبي المجادلة. فحركية الحوار ليست مجانبية عبثية وإلا

لوجود - لا - المفارقة الوهمية له كما هو شائع .
لقد تبنى أفلاطون « الايزوس » لحل إشكالية المعرفة
الكلية المرتبطة جدلياً بالوجود بما هو وجود .

وللسبب نفسه تبنى أفلاطون الجدول منهجاً لحل إشكالية
الوجود بما هو كذلك .

وعن طريق توسط الجدول أيضاً يمكن حل التعارضات التي
طرحتها النظريات السابقة عليه مثل : الوحدة - الكثرة ، الثبات -
التغير ، النظر - العمل ، اللغة - الوجود ، الوجود - اللاوجود .

ينجلي الديالكتيك الأفلاطوني في جميع ابعاد المعرفة -
الوجود ، عارضاً مستعيذاً ملخصاً ناقداً محاوراً النظريات قبل
السقراطية السابقة عليه ، والنظريات المعاصرة له . ويمكن
توجيه الانتباه الى تجليات الجدول التالية :

- ديالكتيك الطبيعة حوار طيمائوس .
- ديالكتيك الوجود حوار السفسطائي وبرمنيدس على
وجه التخصيص .
- ديالكتيك المعرفة حوار الثييتس
حوار الفيلفس
- ديالكتيك الجمال حوار الفايديروس
- ديالكتيك اللغة - الوجود من حوار كراتيلوس الى حوار
السفسطائي
- ديالكتيك المثل حوار الفيدون

تفيد الاشارة هنا التخصيص بقدر ما تعني التنبيه الى
ضرورة القراءة أو المواجهة المباشرة مع النص .

أقام أفلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد :

- 1 - التعريف : بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه .
- 2 - التركيب والتحليل طريقان :
- أ - الديالكتيك الصاعد أو الانتقال من مجموع الظاهرات
إلى بنيتها أو نظامها أو غايتها التي توحيدها .
- ب - الديالكتيك الهابط أو التحليل بالعودة ثانية من الغاية
الى النظام الى الجزئي المحسوس .

3 - الحركة : يستمر ديالكتيك الحركة من التعريف الى
التركيب الى التحليل الى التفريق .

فالكون بمجموعه نزوع حركي نحو الأعلى الاكثر تعقيداً
وصفاءً وحقيقة أو معقولة . لذلك الوجود ليس مجانياً أو
عشياً أو سديماً لا معقولاً كما تفترض الوجودية المعاصرة ،
إنما الوجود حركية شمولية حاملها النزوع أو التوق الى
الكمال ، وتجليها جدل المعرفة وجوداً والوجود معرفة .

بذلك فتح الجدول السفسطائي طريق إشكالية معرفية ثلاثية
الاضلاع :

أ - مقياس النقد وحدوده .

ب - وجود الحقيقة أو لا وجودها .

ج - منهج الوصول إلى الحقيقة .

لقد أنكر السفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق
كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدول مهنة تملك قوة
الصناعة . من هنا نفهم قوة الجواب السقراطي في إثارتها الجدول
التوليدي ضد الجدول السفسطائي ثم عنف الجدول الأفلاطوني
من بعده .

4 - 2 الجدول السقراطي :

تركز الجدول السقراطي على نقاط مضادة لخصمه
السفسطائي :

- 1 - ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول الى الحقيقة .
 - 2 - امكانية انشاء مقاييس ثابتة لها .
 - 3 - تساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل إليها .
 - 4 - الحوار التوليدي منهج الحقيقة .
 - 5 - اللاعلم أو الجهل السقراطي . فالفلسفة لا تقدم
حلولاً جاهزة وعقائد انما نشق طرقاً ونفتح آفاقاً جديدة .
- ولنلاحظ أن شهيد الجدول الفلسفي الأول طابق بين حياته
ومنهجه ، وجوده ونظريته راضخاً لمشيئة « النظام » أو
المعقولة مقدماً حياته ثمناً لظلم « القانون » . لقد رفض
الهروب رغم ضلال محاكمته . فإصلاح الخطأ لا يكون
بارتكاب خطيئة القانون فوق الأفراد ، هكذا قضت « الميرا »
أو المصير .

مثل سقراط . تعرض تلميذه العبقري أفلاطون الى هزة
سياسية واخلاقية وفلسفية . مع ذلك بقي الجدول منهجاً
للتجاوز . فكانت أولى نصوص الجدول التي كتبها أفلاطون
خلال حوارياته ، هذه الحواريات التي تتمتع بقيمة شبه خالدة .

4 - 3 الجدول الأفلاطوني :

متن أفلاطون سجل الجدول بوصفه منهجاً وبنية لوجود
الانسان والطبيعة . لذا كان فصل تقسيمي ، تفسيري ، شرحي ،
بين المنهج والنظرية هو تقسيم تعليمي تقريبي فقط . لأن
المنهج ملتحم بالنظرية التي تقتضيه وتستدعيه فيجلي خلالها
وتتماسك نظاميته بتوسطه .

فنظرية المثل أو « الايزوس » مرتبطة جدلياً بنظرية
الوجود . لأن المثل ، هي شكل أو هيئة أو صورة Form

أرسطو للمعلم الأول.

فإذا كان الجدل افلاطوني يقوم على « مبدأ الكلّي » السابق على الجزئي منطقياً - معرفياً، ومبدأ التناقض بين ما هو في ذاته - وغير الأنطولوجي مما يجعل الجدل منطق - الوجود، فإن التحليل أو المنهج التحليلي يقوم على الجزئي أو مبدأ « الجوهر » انطولوجياً ومبدأ الهوية والتناقض منطقياً كما رسم أرسطو معالمه أو محاور ارتكازه. فالجدل منذ أفلاطون علم الوجود، والتحليل منذ أرسطو منطق الصورة المحكمة بالتناقض الاستدلالي بقوانينه الثلاثة المشهورة: الهوية، التناقض، الثالث المرفوع.

جاء عصر النهضة ونقل التحليل من الاستدلال الصوري إلى قراءة الطبيعة فكان المنهج التجريبي أو الاستقرائي. أما السؤال هنا عن دور الفلسفة العربية الممتدة بين الفلسفة اليونانية وعصر النهضة فما زال معلقاً تحت شعار أرسطو دون أفلاطون. ولنتنظر كشوفات جديدة فربما طرأ تغير أو تطوير ما للجدل في نصوص فلسفة عربية تنتظر قراءات معاصرة. وكما يفترض البعض بصواب نسبي لم نصل بعد نحن العرب إلى عصر نهضة حقيقية. فغياب النص الفلسفي يعني غياب عقل تاريخ الثقافة العربية. بذلك انتصر اللامعقول على المعقول حتى الآن. وما زال انتصار الغزالي ضد الفلسفة مستمراً في شرق الوطن العربي وغربه.

وإذا كان الجدل بقي ساكناً في مرحلة الفلسفة العربية الوسيطة فلماذا كان أرسطو التحليل ولم يكن أفلاطون الجدل؟

انتهى عصر النهضة بديكارت. وبدأ عصر العقل 17 - 18 الذي وصل ذروته التحليلية مع لايبنتز وسبينوزا معاً. وانتهى عصر العقل بكانط المفصل بين التحليل والجدل.

6 - نهاية التحليل:

تعتبر الفلسفة النقدية الكانطية تمهيداً لعودة الجدل ثانية بعد سكوته منذ أفلاطون.

اشتهرت النقدية الكانطية بثلاثيتها المشهورة:

- نقد العقل النظري الخالص Critique of Pure Reason . 1781 .

- نقد العقل العملي الخالص Critique of Practical Reason 1788 .

- نقد الحكم Critique of Judgement 1740 .

وضع كانط، بعملية النقدية تلك، العقل التحليلي تحديداً

لذلك، الجدل هو « الفن الأعظم » أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالألفاظ والكلمات حيث يتغلب الأقوى على الأضعف بالمحاكاة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود. الوجود الزائف يعبر عن نفسه بلغة زائفة. لذا من البلاغة إذا انفصل عن « الايزوس » أي المقياس الثابت للحقيقة أصبح طريقاً إبحائياً للخداع وتزييف الحقائق. إن فشل دفاع سقراط عن نفسه لا يعني أن قضائه كانوا على حق.

فالوجود كبنوة عضوية مركبة، كل جزء فيها يكمل الآخر ويستدعيه علائقياً. لذلك الكل يحدد ماهية الجزء وهويته. والجدل هو الوجود تبعاً لمفاصله. لذا الرؤية الجدلية متفائلة وفنية جمالية للوجود. فالعلم أو الفلسفة يتجليان عبر الفن ويتوحدان في نقطة أو أكثر حيث يتبدى الوجود في أكثر أبعاده تعبيراً. فالوجود ينصح عن ذاته كما تتركز جمالية امرأة أو رجل أو طفل في نقطة جسمية أو لا جسمية تتفوق على غيرها من حيث قوة التعبير: العينان مثلاً أو الشعر أو الفم كما في لوحة الموناليزا أو سيمفونية البطولة أو رقص نيجينسكي أو نقطة الوسط في تقاطعات الزخرفة العربية، فالجدل هنا وسيط، التقاطنا تعبير الوجود في أكثر نقاطه تركيزاً وشدة ولنقل روعة كما يقول العرب. والروعة من الروع المرتبط بالمروع. فالرائع ملفوع بما يبعث الخوف أو الوجود في حالة صراخ.

من هنا كان سعي الفيلسوف المستمر طوال حياته وبحته الدائب عن نقطة التعبير القصوى لفراة الحقيقة وتجسدها كما يراها.

والجدل هو منهج البحث المستمر الذي لا يتوقف أو ينقطع، لذلك الفلسفة مستمرة لا تتوقف كما تفعل العقائد.

الا أن جدل افلاطون بقي حائراً حتى النهاية حول علاقة الجدل بالمثل أو الايزوس ونسبة التحامه معها. هل المثل جدلية متحركة والتغير نقص في الكمال أم ثابتة ساكنة بالتالي لا جدلية؟

مات أفلاطون وترك الجواب معلقاً.

وستبقى هذه الحيرة حول سقف الجدل ونهايته ملازمة جميع الجدليين من بعده إلى ما بعد هيجل وماركس.

5 - سكوت الجدل:

سكت الجدل بعد افلاطون.

نطق التحليل وغطى صوته مساحة قرون طويلة تحت ظل

اعتبر كانط المنطق الجدلي المتعالي جزءاً لا يتجزأ من المنطق المتعالي في الميدان النظري الخالص.

ويبدأ الجدل المتعالي بالوهم المتعالي وتفصيله، ثم يمضي إلى نقائص العقل وأغاليطه ونظامه ونموذجه ليصل بعدئذٍ إلى الهدف النهائي للجدل وهو نقد اللاهوت المبني على مبادئ العقل التأملية التي تدعي الارتكاز إلى براهين كونية أو ما سمي في تاريخ الفلسفة « البرهان الانطولوجي ».

كان التمييز الكانطي جلياً بين المنطق التحليلي الذي يرجع كل فعالية إلى ضرورة - شكلية تربط العناصر أو القضايا التي تتألف منها، والمنطق الجدلي بوصفه منطق وهم يقتصر على ظاهر الأشياء أو هو منطق الظاهر.

ويجب الانتباه هنا إلى الفرق الدقيق بين الظاهر والظاهرة. الظاهر يأتي من حكمنا على الأشياء لذلك يرتبط بالحقيقة ويمكن أن يقود إلى الخطأ سواء في مستواه: التجريبي أو المتعالي أو المنطقي.

- الظاهر التجريبي مثل خداع الحواس.

- الظاهر المتعالي مثل خداع العقل عندما يتجاوز حدوده مثل وهم المعرفة الميتافيزيقية. وهذا ظاهر لا يمكن تخطيه أو زواله لأنه جزء لا يتجزأ من الوهم الخالص أي ملكة التجريد.

- الظاهر المنطقي وينتج عن كسر قواعد المنطق ومخالفتها. وهو ظاهر يمكن ضبطه بواسطة تطبيق القاعدة المنطقية عليه بدقة كافية.

لقد حدّد كانط هنا وظيفة الجدل المتعالي ودوره. فهو يقوم باكتشاف أخطاء الظاهر في أحكامنا العالية الالاقلائية لضبطها ومنعها من خداعنا.

فوظيفة المنطق الجدلي إذن تكمن في تحديد مجال الخطأ عند تطبيق مبادئ المنطق وقواعده على عمليات العقل.

ويتحدث كانط عن ثلاثة أنواع أبعاد تؤكد أخطاء الظاهر تتجلى في ثلاث نتائج جدلية:

1 - نقيضة الغلط المتعالي: الذي ينتج عن تصور الذات لذاتيتها كوحدة مطلقة، مقياس مطلق.

2 - نقيضة العقل المحض: التي تنتج عن تصور شمولي مطلق للشروط المتعلقة بظاهرة معينة - جزئية. أي تصور وحدتها التركيبية رغم محايدة التناقض في هوية تصورهما.

3 - نقيضة المثل الأعلى: ينتج عن تصور وحدة تركيبية مطلقة للموجودات جميعاً - أي الموجودات المعروفة لدينا بوضوح وغموض معاً - بواسطة تصور عال Transcendant لا متعال Transcendental مثل وحدة الوجود.

أرسطو، موضع بحث استدعته الشروط التاريخية - الاجتماعية - الفلسفية لعصره.

من الناحية الفلسفية التي تعيننا هنا، وصل العقل أو المذهب العقلي، كما تقول الكتب المدرسية، إلى سقفه مع لايبنتز. كما بلغ المذهب التجريبي سقفه مع هيوم. العقل النظري والعقل العملي وصلا نقطة الازمة. « كريتيز » اللاتينية التي اشتقت منها Critique وهذا يعني خروج العقل عن طوره وحدوده.

ولتركز هنا على التمهيد النقدي للجدل لأن النقدية اعادت الجدل إلى ذاكرة التفلسف الحديث مرة ثانية.

يتجه السؤال النقدي إلى « حدود » المعرفة، حدود العقل، حدود المفاهيم، أو الخط الأحمر بين العلمي أو اللاعلمي. بعدئذٍ يمكن تحديد قيمة المعرفة. ولنوضح هنا أن دلالة كلمة « علم » تطابق دلالة النيوتونية، فنموذج المعرفة هما علم الرياضيات وعلم الفيزياء لأنهما أكثر العلوم ضبطاً أي معقولة منظمة. فالظاهرة الفيزيائية يقرأها الفكر ويصوغها بمعادلة رياضية تصبح قانوناً يحكم جميع احتمالات التنبؤ القادمة.

انتهى نقد المعرفة والاخلاق والحكم إلى نتيجتين:

1 - هدم علم الطبيعة - الكوزمولوجيا - الاغريقية والمدرسية معاً التي أراد لايبنتز اقامتها رياضياً.

2 - هدم علم الوجود - بعد أن اتضح موضوع العلم بوصفه مجموعة علائق لا تملك « جوهرًا » حاملاً لها.

في هذه النقطة اعتبر كانط مهبطاً للجدلية الحديثة بتغييره جوهر أرسطو وتحويله إلى علاقة.

لكن نهاية « الجوهر » فيزيائياً في علم الطبيعة لن تتم إلا مع نهاية القرن على يد أينشتاين والفيزياء النسبية.

ألّف كانط كتابه الكبير « نقد العقل النظري الخالص » جواباً عن سؤال المعرفة وملحقاته.

وقد قسم مخططة إلى أقسام تعبر عن بنية العقل هي:

1 - الحساسية المتعالية - احساس ظاهري، المكان - احساس باطني، الزمان.

2 - المنطق المتعالي - التحليل المتعالي - الجدل المتعالي. قام كانط بتحليل أدق تصورات العقل وردها إلى ابط عناصرها. لذلك يمكن القول بأن تمثله للمنهج التحليلي الأرسطي كان مرة ولعل مرة بحيث استطاع أن يخترقه نحو العقل الجدلي بإبراك وتوجس. لهذا كانط هو أرسطو الفلسفة الحديثة.

لأن الجدل يقذف حجارة تهشم بانيان المعرفة مأخوذة من جبل نقائض العقل الخالص وهضابه.

ان أهم نتيجة هنا كانت عودة الجدل ثانية الى النطق بعد سكوته الطويل.

وقد نطق الجدل بعد كانط على نحوين رئيسيين كما تقول المؤرخات التعليمية.

1 - الجدل المثالي.

2 - الجدل المادي.

7 - 1 - الجدل مثالياً:

بعد كانط جاء فيخته أول السلسلة الكبرى في الفلسفة الالمانية في القرن التاسع عشر.

7 - 1 - 1 - فيخته:

دخل فيخته الى صميم المشروع الكانطي واعتبر نفسه الوريث الشرعي للفلسفة النقدية دون الورثة الآخرين، كعادة تاريخ الأفكار. يأتي المعلم ثم يذهب ليختلف بعده الحواريون ويصبوا أشباه معلمين إلى أن يظهر المعلم الجديد.

تحولت الفلسفة النقدية بين يدي فيخته الى مذهب العلم. ومذهب العلم يخالف منهجياً الفلسفة النقدية الكانطية التحليلية. لقد انطلق من الجدل كأساس محايث متجمل للمعرفة - الوجود.

- مبدأ التناقض صفة ذاتية للفكر - العقل - الأنا المفكرة. الأنا تصنع ذاتها. وبوصفها ذاتها تصنع نقيضها أي اللاأنا. الأنا تشترط اللاأنا واللاأنا تشترط الأنا.

- ثم يأتي مبدأ الرفع التركيبي ليؤسس حالة معقدة تتضمن وتحيل معاً الى تناقض جديد. والتركيب هنا هو الأنا - اللاأنا معاً.

- تتم حركية جدل العلم هذه وتناقضيتها وتركيبها داخل دائرة الأنا المطلقة أو «الانانة» بوصفها مبدأ أول لا سابق عليه، لأنه يؤسس ما بعده ويبرره لذلك هو المبدأ الكلي المطلق «الأنا يصنع ذاته» وجوداً ومعرفة. وقد تجاوز فيخته في هذه النقطة ديكرات الذي أحال وضع الذات المفكرة إلى الله. الله يصنع الذات المفكرة. بينما لدى فيخته الأنا هو المطلق البدئي مهدهاً بذلك لانعطاف الالحاد. لهذا نمت فيخته بأنه مؤسس المثالية الذاتية المطلقة لأن الجدل بقي أسيراً داخل دائرة «الأنا - نة».

بذلك يكون كانط قد فجر تحليل أرسطو عبر ديكرات (وحدة الكوجيتو) ولايبنتز (الموناد) مستعيداً تاركاً أفلاطون معاً خاصة في النقيضة الثانية.

السؤال الآن، هل خرج كانط عن حدود تفريق أرسطو للجدل رغم تأطيره له بمحرك المنطق المتعالي؟

لقد أطلق أرسطو اسم الجدل على ميدان الاقوال المتضاربة والاحتمالية بينما استعمل اسم التحليلات الاولى للقياس والتحليلات الثانية للبرهان.

لكن كانط فصل بين نظرية الاحتمال والجدل وميز بين ميدانيهما.

فالاحتمال حقيقة تعرّف بمبادئ غير كافية. ونقص المعرفة الاحتمالية لا يعني خداعها أو زيفها انما هي حقيقة لم تكتمل ويمكن أن تكتمل.

بينما الجدل منطق الظاهر وما يترتب على ذلك من نقائض ونتائج سبقت الإشارة إليها.

فالجدل من حيث هو منطق الظاهر «فن سفسطائي يهدف الى تغطية جهلنا بمظهر الحقيقة».

بالنتيجة، يمكن القول، إن الجدل أصبح «منطقاً» أي منظومة قواعد تستخدم في تحديد المواضيع التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة والتي تنبذى وكأنها متفقة ظاهرياً معها.

لهذا، اعتبر كانط منطق الجدل المتعالي القسم الثاني من أقسام المنطق المتعالي الذي تشكل التحليلات قسمه الأول.

لهذا اعتبر كانط مفصلاً بين الجدل والتحليل، نهاية وبداية معاً أو لحظة منعطف سيخرج فيخته أول جدلي واضح في الفلسفة الحديثة ثم شلنغ ثم هيغل الذروة.

7 - عودة الجدل:

انتهت منظومة كانط بثنائيات تعارضية من ثنائية النومين - فينومين أو الوجود في ذاته - الظاهرة الى تعارضية حدود المعرفة بين العلم والميتافيزيقا. وقد ظهر الجدل لديه بوصفه علماً للتعارض في نقائض العقل النظري الخالص عندما يحاول أن يقفز إلى ما وراء حدود المعرفة الصحيحة وتجاوز التجربة الممكنة سواء باتجاه الميتافيزيقا أو الوجود في ذاته.

بذلك تجلى الجدل عند كانط بوصفه فعالية ممكنة موجودة لا شرعية لا بد من التحرر منها عن طريق ضبطها لكي يصبح العلم ممكناً وصحيحاً دقيقاً. لهذا طالب المشروع الكانطي بتحويل الفلسفة إلى علم يتمتع بدقة الفيزياء الرياضية.

7-1-2 - شلنغ:

انتقد شلنغ فيخته في نقطة الاسر المشار اليها، وانتقل بالجدل من جدل الفكر إلى جدل الطبيعة والتاريخ. لذلك وصفت فلسفته بأنها فلسفة الطبيعة التي مهدت للمادية الجدلية من جهة، والمثالية الموضوعية المطلقة من جهة ثانية، وربما كانت نقطة « التركيب » في صيرورة الجدل لدى شلنغ نقطة تميزه وضعفه معاً.

يقوم الجدل، كل جدل، على مبدئي التناقض والتركيب. والتناقض لا يحكم الفكر انما هو قانون الطبيعة أيضاً عند شلنغ. فالطبيعة منذ كانت في جدلية مستمرة تسير من المعقد إلى الأكثر تعقيداً فالأعلى تركيباً وهكذا، وقد وصلت الطبيعة إلى ذروة جدلياتها التركيبية في الانسان والعقل الانساني.

- والعقل يقود الى سقف أخير هو « السوية المطلقة » أو « الهوية المطلقة » التي تحتضن التناقض وترفعه الى اللاتناقض. فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون، والهوية المطلقة الهوية الجزئية. لكن الوصول الى اللاتناقض يعني السكون بالتالي اللاتركيب الجديد أي التوقف. لذلك يعتبر التركيب تزيفاً لحقيقة التناقض وتسكينها. لأن فعلى التناقض تحافظ على لحظة الجدة المبدعة وحريتها الخلاقة بين التأسيس واللاتأسيس. فالتناقض حقيقة الابداع. أما التركيب السكوني فيمذهب الابداع ويمدرسه. هذا مع أن شلنغ رفض المذهبية واعتبر جدل الفلسفة - العلم ضرورة للحرية التي يقف الفن فوق ذروتها. الفن فوق الفلسفة والعلم معاً.

لكن شلنغ انتهى محافظاً لأن سقف مفهوماته كان مفهوم السوية المطلقة التي توقف الجدل عن صيرورته.

بعد شلنغ نضج الجدل بعد عودته إلى ذاكرة الفكر الفلسفي، ودقت ساعة تحوله إلى علم كلي كما أراده أفلاطون. علم هو مفاصل الوجود يقوله ويتجلى فيه - خلاله - بتوسطه، فكان هيغل.

7-1-3 - الجدل منظومة مطلقة:

لم يخالف مؤرخو الفلسفة الصواب عندما وصفوا هيغل بأنه نهاية الفلسفة الكلاسيكية أو مذهب المذاهب أو مذهب المطلق. الهغلية استعادة، لا إعادة، جذرية للفلسفات السابقة عليها. استعادة منظومية مضبوطة بحركية منطقية لها قوانينها، آلياتها واحالاتها.

من الخطأ التحدث عن « منهج جدلي » عند هيغل كما هو

شائع. لأن المنهج لديه يقول منظومة نظرية ومذهباً يتجلى ظاهرات - وجوداً، والوجود يتجلى حضوراً حادثاً واقعاً عقلياً حقيقياً يفصح عن خصائصه تعبيراً.

الجدل الهيجلي مشروع جعل القول في مستوى الوجود أي أن تفكر الوجود لا أن تفكر ب - الوجود أو لل - وجود أو مع - الوجود أو في - الوجود. عندما تفكره نقوله تعبيراً « كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي ».

هكذا علم المنطق هو مفاصل الوجود في صيرورته التاريخية. أو الجدل هو التجربة التاريخية للوجود عقلاً وقد تمت صياغته تجريبياً.

كان الجدل حاضراً معه منذ نظرته الاولى.

تركزت مع هيغل مبادئ الجدل الاساسية:

1 - الكلي سابق على الجزئي.

2 - الصيرورة تفتح الكلي المضمّر.

3 - السلب أو النفي محرك الوجود والتاريخ والانسان.

4 - الصيرورة هي الكلي المتحرك غائياً نحو الجلاء المبين، لذلك خريطة البناء سابقة على حضوره، النظرية سابقة منطقياً على العملية.

5 - الوجود يتضمن ذاته بذاته الصيرورية ولا قوة مفارقة فوقه أو خالقه. بهذا مهد بوضوح للمادية والإلحاد الصريح.

6 - العقل هو حامل الانسجام ومرجعه بين سلسلة التعارضات - الفصامات الثنائيات الناتجة عن توسط السلب.

وقد انطلقت معالج الجدل السنة السابقة من نقطتين رئيسيتين:

7 - نقد مبدأ السببية لأنه يحيلنا إلى سلسلة تفسيرية لا متناهية من السببية.

8 - يكمل معادلة سينوزا كل تحديد هو نفي مقولة. كل نفي هو تحديد أيضاً.

وتتركز النقاط في البؤرة الفلسفية التي يلخصها مبدأ العلة الكافية. فقد فجره هيغل من الداخل وحوله إلى علائق جدلية حادافاً بذلك مفهوم « الجوهر » الذي أوصله لايبنتز بمبدأ العلة الكافية إلى سقفه المنطقي واعطاه سينوزا لوناً شبه جدلي.

مع هيغل أصبح الوجود علاقة. كل حد يتعين بالآخر والعكس، وكل ند يتحدد بنده.

الوجود علائق منطقية عقلية قانونية نظامية. أو الوجود أبعاد عقلانية حادثة وواقعة. ان افراغ هيغل لمبدأ العلة الكافية التحليلي من مضمونه الذي أصبح علائقياً يشير إلى بحثه عن عقل أول - أصلي بمثابة الحامل لمجموع المعقولة أو كليتها

التي تشرح ذاتها بذاتها. أو هو المبدأ الأول الذي يشكل قاعدة تبريرية للموجودات.

بشكل ما رجع الجدلي الهيجلي هنا الى أفلاطون وكانط بعد تقديمهما معاً.

- الأول - أفلاطون - لم يتمكن من جعل « المثل » منظومة وبقي حائراً حول جدليتها أو سكونيتها. كما أنه ترك الانتقال من الكلّي إلى الجزئي، المثالي إلى العيني غامضاً مجهولاً.

- الثاني - كانط - حلل المقولات وصاغها بشكل صحيح لكنه تركها مبشرة متفرقة متناثرة لا تشكل منظومة توضح علاقاتها وترابطها.

لكي يتمكن جدل هيجل من جعل المثل والمقولات تتجلى كمنظومة كلية للطبيعة والتاريخ والعقل أو الروح انطلق من الكوجيتو الديكارتي أو، الأرض الثانية كما يقول. وسيخضع الكوجيتو لقراءة ظاهراتية معاصرة مع هوسرل.

الكوجيتو أرض صلبة بوصفه ذاتاً مفكرة « عقلاً » كلياً يركز على ذاته.

نشير هنا إلى أنه قام بتطهير الكوجيتو من الضمان الإلهي الديكارتي كما أوضحت النقطة الخامسة السابقة.

فالوجود جدلي لعقل كليّ تستنبط علائقه من بعضها بعضاً.

الوجود أيضاً تاريخي يرسم منطقياً في علم الجدول ويتجلى واقعاً يصل ذروته الاجتماعية المعقلنة مع الدولة.

هذا المنطق الجدلي حول الفلسفة الى علم لذلك هو مبدأ الفكر الكلّي بوصفه وجوداً يبدأ من اللاتعين المطلق ويصل إلى التعين الأعلى في الفكرة المطلقة. فالجزئي يستمد تعينه - معقوليته - هويته من داخل منظومة الكلّي مثل المواطن والوطن. الوطن = الدولة قمة المعقولة التي تمنح المواطن هويته، مكانه، وظيفته، تحديداته أي ما هو عليه. لا يمكن تصور مواطن لا ينتمي إلى وطن بعينه ويتعين به مهما كان صغيراً أو كبيراً.

يتجلى الجدول الهيجلي بحركة ذات ايقاع ثلاثي أصبح شائعاً بقضية ونقيضها ثم تركيبها الذي يتضمن ويحيل إلى ثنائية تناقضية جديدة أكثر تعقيداً.

هكذا يتحول الوجود إلى الماهية التي تتحول بتوسط الايقاع الثلاثي الى المفهوم الذي ينتهي خلال ثلاثيات ذروتها الفكرة المطلقة الواحدة.

هكذا اعتقد هيجل بأنه حقق حلم أرسطو ورتب الانطولوجيا ترتيباً نهائياً مرة لكل مرة!!؟

ولكي يفعل ذلك، ألغى مبدأ عدم التناقض ووضع مبدأ التناقض ووحدة الازداد احد مفاتيح الفلسفة الحديثة بكاملها.

فالوجود واللاوجود يتحدان في هوية الصيرورة المتحولة. كذلك الذات - الموضوع، التناهي - اللاتناهي، الوحدة - الكثرة، وجميع ثنائيات الفلسفة وتعارضاتها. ولا يمكن أن يحقق ذلك إلا المنطق الجدلي.

لهذا لم يقبل هيجل المنطق الصوري أو المنهج الصوري لأنه يبدأ بمصادرة والمنهج الرياضي الذي يبدأ بمسلمة.

لقد سعى هيجل إلى برهان البراهين أو حامل المعقولة الكلية « العلة العقلية الكافية ».

من هنا جاءت صفة مذهب المذاهب أو جنون مشروع تحقيق الانطولوجيا أو الميتافيزيقا، كما وصفه شاتلي بحق.

من هنا أيضاً يمكن فهم رد الفعل الحاد للوجودية من كيركغارد إلى سارتر، ورد الفعل المادي من ماركس إلى المادية الجدلية المعاصرة، بل وفلسفات التحليل المعاصرة أيضاً.

بنظرة شمولية يمكن القول بأن الجدول الهيجلي قسمان متداخلان.

1 - المنطق الموضوعي / دائرة الوجود والماهية.

2 - المنطق الذاتي / دائرة المفهوم.

أما لماذا ذاتي فلأنه يركز على قاعدة الكوجيتو حيث الوجود عقلاً بيتاً. لكن هيجل يستبعد اللوغوس أو النوس Nous مضافاً إليه الذاتية المطلقة. داخل دائرة المفهوم يتجلى الوجود معبراً عن ذاته يفصح عن حريته. والحرية لا تأتي إلا بجعل القول الفلسفي علماً في مستوى الوجود. لأن القول العلمي يحمل حرية الانسان وتحريره من ضرورة الطبيعة.

امام هذه المشارف يقرع ماركس باب الكتابة معترضاً هيجل بقوله بأن جدله يقف على رأسه.

لأن العمل هو حامل الحرية لا القول.

بذلك نصل إلى التحول الذي فرضه ماركس بقوة باستبداله البراكسس Praxis عوضاً عن اللوغوس.

العمل أداة حرية الانسان لا القول كما رجحت الفلسفة ووصلت ذروتها تحليلاً وجدلاً مع هيجل.

7 - 2 - الجدول مادياً :

أوصل هيجل اللوغوس Logos الى أقصى ذروة ممكنة توحدت فوقها النظرية مع المنهج. المذهب مع المنطق،

المنطق مع التعبير، التعبير مع الوجود. تاج المعقولة بمقياس عرش الوجود « كن فيكون ».

مات هيغل 1831. كالعادة، انقسم الحواريون، وولد السؤال الكبير الذي ما زال مثاراً، هل يمكن التمييز بين هيغل المنهج أو علم المنطق الكبير وهيغل النظرية وتجليات المنهج وتطبيقاته، أي بين هيغل الجدول وهيغل المنظومة الكلية:

- فلسفة الحق.

- فلسفة الدين.

- فلسفة الجمال.

- فلسفة التاريخ.

أو بصيغة ثالثة بين هيغل العقل وهيغل ظاهرات الروح أو العقل. لا تمييز بين الروح والعقل.

بصيغة رابعة، هيغل الجدول بوصفه ثورياً وهيغل المذهب بوصفه محافظاً.

لقد كانت المعادلة الجدلية عن الواقعي - العقلي محور الانقسام « كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي ».

فاليسار الهيجلي - الذي خرج منه ماركس بعد فورباخ - يؤكد الشطر الأول للمعادلة أي الجانب المثالي:

« كل ما هو عقلي واقعي ».

وبما أن الواقعي = واقع ألمانيا، يميني استبدادي، اقطاعي، ديني. فهو ليس عقلانياً لأنه ظالم شرير مستبد. لذلك يجب أن يصبح الواقع معقلناً شرعياً عادلاً محكوماً بالقانون. والطريق إلى ذلك « الثورة » على علاقاته من أجل عقلنته وضبط ميزان عدالته اللامعقولة.

أما اليمين الهيجلي فقد بنى الشطر الثاني للمعادلة « كل ما هو واقعي عقلي » أي الواقعي قانوني شرعي نظامي بالتالي تفقد الثورة مبرراتها التاريخية - الاجتماعية وتصبح فرضي استدعي ضبطاً أو لنقل تصفية تقوم بها السلطة الحاكمة أو الطبقات الحاكمة باسم القانون أو المعقولة أيضاً.

7 - 2 - 1 - ماركس:

خرج ماركس من اليسار الهيجلي. لذا كان مشروعه حواراً - جدلياً مستمراً مع المشروع الهيجلي. ولنقل جدل اللوغوس والبراكسس.

لم يكتب ماركس بحثاً خاصاً عن الجدول كما فعل هيغل. انما مارسه بعد أن تمثله كمنهج - طريقة رؤيا لا نظرية معرفية انطولوجية.

ولكن ألا يستدعي المنهج زاوية رؤيا معرفية وانطولوجية؟ جاءت اجابات ما بعد - ماركس متنوعة متكررة يصعب احصاء قراءتها. مما يشير إلى درجة الغنى الاشكالي الكامن في انعطاف ماركس الجدلي من اللوغوس الى البراكسس الذي شق طريقاً ما زال مفتوحاً حتى الآن. وفي نص شهير جداً يقول ماركس بأن جدل هيغل كان يقف على رأسه وهو أوقفه على قدميه، أي اعاده الى وضعه الطبيعي، أي الانتقال من المثالية الى المادية.

وقد تم الانتقال بتوسط عمليات نقدية متتالية وجهها اليسار الهيجلي خاصة مادية فورباخ الانثروبولوجية. وسوف نتخذ « المادية » مدخلاً الى رسم معالم جدل ماركس الذي كان أول من جعل الجدول مادياً. ولنبدأ من الانسان أو المستوى الانثروبولوجي لمادية ماركس.

الانسان كائن طبيعي - اجتماعي - انساني، ثلاثي الابعاد. الانسان بوصفه كائناً طبيعياً - ابن الطبيعة - هو مجموعة حاجات مادية ومعنوية. و« الحاجة » نزوع يستدعي جدلياً الاشباع. الجوع يستدعي الطعام. والعلاقة بين الحاجة و - الاشباع جدلية طردية. لأن كل حاجة محددة بمقدار الشعور بها. والشعور بها مرتبط بمقدار العمل اللازم لإروائها. والعمل انتاج يحققه العامل المنتج. فالعامل اذن بالدلالة الواسطة للكلمة هو الذي يشبع الحاجات في المستوى المادي. ويقصد ماركس بـ « العامل » البروليتير « أي العامل الصناعي. هكذا نجد أن الجدول المادي في مستواه الاول هو حاجة وارضاء حاجة بتوسط العمل.

والجدول المادي في مستواه الثاني - الاعلى - الاكثر تعقيداً - هو قوى منتجة أي شبكة علاقات اجتماعية هي البعد الثاني للانسان.

فالحاجة تستدعي عملاً والعمل علاقة اجتماعية أو قوى انتاج.

هنا تبرز مهمة الفكر الاشتراكي - العقل - النظرية - دور الحزب التي تركز على جعل علاقات القوى المنتجة متضامنة عادلة لا متناقضة متناحرة ظالمة وذلك عن طريق ضبط علاقات الانتاج = تعقلنها Rationalisation حتى يعود مردود الانتاج إلى أصحابه.

لذلك فإن تغيير علاقات الانتاج اللاعادلة يستدعي ترسوط الثورة عند الضرورة. هكذا يصبح الجدول « جبر الثورة » أو جبر تغيير العالم. وجدل تغيير العالم مرتبط بعدياً وقلبياً بجدل معرفة العالم. وجدلية العالم هذه تعيدنا إلى « الحاجة » ثانية.

منظومة ماركس.

البراكسس يستدعي جدلياً الاغتراب والافتراق يستدعي
جدلياً البراكسس لتجاوزه.

ولكن هل يستمر جدل البراكسس والافتراق الى ما لا
نهاية؟

يقدم ماركس جواباً في نظرية المجتمع الشيوعي، حيث
يبدأ التاريخ الحقيقي للانسان. حتى ذلك الحين تعيش البشرية
في مرحلة ما قبل - التاريخ.

فالمجتمع الشيوعي هو الذي سيميد الانسجام الكلي بين
الطبيعة والمجتمع أو طبعة الانسان وجمعيته معاً. عندئذ
تتحقق غاية الوجود الانساني في أبعاده المادية المعنوية
الثلاثة: البعد الطبيعي والبعد الاجتماعي والبعد الانساني
وذلك بتوسط زوال الرأسمالية النقدية والرأسمالية التكنولوجية.

إن جدل البراكسس هو طريق الخلاص من مستويات
الفصام والانسجام والافتراق:

- الاغتراب الاقتصادي - القاعدة.
- الاغتراب التكنولوجي - القمة.
- الاغتراب الانساني - العمق.
- الاغتراب الايديولوجي - التعبير.
- الاغتراب الاجتماعي - الحضور الجمعي.
- الاغتراب السياسي - الدولة.

تجدد جدل البراكسس في المؤلف الأساسي لماركس
« رأس المال » الذي رسم تجليات العادة - العمل بوصفه
اقتصاداً على ثلاثة محاور:

- 1 - الصيرورة التاريخية.
- 2 - الكلية شمولية التغير انسانياً وطبيعياً.
- 3 - الممارسة شمولية العقل نظر - عملاً.

وبقوانين ثلاثة هي لحظات البراكسس:

- 1 - القضية، عكسها، التركيب أو
- 2 - التناقض - الصراع، رفض مبدأ الهوية الخالصة.
- 3 - التخطي - أو التجاوز، نفي ما كان ظاهراً أو تفتح ما
كان مضمراً.
- 4 - الكلية - شمول التماسك التركيبي للعلائق.

فالصيرورة الجدلية المادية هي تحول نوعي من كلية إلى
كلية أكثر تعقيداً عبر ثلاث جدليات:

- 1 - جدلية الواقع - لا المادية الجدلية.

ترتكز « الحاجة » على « الإحساس » بوصفه مجموعة
معقدة - مركبة لا بوصفه « حساً » بسيطاً مباشراً كما فهمه
التجريبيون خاصة لوك وهيوم. لأن الواقع الحسي معقد
مركب نتيجة تطوره التاريخي الطويل.

إن جدل المعرفة يبدأ من ما هو محسوس معقد ثم يصعد
إلى المفهوم المجرد ليرجع ثانية محسوساً بصيغة تركيبية
جديدة مختلفة كماً وكيفاً.

ويأخذ ماركس على هيغل في هذه النقطة موقفه عند حدود
لمفهوم كنهية لجدلية العلم.

هكذا تكون جدلية الاحساس - الحاجة - أول لحظات
جدل المعرفة عند ماركس.

- أما لحظته الثانية فبحملها البراكسس Praxis أو
الممارسة العلمية الخلاقة التي توحد بين المعرفة - الواقع.
فالتطابق الانطولوجي الذي اراده هيغل بين العقل - الوجود
وجعله متحققاً في اللوغوس المطلق وضعه ماركس في
البراكسس. لذا البراكسس مفهوم شمولي كلي.

فالمعرفة - النظرية لا تكون بمقياس الواقع الا اذا كانت
ممارسة منتجة، والواقع لا يكون بمقياس المعرفة الا اذا
أصبح معقلاً.

كان الجدول نظراً أصبح مع ماركس عملاً.

فالعمل أو البراكسس وسط العلاقة بين الانسان - الطبيعة،
وبين الانسان - الانسان في المستوى الاجتماعي حيث نصل
إلى اللغة الثالثة وهي التمييز بين البنيات الفوقية والتحتية.

يميز ماركس - جدلياً بين بنيات أولى قاعدية وبنيات ثانية
مشتقة.

الأولى هي البنيات الاقتصادية أو التحتية المادية بالدلالة
الشمولية لكلمة اقتصاد.

الثانية هي البنيات السياسية والتشريعية والدينية والتنظيمية
وجميع ما ينطوي تحت الايديولوجيا.

وعلى الرغم من الاستقلال النسبي للبنيات الثانية الفوقية
فإنها يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً منسجماً مع البنيات
الأولى. وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الانسجام متحققاً
بين الطبيعة والمجتمع والانسان.

وبما أن هذا الانسجام لم يتحقق حتى الآن بسبب نوعية
علاقات الانتاج السائدة، كذلك الانسان طبيعياً - مجتمعياً -
انسانياً في حالة انفصام أو اغتراب.

فالبراكسس هو الشمولي الايجابي والافتراق هو الشمولي
السلبى. أو هو القطب الجدلي الثاني الذي يحكم حركية

- 3 - جدلية الانسان - الطبيعة بتوسط العمل الذي يدمج الانسان في - الطبيعة والطبيعة في الانسان كوحدة تركيبية: طبيعة + مجتمع + عمل.
- 4 - جدلية الحاضر - الواقع نحو المستقبل. وقد ركز ماركس بقوة عليه.

مات ماركس. وتحول الحديث الجدلي بعده نحو المادية الجدلية. وظهرت «ماركسيات» متنوعة تركز على قراءات مختلفة للنص الماركسي الذي ترك الباب مفتوحاً من مخطوطات 1848 الى مسودات «رأس المال».

7 - 2 - 2 - المادة جدلية:

ظهر اصطلاح «جدليات الطبيعة» عنواناً لكتاب انجلز سنة 1886. وهو الكتاب الذي يدرس جدليات التحول الكمي - الكيفي للطبيعة. ويمكن اعتباره اول تطبيق يبرهن على فرضية الموقف المادي علمياً - فلسفياً.

فدائرة الوجود هي دائرة الطبيعة التي فيها ظهر الانسان ومنها جاء. الانسان - الطبيعة علاقة عضوية تركيبية معقدة.

بالتالي لا تاريخ للانسان بمعزل عن الطبيعة بل التاريخ نفسه جزء من تاريخ الطبيعة. فالمادية الجدلية، تعود بأنظار ملتفتة الى ما قبل - التاريخ وما قبل - الانسان حيث الطبيعة كانت مع ذاتها في نقطة البدء. وهذا البدء الطبيعي للطبيعة جدلي البنية. هكذا يظهر جدل الطبيعة - المادة سابقاً على جدل التاريخ وحامله. أو لنقل إن جدل التاريخ هو نمو جدل الطبيعة وتطوره في مرحلة متقدمة.

على هذا النحو ظهر اصطلاح، المادية الجدلية الذي وضعه بليخانوف، والذي أصبح شائعاً مرتبطاً مع المادية التاريخية.

أما لينين فقد ألح على مقولة المادة باعتبارها مقولة المقولات، محاوراً النظريات التجريبية في كتابه المشهور «المادية ومذهب النقد التجريبي»، ثم شارحاً ملخصاً البعد الجدلي للمادة في «دفاثره الفلسفية». وقد أولى لينين الجدول اهتماماً خاصاً. ويبدو أن «علم المنطق الكبير» لهيغل كان ملازماً لقراءاته بدليل محاولة تلخيصه له في دفاثره الجدول. بل اعتبره مدخلاً أساسياً لفهم «رأس المال». وقد عرفه ماركس بوصفه «ماركسية» مثله الأركان:

- الفلسفة الالمانية.

- الاقتصاد الانجليزي.

- الاشتراكية الفرنسية.

أما ماوتسي تونغ، فقد ألح في المادية الجدلية على مفهوم التناقض بشكل أساسي في مقالته المعروفة تحت عنوان «في التناقض» سنة 1937 عارضاً مستويات التناقض ميمراً بين ما دعاه التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي.

ونجد في الكتب التعليمية المعاصرة تحديدات لقوانين المادية الجدلية على النحو التالي:

1 - قانون التبدلات الكمية الى كيفية.

2 - قانون وحدة المتناقضات وصراعها.

3 - قانون نفي النفي.

وهي قوانين مرتبطة مع المادية التاريخية أو جدل التاريخ الذي يقوم على:

1 - رفض المعتقدية والمثالية.

2 - تحديد بدء الانسان كحدث رئيسي في تاريخ الطبيعة لأنه تميز عن الحيوان بالشعور ثم بإنتاجه وسائل وجوده. وإنتاجه هذا كان يغير شعوره بتغييره الطبيعة المحيطة به.

3 - فالتاريخ ينمو جدلياً نمواً مرتبطاً بوسائل الانتاج وعلاقته الناتجة عنه.

ويمكن القول بدقة إن أسس الاشتراكية العلمية كمادية جدلية - تاريخية تحددت تفاصليها مع لينين. لذا تمتع تركيب «الماركسية - اللينينية» بشربة مستمرة لدى الجميع تأكيداً على أهمية الانجاز اللينيني نظرياً - عملياً. مع لينين أصبحت المادية الجدلية - التاريخية نظرية رسمية لدولة عظمى في القرن العشرين بدءاً من سنة 1917.

لكن يبقى السؤال عن الجدول مطروحاً ومثاراً:

ما مصير الجدول بعد الوصول إلى المجتمع الشيوعي؟

هل يتوقف التناقض ويرتفع ليسيتر السكون؟

الحضارة على مفترق طرق خاصة بعد أفق العصر الكوكبي الفضائي.

فهل يستمر الجدول؟

إن السيطرة الواضحة للجدول في الفكر المعاصر لا تلغي إحراجاته التي منحت خصومه فسحة نقدية للتساؤل عن حدوده.

من وجودية كيركغارد الى وجودية سارتر...

من ظاهراتية هوسرل الى ذرائعية بيرس وجيمس وديوي.

من الفلسفات التحليلية الى البنيوية؛ جميعها تحاول أن

تنتزع من الجدول دور البطولة لتصنع اسمها فوق عصرنا.

- في الترجمة العربية لحوارات افلاطون، يمكن الرجوع الى حوار: السفسطائي، برمينزس، وطيماوس، والثيتس، والفيلسوف، تر. الاب فؤاد جرجي بربارة، مراجعة انطوان مقدسي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصبح علماً، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل كانط، دار المعارف، مصر.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. جورج طعمة، مكتبة اطلس، دمشق.
- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، باشراف روزنتال ريودين. الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- لينين، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، موسكو.
- لينين، دفاتر الديالكتيك، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وإنجلز، انظر جماعة من الاساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ط. 3: توفيق ابراهيم سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979، حيث تحدث مؤرخو الفلسفة السوفيات عن ثلاثة أشكال تأريخية للديالكتيك:
- ديالكتيك عفوي للمفكرين القدامى.
- ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وإنجلز.
- ماركس، رأس المال، طبعة وزارة الثقافة، دمشق.
- ماركس، مخطوطات 1848، طبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- مارتسي تونغ، اربع مقالات في التناقض، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، بيبكين.
- مندل، ج. هـ، تكوين العقل الحديث، ج. 2، تر. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- ماركيز، هيربرت، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا، دار المعارف، مصر.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكراتية، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- هيوبل، ج.، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل، تر. انطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- هيزنبرغ، المشكلات الفلسفية للفيزياء النووية، سلسلة الثقافة للجميع، القاهرة.
- وايت، مورتون، عصر العقل، تر. الحسن، وزارة الثقافة، دمشق.
- Aristotale, The Basic Works, Ed. R. Mcnean, 21 Print, 1968.
- Encyclopedia Britanica, V.5.
- حيث نجد عن المصدر اليوناني للمصطلح ديالكتيك: Dialectos التي اشتقت من Dia Legesthal، التي تصل ذروتها في

- عصر الجدل، أو - عصر التحليل، أو - عصر البنيوية، أو - عصر اللامعقول، أو - عصر على مفترق الطرق.
- تري ما قول هيجل لو كان حياً الآن؟
- ما قول ماركس لو عاش عصر الفضاء وانشطار العالم أفقياً وعمودياً؟
- مع ذلك بقي الجدل مستمراً ونقده يستمر معه أيضاً. أليس هذا شرطه المنهجي أساساً كما المثالية شرط المادية والا تحكم العقل والوجود رؤية أحادية تلغي الانسان باسم الانسان؟
- على عتبات العلم يقف العقل أمام بوابة الجحيم:
- ملاحظة: اشتق من مصطلح جدل صفته جدلية وجمعها جدليات، والاسم جدلي، المنهج الجدلي.
- مع الاشارة إلى أن بعض الكتاب العرب يستعملون: ديالكتيك، وديالكتيكي، والمنهج الديالكتيكي.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، محمد، تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- إنجلز، جدليات الطبيعة، تر. القوتلي، دار دمشق.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بدوي، عبد الرحمن، حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- بدوي، عبدالرحمن، شلنغ، دار الكتاب العربي، مصر.
- جماعة من الاساتذة السوفيات «المادية الديالكتيكية»، ط 4، دار الجماهير، دمشق، 1978.
- ديكرات، مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الزايد، محمد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، 1976.
- الزايد، محمد، الديالكتيك، إجابة أم إشكالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 8 - 9، 1981.
- الزايد، محمد، ماركس والفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، 1978.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار عويدات، بيروت، 1974.
- شاتليه، فرانسوا، هيجل، تر. جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مادة جدل عقل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- غارودي، روجيه، ماركسية القرن العشرين، تر. نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت.

القتل، فإنني أكون قد حلت فعلي جيداً، بحيث لا أجد فيه أبداً العقاب؛ هناك إذن بين الفعل ونتيجته عدم تشابه كامل؛ إنه لمن المستحيل الاستخلاص تحليلياً من مفهوم القتل أو القتل البشري أقل ما يشير إلى التأنيب أو التدنيس... «إنني أسمى جزاءات، النتائج المتعلقة بالفعل بواسطة رابط تحليلي» دوركايم (انظر لالاند).

قرآنياً، الجزاء من الله وهو قانون إلهي، يتضمن معنى العقوبة وكذلك معنى التعويض والمغفرة على السواء. ويكون الجزاء مباشراً أو غير مباشر، بواسطة فعل الله أو بتسخير البشر أو الطبيعة أو القانون لتنفيذه. والجزاء النهائي هو المؤجل ليوم الحساب.

وتتكرر كلمة جزاء و(جزاؤكم - جزاؤه - جزاؤهم) أكثر من أربعين مرة في آيات القرآن. ويمكننا أن نورد بعض الأمثلة على المعاني المختلفة التي تتخذها في بعض الآيات. فتشير إلى معنى العقوبة: ﴿فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ (29 م المائدة 5). أو إلى تعويض ﴿إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكوراً﴾ (22 م الانسان 76). ويكون الجزاء نتيجة لفعل صريح: ﴿فما فجزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا﴾ (25 البقرة 2). والجزاء يكون بتحليل الفعل: ﴿ومن قتل منكم متعمداً مجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ (95 م المائدة 5). أو يكون من طبيعة الفعل: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾ (27 ك يونس 10) وكذلك: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (40 ك الشورى 42).

خالد زيادة

جلال

Sublimité

Sublimity

das Erhabene – Erhaben

الجلال من جلّ أي كبر وعظم. وهو صفة الكائن الكبير أو الكائن الذي عظمت لا حد لها. ومن هنا جاء اللقب الذي يتصف به الملوك.

والجلال صفة من صفات الله: ﴿تبارك اسم الله ربك ذي الجلال والاكرام﴾ (سورة الرحمن، الآية 78). وقد تطرق

علم الديالكتيك أي Dialectology.

- Fichte, The Ego. D. Runes «Treasury of Philosophy».
- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Trans. E.S. Halden, F. Sinan, L.T.D., London, 1955.
- Hegel, Logic of World and Idea, trans. H.S., Macran, London, 1929.
- Hegel, Phenomenology of Mind, trans. z. Baillie, L.T.D., London, 1929.
- Hegel, Science of Logic, trans. A.V. Miller, Unipress, London, 1969.
- Kant, Critique of Pure Reason, trans. N.K. Smith, London, 1961.
- Plato, The Collected Dialogues, Ed. E. Hamilton, 5th ed. Princeton, 1969.
- حيث نجد نص اسينوزا، Runes, D., Treasury of philosophy.

محمد الزايد

جزاء

Sanction

Sanction

Sanktion

تثير كلمة جزاء معاني شتى، ويمكن تمييز عدد من الجزاءات البشرية والإلهية، الجسدية والأخلاقية، الشرعية والطبيعية، المدنية والقانونية... الخ.

وتفيد كلمة جزاء معنى العقوبة أو التعويض الذي يحدده القانون. كما تفيد معنى كل عقوبة أو تعويض أقيم من قبل البشر أو من قبل الله. أو نتيجة للمسار الطبيعي للأشياء، والتي تنتج عن أحد أشكال الفعل.

وأخذت كلمة جزاء معنى واسعاً عند فلاسفة اللغة الانكليزية. وحسب بالدوين Baldwin، فإن جزاء تشير إلى اللذات السفلية، الرغبة، واللذات العليا، الاحساس بالحق. وهي تشكل عنده الجزاءات الطبيعية والدينية، الجزاءات التربوية والاشتراعية، الجزاءات المدنية، الجزاءات الأخلاقية...

بالمقابل يمكن تقليص معنى كلمة جزاء، حيث يفهم منها فقط نتائج فعل أخلاقي أو غير أخلاقي. وتكون عند ذلك غير ناتجة عن الطبيعة نفسها لهذا الفعل، بل تضاف إليه من الخارج، مثال: «عندما أغتصب القاعدة التي تأمرني بعدم

جَمَاعَة

Communauté

Community

Gemeinde – Gemeinschaft

أبسط تعريف للجماعة هو أنها تتضمن أشخاصاً في علاقات متبادلة. وتصنف الجماعات البشرية في أوسع وأبسط أصنافها في صنفين رئيسيين هما الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

1 - الجماعة الأولية: وهي تنتم بعلاقات تنطوي على التعاون الشخصي الصميمي بين الأفراد والاتصال المباشر الذي يجري وجهاً لوجه وعلى أساس من التعاون التام القائم على التلقائية. وكون الجماعة أولية يرجع إلى دورها الأساس في تكوين وبلورة الطبيعة الاجتماعية والقيم الأساسية للفرد، إلى درجة التحام الأفراد بجماعتهم في كل تصعب تجزئته. وخير مشخص للجماعة الأولية هو طغيان الحس الجماعي (نحن) على الحس الفردي (أنا).

2 - أما الجماعة الثانوية فهي تجمع أو جمع أضعف تماسكاً بالقياس للجماعة الأولية وينتمي الأعضاء إلى هذا الصنف بصورة إختيارية أو طوعية ولغرض محدد وغالباً ما يكون نفعياً أو تعاقدياً. وتتحكم القوانين المدونة عادة في علاقات أعضاء الجماعة الثانوية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشخص الاجتماعي Social Person ينتمي عادة إلى جماعات أولية كالأسرة مثلاً وفي الوقت نفسه إلى جماعات ثانوية كالنوادي أو الجمعيات الفنية أو الترفيهية وغيرها.

ويجري تصنيف الجماعات بناء على عدد محدد من المقاييس أو السمات، ومن أهمها الحجم أو الكبر Size وتدرج الجماعات على هذا الأساس من الأصغر إلى الأكبر. ورغم أن العدد ليس مهماً من الناحية السوسيولوجية إلا أنه قد ينطوي على بعض المضامين المهمة في بعض الحالات. والسمة الأخرى هي الديمومة Permanency حيث تصنف الجماعات من الأحدث والأقل استمرارية إلى الأقدم والأكثر دواماً. وتتضمن السمة الثالثة البنية Structure ويؤدي اتخاذها أساساً للتصنيف إلى تدرج الجماعات ذات البناء الشديد التماسك إلى تلك التي تتصف بضعف التماسك الشديد. كذلك يمثل الدور

ابن عربي لهذه الصفة الإلهية بصورة خاصة في «كتاب الجلال والجمال». جاء فيه أن الجمال والجلال وصفان لله. فكما أن الجمال هو ظاهرة الرحمة الإلهية، فإن الجلال هو ظاهرة القهر الإلهي. استند ابن عربي إلى هذين الوجهين في تأويله بعض آيات القرآن وبيانه ما فيها من علامات الجلال بالمقابلة مع علامات الجمال. «واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود». بذلك يعني أن الله لا يدركه العقل الإنساني لقدر ما هو متعال. (انظر أيضاً ابن عربي، «الفتوحات المكية»، الباب 241).

هذا في مقام الدين، أما في مقام الفلسفة فالجلال هو الموضوع الأول للجمالية أو الاستاطيقا. وقد ورد مفهوم الجلال في القرن الثامن عشر عند آدمند بورك في كتابه «بحث فلسفي في أصل أنكارنا حول الجلال والجمال» سنة 1757. وقد قال في هذا الكتاب أن الشعور بالجلال يتولد عن مشاهدة المرء ما يروعه. والأشياء التي تروع المرء هي التي يتوفر فيها قسط وافر من العظمة والفخامة.

تطرق كانط في «نقد ملكة الحكم» 1790 إلى الشعور بالجمال والجلال. وخلاصة قوله في ذلك أن مصدر الشعور بالجمال هو الانسجام بين الملكات الذهنية، ومصدر الشعور بالجلال هو الصراع بين العقل وقوة التخيل. عندما تنقصت فكرة الجلال نصل دائماً إلى فكرة اللامتناهي، وهو الشيء الذي يظهر لنا ونفشل في الوقت نفسه في تمثله. وبعبارة أخرى أن ملكة الفهم عندنا تقتصر عن امتلاك اللامتناهي والسيطرة عليه.

من هنا نرى أن الجلال الإلهي لا يمكن إلا أن يكون مروعاً، مع أن صفة الجلال وصفة الجمال ملازمان للألوهية. ولكن ليس هنالك من تناقض. فالفيلسوف شلنغ يؤكد أن الجليل جميل والجميل جليل.

جاد حاتم

6 - إن الفعاليات التي تجري في الجماعة تميل إلى تأكيد هدف اجتماعي مشترك أو أكثر. وهذا يفسر سبب وجود الجماعة التي تتجه نحو غرض أو غاية معينة.

7 - ومن سمات الجماعة الأخرى أنها تتصف بدرجة محددة من الاستمرارية أو الدوام. وتفاوت درجة الديمومة هذه هو الذي يميز بين الجماعات الثابتة والتجمعات الوقئية العابرة.

أما الانتماء أو العضوية في الجماعة فيعتبر أو تعتبر عنصراً أساسياً في وجودها. ففي الأسرة ينتمي الأشخاص أساساً إما عن طريق المصاهرة أو بحكم الولادة أو نتيجة تبنيهم من قبلها. وقد يتم الانتماء نتيجة الفهم المشترك كما يحصل في الصداقات. وهناك أسلوب الانتخاب أو التعيين كمبدأ آخر يتم بواسطته انتماء الأعضاء للجماعات أيضاً.

وعلى أية حال فإن وجود الجماعات على اختلافها يرجع أساساً إلى أن الأفراد هم أشخاص اجتماعيون لا يستغنون عن العيش مع الآخرين، ولهذا فهم يحتاجون إلى الانتماء والعمل في نطاق جماعات متعددة ومتنوعة.

قيس النوري

جمال

Esthétique
Asthetics
Esthetik

ليس من شك في أن تعلق الإنسان بالجمال قديم جداً. واستمتع به وافتتانه بمظاهر الطبيعة قديم قدم الإنسانية، وما تركه لنا من آثار منذ العصر الحجري الأول حتى عصور الحضارات القديمة المعروفة يشهد على صحة هذا الرأي. فإذا أخذنا مثلاً الحضارة اليونانية، نرى أن اليونانيين - حتى قبل عصر الفلسفة - قد أقبلوا على تمجيد ربّات الفنون وعبادتها وتقديم القرابين إليها وراعينها إيماناً منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفن والطبيعة.

ولكن الشيء الآخر المؤكد، هو أن الشعور بالجمال الطبيعي كان سابقاً على النشاط الفني، فلقد أحس الإنسان أولاً بجمال الزهرة أو غيااب الشمس قبل أن يكون هناك لوحات جميلة أو منحوتات رائعة. هناك إذن جمال طبيعي

الاجتماعي سمة أو مقياساً آخر للتصنيف بحيث أن الجماعات تندرج على ضوءه من تلك التي تضع شروطاً كثيرة على خدمات الأفراد إلى تلك التي تمثل أدنى الطلبات في هذا الصدد، أو بناء على العلاقات المتبادلة من زاوية الجماعات التي تتصف بأعلى درجات التفاهم الثنائي إلى التي تتسم بأدنى درجات الاتصال والتفاهم. أو قد تصنف الجماعات بناءً على مقاييس السلوك أو اعتماداً على نوع القيم الاجتماعية التي يشترك بها الأعضاء، أو نوع الأهداف الاجتماعية التي ينتج سلوكهم نحوها.

أما الأسس التي تؤدي إلى تكوين الجماعات فهي أربعة: وأولها الأصل المشترك وهو أقوى دعائم الجماعات التي تشد الأعضاء إلى بعضهم البعض، وثانيها المنطقة أو الأرض المشتركة، والاساس الثالث هو التماثل القيمي، والرابع وينطوي على المصالح المشتركة.

أما أهم خصائص الجماعة فهي الآتي:

1 - أن الوحدة الاجتماعية المسماة جماعة ينبغي أن تتصف بكونها قابلة للتشخيص اعتماداً على أعضائها ومن قبل المراقبين أو الباحثين الخارجيين.

2 - وتتصف الجماعة أيضاً بوجود (بناء اجتماعي) تركز عليه من ناحية أن كل عضو من أعضائها يشغل موقفاً أو مركزاً محدداً فيها وأن البناء هذا يتألف من مجموع هذه المراكز، وقد تندرج مراكز الأعضاء عمودياً حسب درجات مراتبهم.

3 - كذلك يعتمد وجود الجماعة على الأدوار، وهذا يعني أن لكل عضو فيها أدواراً معينة يتوقع منه أن يؤديها. والأدوار في الواقع هي جوهر مساهمة الأعضاء في حياة الجماعة وفي إدامة وجودها. فلو توقف أعضاء الجماعة عن أداء أدوارهم فإن الجماعة تتوقف وتنتهي.

4 - وللجماعة عادة معايير خاصة بها لتنظم سلوك الأعضاء وتمكنهم من أداء أدوارهم وفق تلك المعايير. والمعايير ليست دائماً مكتوبة بل قد تكون غير مدونة ومع ذلك فهي مفهوم ومعروفة بالنسبة للأعضاء الذين يتبعونها في سلوكهم.

5 - وتنتم الجماعة بوحدة مصالح أعضائها وتماثل قيمهم. ويوجد اختلاف أو تنوع في هذا الصدد حيث تكون المصالح أو القيم غير محددة بشكل دقيق، بينما تزداد دقة هذه المصالح والقيم في الجماعات الأخرى. ومع ذلك فإن الجماعات قد تتعرض إلى الانقسام والتفكك بسبب صراع القيم أو نزاع المصالح.

مستقل وسابق على الجمال الفني .

فما هو مقياس الجمال الطبيعي ؟ لماذا يثير فينا الشعور بالارتياح واللذة والسعادة ؟ ما هي العوامل التي تؤثر في عملية تقديرنا للجمال ؟ هل الذوق الشخصي أم الثقافة ، أم البيئة ، أم المجتمع ؟ ما هو الجمال الطبيعي ؟ أليس هو الذي نشعر أننا نؤلف معه وحدة ويمنحنا الشعور بالسعادة ؟ كما يحدده لالو .
ما هو الجمال الفني ؟ أليس هو الجمال الطبيعي نفسه ولكن معبراً عنه بوسائل تقنية يستعملها الانسان ! « العين » كان يقول دفنشي « تتلقى الجمال الفني بنفس اللذة التي تتلقى الجمال الطبيعي » .

إن أسطورة « بيغماليون » وهي محاولة من النحات أن ينفع الحياة في التمثال الذي صنعه ، ليدلنا على أن الجمال الفني يطمح لأن يكون مساوياً للجمال الطبيعي . فمعظم الفنانين من مختلف المدارس الفنية ، كانوا دائماً يقولون « بالرجوع إلى الطبيعة كمصدر للفن » أن روسكين Ruskin كان يقول : « ارسلوا فنانينا إلى الجبال ليتعلموا من الطبيعة كيف تصنع القناطر والقصب ، فالأقنعة اليونانية (L'Acanthe grecque) والقوس القوطية (Le Trèfle gothique) والزخرف النفلي (L'Ogve) ليست سوى تقليد لأوراق الأشجار الطبيعية » .

فما هو هذا الالتباس بين الجمال الطبيعي والجمال الفني ؟ وكيف يتم التفريق أو المفاضلة بينهما ؟ فما هو الجمال الحقيقي ؟ وهل هناك دور أو هدف أو طريقة معينة للتعبير عن هذا الجمال ؟ كل هذه المواضيع والأسئلة وتفسير الظواهر الجمالية وتصنيفها كانت موضوعاً للبحث ، مما دعا إلى قيام علم الجمال أو فلسفة الجمال « الاستطيقا » .

فكيف نشأ هذا العلم ، وكيف تطور ، وما هي مواضيعه ومن هم أعلامه ، وما هو التقدير الجمالي وارتباطه بقيمته الحق والخير ؟

هذا ما سنعرفه ، بادئين بالعرض التاريخي لنشأة الدراسة التي تدور حول الظاهرة الجمالية ، وعن المواقف الجمالية التاريخية التي تعرض أصحابها لتفسير ظاهرة الجمال قبل أن ينشأ علم الجمال في العصر الحديث .

إن أفلاطون هو أول فيلسوف يهتم بتسجيل موقف معين من ظاهرة الجمال ، فأقام للجمال مثلاً هو « الجمال بالذات » ، ذلك الذي يحتضنه الصانع في خلقه لموجودات العالم المحسوس .

إن أفلاطون قد بدأ أولاً باكتشاف سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد ولكنه أخذ يصعد تدريجياً

من هذا الجمال الفردي المحسوس لكي يكتشف علته في الأفراد جميعاً ، وهكذا إلى أن اكتشف مصدر الجمال المحسوس في مثال « الجمال بالذات » في العالم المعقول ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس ، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال .

وقد تكلم أفلاطون عن الجمال في محاورتين بطريقة تفصيلية ، المحاورة الأولى هي إيون « Ion » ثم محاورة هيبياس الأكبر ، وفي هذه المحاورة يسأل سقراط ما هو الجمال يا هيبياس ؟ وعلى لسان سقراط يحاول أفلاطون أن يحدد الجمال ثم يتطرق إلى الحب الإلهي الذي هو الجمال بالذات إذ إن الحب يتجه إلى هذا الجمال ، والجمال بالذات ينطبق على الخير بالذات شمس العالم المعقول . وفي « الجمهورية » يشير أفلاطون إلى فكرة الجمال بالذات وإلى مشاركة الأشياء الجميلة المحسوسة في الجمال بالذات .

أما أرسطو ليس له نظرية في الجمال تحدد معنى أو مفهوم الشيء الجميل ، فهو يشرح فقط عملية الحكم الجمالي دون تعريف الشيء الجميل وبيان خصائصه والإشارة إلى حقيقته ووجوده كظاهرة جمالية .

وظلت آراء أرسطو وأفلاطون في الجمال تتنازعها المدارس المتأخرة من رواقية وأبيقورية تضيف إليها تارة وتحذف منها طوراً أو تعدلها أحياناً . وظلت على هذا النحو أيضاً خلال العصور الوسطى وتحت زعامة الفلسفة المدرسية .

أما عند المسلمين فليس بوسعنا أن نستخلص نظرية مفسرة للجمال عندهم إذ إن الشرع قد لعب دوراً كبيراً في منع المسلمين من التعاطي بالقضايا الجمالية . لقد خيل لرجال الدين مثلاً أن صنع تماثيل على هيئة مخلوقات إنما يعد مشاركة للخالق في صنعه . ولكن الواقع أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء التحريم هو مخافة رجال الشرع من أن ينتكس المسلمون ويعودوا إلى عبادة الأوثان ، فجاء المنع لكي لا ترتبط شواهد الفن من تماثيل بشرية أو حيوانية بذكريات العرب في الجاهلية بالأصنام التي كانوا يعبدونها ، فأرادوا قطع الصلة تماماً بين الماضي الوثني والحاضر الاسلامي ، ولم يمنع هذا التحريم المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في فن النحت فتصدر عنهم وحدات فنية رائعة مثلاً : تماثيل السباع في قصر الحمراء في غرناطة . والفرس لم يأبهوا لهذا التحريم فظهرت عندهم أعمال زخرفية رائعة وتصوير على النسيج وعلى جدران القصور والمساجد .

أما المعتزلة فقد أرادوا أن يربطوا الجمال بالعقل والشرع

تعريفه تعريفاً مقنعاً؛ ذلك لأنه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات ولن يفيدنا في هذا المجال استنادنا إلى مثال للجمال بالذات بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق والمواجد الفردية.

ولقد أشار مونتين قبل ديكارت وبسكال بعده إلى أننا لا يمكن أن نعلم ما الجمال؟ وما طبيعته؟ وما أصله؟ فسمات الجمال عند الزوج غيرها عند الهنود أو الصينيين أو الأوروبيين.

وإذا كان ديكارت لم يشر صراحة إلى علم أو بحث مستقل خاص بدراسة الجمال رغم أنه عرض لتفسير ظاهرة الجمال ولا سيما في رسالته عن «الموسيقى» فإن محاولته هذه وكذلك مجهودات غيره من معاصريه قد أدت إلى ظهور علم جديد يدرس الظواهر الجمالية. وكان ألكسندر بومغارتنين 1741 - 1762 أول من كرس له مبحثاً خاصاً، وكان هذا الفيلسوف الألماني أول من استخدم لفظ «استطيقا» للدلالة على هذا العلم وذلك في كتاب له صدر عام 1735 م. وقد تناول في هذا الكتاب مسائل الذوق الفني ومكوناته محاولاً بذلك أن يضع منطقاً لجمال الشعور كالمنطق الصوري الأرسطي بالنسبة للفكر ثم جعل من علم الجمال مبحثاً فلسفياً مستقلاً.

وإذا كانت الدراسات الجمالية قد أحرزت تقدماً ملحوظاً في ألمانيا على يد كرستين وولف وبومغارتنين فقد ظهر في إنجلترا تيار فلسفي جمالي معاصر لتلك الحركة في ألمانيا. وكان للمدرسة الانجليزية تأثيرها الكبير في تفسير الجمال على يد كل من هيوم ولوك وهوغارت وهتشيسون وأدمون بيرك. كما كان لهذه المدرسة الفضل في ربط الجمال بالإحساس وفي التمييز بين الشعور الخالص بالجمال وبين المنفعة؛ وقد استفاد كانط كثيراً من آراء هذه المدرسة.

وقد أصدر وليام هوغارت 1697 - 1764 كتابه عن «تحليل الجمال» عام 1735 الذي ضمنه آراءه في فلسفة الجمال، وهو يعد الدعامة الأولى للمدرسة الجمالية الانجليزية. وقد ألف هوغارت كتابه هذا مستهدفاً تحديد الأفكار المتضاربة عن الذوق على حد قوله وهو يستعرض فيه المبررات التي تجعلنا نصف شيئاً بالجمال أو بالقبح أو بالرشاقة وذلك بالقياس إلى الطبيعة. وقد أكد هوغارت ضرورة الرجوع إلى الطبيعة أولاً، فهي التي تمدنا بنماذج تتيج لنا فرصة التعرف على القيم الجمالية؛ ذلك لأن الكشف عن القيم الجمالية وتكوين أحكامنا الجمالية لا يتحقق عن طريق

معاً، فما حسن في نظر الشرع يعتبر حسناً في نظر العقل، أو بمعنى آخر، إن العقل هو أساس القيمة الجمالية؛ أي أن الموقف الجمالي العقلي يطابق الحق بالجمال. ولم تكن للمعتزلة أبحاث تفصيلية بهذا الصدد، ذلك لأن النقطة الأساسية كانت محاولة للبرهنة على التطابق التام بين العقل والنقل بل وتأكيد سيادة العقل على النقل في كثير من المواضيع.

أما المتصوفون المسلمون فقد كان موقفهم من الجمال وتفسيره مرتبطاً بالجمال الإلهي، وكل الجمالات الجزئية سواء أكانت عقلية أم حسية إنما تشارك في الجمال الإلهي وترتبط به لأنها أثر من آثاره. وقد ميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر الجمالية: طائفة تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء كانت بصرية أم سمعية أم غير ذلك، وطائفة ثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة وأداة ادراكها القلب، فالقلب إذن أي الوجدان هو قوة إدراك الجمال في المعنويات.

أما إذا انتقلنا إلى المسيحية نجد تمجيدهاً لا تحريماً. وترحيباً لا منعاً. فقد ظهرت في هذه الفترة روائع الفن العالمي خصوصاً في عصر النهضة، مما ساعد الفلاسفة على التأمل والتعليق على هذه الفنون وصياغة نظريات وأحكام انطلاقاً من هذه الروائع. وكان هذا حافزاً وتمهيداً لبلورة فلسفة الجمال في العصر الحديث.

إن العصر الحديث قد سجل، مع مطلعته تحولاً أساسياً في النظرة إلى الجمال وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال. ووافق هذا التحول، اتجاه إلى الربط بين بحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعاً من مبحث الوجود؛ وقد اكتملت معالم هذا التطور عند كانط وكان صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة. ولقد كان ديكارت أول فيلسوف في العصر الحديث حاول أن يحدد الجمال. فما هي نظرية ديكارت الجمالية؟ أن نظرية ديكارت 1596 - 1650 بصدد الجمال يرتبط فيها العقل بالاحساس. فالجميل بالنسبة لديكارت يرجع إلى عالمين في وقت واحد: عالم الحواس وعالم الذهن.

فالموسيقى مثلاً تعتمد على حس السمع وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة. ومن ثم فإنه يتعين عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال. فما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نسميه بالأجمل. ونحن حينما نسأل ما الجمال؟ فلن نستطيع

النفسية للشعور والحس، ويقصد بهذا الزمان والمكان، ولكنه عاد فاستعمل هذا اللفظ استعمالاً معيناً في كتابه «نقد الحكم»، ويقصد به دراسة الأحكام التقديرية التي تتعلق بشؤون الجمال. وهو يقسم علم الجمال الى قسمين:

(1) نظرية في الجمال والجلال.

(2) بحث في ماهية الفنون الجميلة.

ومنذ عهد كانط اصطلح الناس على تسمية هذه الدراسة باسم «علم الجمال» أو «فلسفة الجمال»، وانصببت هذه الدراسة على الصفات الأساسية للإنتاج الفني وعلى الشروط النفسية المصاحبة للفنان أثناء عملية الخلق والابتكار الفني، وكذلك عن المثل العليا التي ينشدها الفنان وهي أيضاً دراسة لطبيعة ونشأة أصول النقد الفني وغيرها من المسائل. ويستطرد كانط من استعراضه لموقفه الجمالي في كتاب «نقد الحكم» فيرى ان عالم الفن الجميل وسط بين العالمين الحسي والعقلي، أي هو حلقة اتصال بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين العلم والأخلاق. أو ان ادراك الجمال في الأشياء يعتبر ادراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لما هو «جميل»؛ وكذلك، فنحن لا حاجة بنا الى برهان للتدليل على جمال الأشياء وانما تبدى في الشيء سمة الجمال التي ندركها فيه دون حاجة الى تصور نموذج أو مثال للجمال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء.

ولا يختلف الحكم الجمالي عن الحكم الأخلاقي في تبريء كل منهما وابتعاده عن اشباع لذة أو تحقيق منفعة وتحررها من ضغط الرغبات أو الميول والأغراض. فالجمال يبعث في نفوسنا السرور والارتياح والنشوة الخالصة المبهجة الفائرة دون التقيد بتحقيق أي غاية مغايرة لهذا الشعور. كذلك فإن الحكم الجمالي عند كانط يتسم بالأولية A Priori والضرورة. فهو لا يقوم في الموضوعات ذاتها بل يقوم في النفس أو الذات، وهو وسيلة ندرك بها الانسجام أو الاتساق بين قوى النفس وملكانها فحسب، ومن هنا جاءت أوليته وضرورته وكليته، ومعنى هذا أنه حكم موضوعي يصدق عند كل شخص، وفي كل زمان ومكان.

والشيء الجميل انما يتراءى لنا في صورة ذات أبعاد وحدود، أي في صورة متناهية تقع في حدود قدرة ادراكنا العقلي، أما اذا جاوز الشيء حدود المعقول وتجاوز حدود قدراتنا الادراكية فإنه لا يلبث أن يدرج الى مجال اللامتناهي فيتولد في نفوسنا شعور من مرتبة أخرى يسميه كانط بـ «الجلال» ونصف الموضوع بأنه «جليل».

وبينما يتواجد ما هو «جميل» في الطبيعة، فإن ما هو

مقارنة الأعمال الفنية بعضها ببعض الآخر، والاستناد الى أقوال الفلاسفة وخطرات الفنانين بقدر ما ترجع الى مقارنة هذه المنجزات الفنية بالطبيعة ذاتها، فالطبيعة هي المعيار الذي نقيس به «الجمال» وهي الأصل الذي يجب أن نضاهي به سائر الأعمال الفنية. فيتعين علينا أن نتجه أولاً الى العالم الخارجي أي الى الطبيعة، لأن في هذه الأخيرة عوامل مؤثرة تستحوذ علينا وتكون مصدراً لإحساسنا بالجمال. ويشير هوغارت بالفعل الى عدة عوامل مؤثرة متكاملة ومتداخلة بحيث لا يمكن أن يشكل أي عامل منها وحده، أساساً مقبولاً للتقدير الجمالي. ويذكر هوغارت مجموعة من العوامل المؤثرة وأهمها: التناسب والتنوع والاطراد والبساطة والتعقيد والضخامة.

أما ادمون بيرك 1729 - 1797، فهو فيلسوف انجليزي آخر من دعاة التجربة الحسية، وقد انطلق من التذوق الحسي للكشف عن مبادئ الجمال. وقد حاول أن يضع قوانين لعلم الجمال تشبه قوانين نيوتن وتكون على شاكلتها من حيث الصحة والانطباق على ظواهر الطبيعة. ويقسم بيرك موضوع التذوق إلى نوعين: أحدهما الرائع أو الجليل والثاني «الجميل». والأول يشعر في حضرته بالارتياح أما الثاني فهو يشعرونا بالسرور.

ومن خصائص الموضوع الرائع أنه تبدو عليه مسحة من القوة الغامضة التي تثير القلق في نفوسنا وتشعرونا بالضيق في غماره، لأنه يفرض ذاته علينا كأمر لا متناه لا نستطيع الامساك به أو الاحاطة بكل جوانبه، أو كفضاء لا محدود أو ظلمة مبطنة وصمت رهيب.

أما الشيء «الجميل» فهو الذي يأسرنا بقطع النظر عن تناسب أجزائه من الناحية الرياضية. فالتناسب واللياقة وليدا المصادفة البحتة ولا صلة لهما بالجمال، فالأشياء تبدو جميلة حتى لو كانت عديمة المنفعة أو كنا نجعل مقاييسها الحقيقية. وخلاصة القول إن بيرك يميز بين ما هو رائع أو جليل وما هو جميل أو رشيق فيرى أن «الرائع» هو ما يميز بالضخامة؛ أما «الجميل» فهو الشيء الضئيل الناعم المصقول ذو البريق الهادئ وقد تتداخل خصائص «الرائع» مع خصائص «الجميل»، فيحدث تناقض في مشاعرنا فلا نلبث أن نشعر تارة بالخوف وتارة أخرى بالعطف والحب.

واذا انتقلنا الى الفيلسوف الالماني امانويل كانط 1724 - 1804 نرى انه استخدم لفظ «استطيقا» في كتابه «نقد العقل الخالص» وأراد بهذه الكلمة البحث النظري في الأشكال

« جليل » لا يوجد إلا في نطاق فكرنا فحسب.

أما هيغل 1770 - 1831 فإنه من بين أهم الفلاسفة الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال. ففي كتابه « علم الجمال » يذكر هيغل أن الفن هو تحقيق لفكرتنا عن المطلق. وتعتبر فلسفة الفن عنده حلقة في مذهبه الفلسفي العام مثلها كمثل الدين والتاريخ. فالروح المطلق في اتجاهها إلى المثل العليا، انما تتجه إلى الجمال وإلى الحقيقة وإلى الألوهية، فيسفر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين. والجمال عند هيغل هو التجلي المحسوس للفكرة، إذ إن مضمون الفن ليس شيئاً سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات. وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي. وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو في الصور الخيالية الشعرية. وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات: من الجماد إلى النبات ثم إلى الحيوان فالإنسان، كلما بدا « الجمال » أي « المطلق » أكثر تألقاً ووضوحاً. ولعل الإنسان يبدع ويخلق من عنده أشكالاً وصوراً للجمال أكثر اكتمالاً مما يجده في العالم المحيط به، لأن التعبير الفني عن الجمال يتسم بتساميه عن الطبيعة الواقعية، فليس الفن تقليداً أو محاكاة للطبيعة بل هو محاولة للكشف عن المضمون الباطن للحقيقة. أما عن التزام الفنان، فيجب أن يكون هذا الأخير بعيداً عن كل غاية نفعية، وعليه أن يلتزم بالحقيقة الجمالية والتي تتجلى في الصور الحسية التي يبدعها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب.

وقد استطاع هيغل أن يدخل فلسفة الجمال في نطاق فلسفته الجدلية. وفي رده عما أثير من اعتراض حول امكان قيام علم للتذوق الجمالي، فقد أشار إلى موقفه هذا في كتابه « في الاستطيقا » حيث يقول: « إن الفكرة هي أساس العلم وليست الخصائص الجزئية ولا الأشياء أو الظواهر، فيجب النظر إلى الجمال بالذات وليس إلى الموضوعات الجزئية ».

النظرية الماركسية اللبينية في علم الجمال

تفرع هذه النظرية من الموقف الماركسي العام المفسر للتطور التاريخي، ولهذا فإن أصحاب المادية الجدلية يرون أن تاريخ الاستطيقا هو بعينه تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، هذا الصراع الذي يعكس الصراع العنيف بين

الطبقات التقدمية والطبقات الرجعية في كل مرحلة تاريخية للتطور الاجتماعي في سائر المجتمعات الإنسانية. وقد حدد الماركسيون مجال هذا العلم بقولهم: إنه العلم الذي يدرس تمثل أو فهم الإنسان الجمالي للعالم المحيط به حسب قواعد منتظمة. وهذه الدراسة تنصب بصفة خاصة على فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الاجتماعي وقوانينه، والدور الاجتماعي المتغير الذي يؤديه الفن في المجتمع باعتباره صورة خاصة من صور تمثل الإنسان وفهمه للعالم. وعلى هذا فإن مجال الاستطيقا الماركسية انما يتحدد بالنظر إلى أهدافها وتلخص في تمثل الإنسان الجمالي للعالم المحيط به. وتعتبر الاستطيقا الماركسية الفنون والابداع الفني، جزءاً مهماً منها بل هي القسم الأكثر أهمية فيها، وهي جمال العمل الابداعي الذي يصدر وفقاً لقوانين الجمال والشعور الفني والتأمل الفكري. وترى النظرية الماركسية إذن، في الفن صورة خاصة من صور فهم الإنسان للعالم وهي تدرس المبادئ العامة لموقف الإنسان الجمالي إزاء الحقيقة الواقعية وتستخدم الاستطيقا الماركسية المنهج المادي لكي تكشف طبيعة العلاقات بين الفنون والوجدان الجمالي وبين الوجود الاجتماعي والحياة الإنسانية، وتبحث بأسلوب علمي، الأوجه المختلفة للفنون، وطبيعتها ونشأتها الأولى وعملية الابداع الفني، وصلة الفنون بالصور الأخرى للوجدان الاجتماعي ومواقف المدارس الفنية المختلفة ومدى ارتباطها بجماليات الشعب وبحياته الواقعية، والقوانين التاريخية التي تحكم تطور الفنون، ومميزات وخصائص الصورة الفنية، والعلاقة بين الشكل والمضمون في الفن، والمنهج الفني والأساليب والطرق الفنية. ودراسة هذه الموضوعات انما تتم في إطار المبادئ الأساسية للواقعية الاشتراكية والدور الاجتماعي المتغير الذي تلعبه في بناء المجتمع الشيوعي المقبل.

ولهذا فإن المهمة الرئيسية للاستطيقا الماركسية - اللبينية هي التحليل العلمي العميق والتقييم الموضوعي للعمليات الجمالية في عصرنا لتكون أساساً لتربية سائر الأفراد وأذواقهم الجمالية المتطورة ولكي تسهم في اعداد الفرد الشامل للمرحلة الشيوعية. وهكذا نرى إلى أي حد ترتبط النظرية الجمالية الماركسية بالمبادئ الأساسية للمادية التاريخية وبأبعاد فهمها للتطور الاجتماعي.

بعد هذا العرض التاريخي لتطور مباحث فلسفة الجمال بوسعنا أن نلاحظ كيف أن جميع الجهود كانت تتجه نحو اقامة علم خاص لدراسة الظواهر الجمالية تمشياً مع النزعة

الظاهرة الجمالية فيمثلها فخر 1801 - 1887 وهو الاستقراء في الكشف عن الجمال الموضوعي بادئاً من الواقع المحسوس. وجاء اتباع من مدرسة فخر وربطوا بين علم الجمال والبيولوجيا وبين علم الجمال والفيزيولوجيا (غرانت ألن). وقد حاول تين 1828 - 1893 تأسيس علم جمال تاريخي فأشار إلى أن ثمة عناصر ثلاثة يتأثر بها الجمال وهي: البيئة والزمان والجنس. وقد حاول شارل لالو أن يؤسس نظرية تفسر ظواهر المجتمع الجمالية وتطورها خلال التاريخ، وهذه المدرسة تدرس الفن من الوجهة الاجتماعية وترى أن المجتمع وحده هو مصدر القيمة الجمالية.

وقبل أن نختم حديثنا في هذا الباب لا بد من ذكر اثنين سوريو أستاذ علم الجمال بالسوربون الذي يعد من أعظم المفكرين الذين دفعوا بالدراسات الجمالية دفعة قوية. وقد أكد سوريو الصلة الوثيقة بين الفن والفلسفة، الأمر الذي أفضى به إلى أن يتوقع تحول علم الجمال في المستقبل إلى نظرية فلسفية في المعرفة، فهو يرى أن الفيلسوف ينظر إلى إنتاجه نظرة الشاعر إلى قصيدته أو الرسّام إلى لوحته المبدعة.

ومن أهم كتبه كتاباً «الصلة بين الفنون الجميلة» و«مستقبل علم الجمال». وإذا تكلمنا فيما تقدم بإسهاب عن نشأة الدراسات الجمالية والمحاولات التي قامت لتأسيس علم مستقل، فلا بد الآن من تقييم الظاهرة الجمالية وما يرتبط بها من أحكام وارتباطها مع قيمتي الحق والخير.

لقد حاول فلاسفة الجمال الوصول إلى طريقة واحدة لتقييم الظاهرة الجمالية، وذلك بوضع تعريفات جامعة مانعة على طريقة المنطقيين؛ ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة تستعصي على التعريف، لأن حقل الظاهرة الجمالية هو الوجدان والشعور لا حقل العقل والقضايا المنطقية.

فقامت المدرسة الحسية تصف الجمال بأنه ظاهرة محسوسة، وإن الإحساس بالجمال عملية حسية بحتة لا تتجاوز رصد السمات الحسية الخارجية للآثار الجميلة. وقامت المدرسة الاجتماعية تحاول إلغاء الفروق الفردية، واعتبار الذوق حصيلة للمجتمع وليس للأفراد، وقالت المدرسة التجريبية بتعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية. كل هذه المدارس حاولت تقنين المقاييس المادية للظواهرات الجمالية لكي يتيسر إخضاع هذه الظواهرات لما تخضع له بالعقل ظواهر الطبيعة من مقاييس مادية فأرجعوا مثلاً، جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة والظلال والانعكاسات الضوئية

العلمية المعاصرة التي تتجه تدريجياً إلى تبني النظرة الوضعية البعيدة عن التأمل الفلسفي في تناولها لظواهر الكون أو الإنسان. ولكن معظم هذه الجهود لم يكتب له النجاح ولا سيما في مجال الدراسات الإنسانية وبصفة خاصة في ميدان الدراسات الجمالية، ولهذا فإن أي محاولة لاقامة عمل تجريبي للجمال على نسق العلوم الطبيعية والكونية لن تبلغ أهدافها المتوخاة، ذلك أن ظاهرة الجمال إنما تستند أصلاً إلى الذوق، وهو ذو طابع فردي بحت، يقطع النظر عن السياق البيولوجي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي العام، فإن استنادنا إلى هذه الاطارات، مجتمعة أو منفردة، لن يتيح لنا أن نتمكن من رصد الأذواق والمواجد في اختلافاتها الفردية ذات الثراء العريض والتي تشكل في الحقيقة الأساس الراسخ لأي تقدير جمالي. ولكن بالرغم من هذه الصعوبات قام تياران متعارضان بنظرتهم إلى الجمال والتقدير الجمالي.

التيار الأول يقول إن موضوعية التقدير الجمالي إنما تستمد من الموضوع وليس من الذات؛ والتيار الثاني يقوم على النظرة الذاتية في التقدير الجمالي. هذا الاختلاف هو شاهد واضح على استحالة قيام علم للجمال لا يستند إلى إطار فلسفي واضح المعالم. وإذا أردنا أن نرصد في عصرنا الحاضر أشهر النظريات الجمالية ومواقف الجماليين المعاصرين في تفسيرهم لظاهرة الجمال نستطيع أن نحصر هذه المواقف أو النظريات في اتجاهين كبيرين:

أولاً - اتجاه نظري ميتافيزيقي: ويمثله كل من فيكتور كوزان ولامينيه وجبريل ساي واتين سوريو وتولستوي ورسكن وكروتشي. وأصحاب هذا الاتجاه على اختلاف منازعهم الفلسفية يستندون إلى أفكار تأملية مسبقة متعالية على التجربة الحسية؛ أي أنهم يجعلون للجمال مصدراً يعلو على الواقع الحسي ويجاوزه. فمثلاً كروتشي 1861 - 1952 يعتبر علم الجمال لغة عامة أو علماً للتعبير والدلالة وأن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضاً تعبيراً كاملاً عنها؛ فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه. أما رسكن 1819 - 1900 فهو يرى أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان أي أنه سابق للتجربة؛ والأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلهي المشاهد في الطبيعة والذي يعد نقشاً يبدعه الله في مخلوقاته. فالفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلهي.

ثانياً - اتجاه تجريبي: أما الاتجاه التجريبي في دراسة

الجمالي. وقد يرجع اختلاف الأحكام الجمالية الى أن الناس يخلطون دائماً بين الجمال وصفات أخرى، فهم يظنون أن الشيء الجميل يجب أن يكون نافعاً ومفيداً، والواقع أن الجمال لا يقترن بالمنفعة مطلقاً وإنما يتصادف أن يكون الشيء الجميل نافعاً، ولكن تحقيقه لمنفعة ما، لا دخل له لنعته بالجمال، وكذلك يجب التمييز بين صفة الجمال في الشيء وصفة الامتاع أو الملاءمة فيه، كما انه يتعين ألا نخلط بين الجمال والجاذبية الجنسية فيقع التقدير الجمالي تحت وطأة الشعور الجنسي، كما كان فرويد يعتقد. ومن المخاطر التي يجب أن لا نقع فيها عند تقييمنا الجمالي للأمور هو الخلط بين صفة الجمال في الشيء والصفات الأخرى المتعلقة به، لأننا كثيراً ما نمجز عن فصل هذه الصفات فندخل في تقديرنا لجمال الشيء ويكون ذلك داعياً الى التشتت الكبير في اختلاف أذواق الناس. وكلما استطاع المتذوق استبعاد أكبر عدد من الصفات التي تتداخل مع صفة الجمال في الشيء كلما ازداد اقترابه من ادراك الطابع الجمالي في الشيء الجميل. ونختم كلامنا عن التقدير الجمالي وتقييم الأعمال الجمالية بما قاله غاربت في كتابه «فلسفة الجمال»: «إن التقييم الجمالي ما هو إلا تعبير عن علاقة تعاطف بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا بما ركّب فيها من سمات جمالية تجرنا إلى اصدار حكمنا عليها بالجمال. فالجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مجسمة في أشياء محسوسة. وكل ادراك للجمال إنما هو تعبير عن هذا الاحساس أي عن دلالة الصورة على الأحاسيس، فيصبح للصورة الجمالية محتوى ومضموناً يشارك المتذوق في تكوينه من ناحية الانفعال العاطفي المصاحب للإحساس بالجمال وأيضاً من ناحية التحامه وتجاوبه مع ما أضفاه الفنان المبدع للصورة من ثراء وألوان عليها» وما يخلعه عليها كذلك من إيديولوجيته أي من أفكاره وآرائه وتقاليد عصره ونظمه السياسية والاجتماعية، وكذلك ما يمنحه للأثر الفني من تقنية بارعة أو سمة أو تقليد خاص بمدسة فنية معينة».

مصادر ومراجع

- دوفرين، م.، ظواهرية التجربة الجمالية، المنشورات الجامعية، P. U. F., 1953.
- دو لا كروا، جان، الشعور الجمالي، المنشورات الجامعية، 1939، P. U. F.
- ريد، ص.، فلسفة الفن الحديث، لندن، فابر، 1944.
- ريد، ص.، معنى الفن، لندن، فابر، 1944.

والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم، وطريقة شغل الفراغات ووحدات الرسم، وأيضاً مثل الزاوية التي يؤثر الفنان أن يضع رسمة من ناحيتها... الخ. كل هؤلاء حاولوا أن يضعوا مقاييس واحدة يستعملها جميع الناس للوصول الى نتائج مشابهة للجمال عند جميع الذين يستعملونها. ولكن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح لأنها تجاهلت جميعها، العنصر الفردي الذي لن يقوم بدونه أي حكم جمالي رشيد. وإذا كان بعض من تصدوا للدراسات الفنية قد نجحوا في وضع مقاييس عامة لبعض الظواهرات الفنية، وهذا يسمى بالموقف الأكاديمي في الفن، فإنه سرعان ما كانت تقوم ثورات فنية تقلب هذه المقاييس وتخلق مكانها مقاييس جديدة للتقدير الجمالي. وقد عبّر برغسون عن ذلك بقوله: «إن هؤلاء الذين يخضعون الظواهرات الفنية والحيوية للمقاييس العامة، قد أخفقوا في ادراك الذبذبات الحية للعمل الفني في وحدته وأقسامه وحيويته الدافقة، لأن كل موضوع فني يحتفظ بلون خاص وصبغة مميزة وطابع فريد، اذا كان عملاً فنياً خالصاً وحيّاً. وتقدير هذه الحيوية إنما يرجع الى مدى ارتباط هذا العمل وتداخله مع العامل النفسي الفردي».

أما عن ارتباط الحق بالجمال فإنه عائد الى الصدق في ميدان الفن، فإن الشيء يخلو من الجمال اذا خلا من الصدق. وليس معنى هذا أن الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق، اذ الصدق في التعبير الفني متعلق بالوجدان وليس بالعقل. ومعنى ذلك أن صدق الأشياء الجميلة هو في تعبيرها القوي المخلص، عن المشاعر الجميلة، فليس الجمال هو الحق المنطقي أو الفلسفي أو العلمي، ولكنه الحقيقة منظور إليها من ناحية الوجدان والشعور.

أما عن علاقة الخير والجمال فعلاقتهم ليست دائماً متطابقة كما عند أفلاطون الذي كان يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن، ومن ثمة فلا يمكن وصف الأثر الفني بالقبح اذا ما تعارض مع مفهوم الخير.

والخلاصة ان اختلاف الأفراد في مجال التذوق الفني يجعل من الصعب تعريف الجمال، ومع هذا فإنه يلوح ان بين الأشياء الجميلة طابعاً مشتركاً وصفة خاصة تجعلها جميلة، ويرجع اختلاف أذواق الناس الى جملة أسباب منها التربية أو البيئة بمعناها الواسع أو الى تأثير ما هي كل منا في الحكم على جمال الأشياء حينما تتدخل ذكرياتنا في عملية التقدير

إسمه الجنون. ومما لا شك فيه أن أطباء النفس لا يستعملون كلمة «جنون» عندما يصنفون الأمراض النفسية أو عندما يقومون بتشخيص المرض.

الجنون ليس مرضاً محدداً، إنه حالة مغايرة للعقل والمنطق. إنه بمثابة عاصفة من الانفعال والعنف والغرابة، بحيث يعجز العقل أن يصمد أمامها أو أن ينتصر عليها أو أن يجد لها التفسير الصحيح. من هنا الخوف الغامض الذي كان يدفع بالمسؤولين إلى اعتقال المجانين وعزلهم وتكبلهم بالحديد، وضربهم، وكأنهم صورة الشر المستطير أو الخطر الذي يهدد كل فرد في المجتمع.

يبدو أن مفهوم الجنون غامض وواسع، فهو لا يشير كما قلنا إلى مرض عقلي معين، إنه يشمل الاضطرابات العقلية والسلوكية بحيث أن تصرفات الشخص تتخطى المألوف وقواعد المنطق وحدود الواقع والمعايير الأخلاقية والاجتماعية. وأحياناً يقول الناس: فلان مجنون لأنه فعل كذا وكذا؛ أي أن سلوكه أصبح غير مألوف وغير سوي. والأمثلة المستمدة من الحياة كثيرة ولا تحصر. فلان يخامر ويقامر ويعود إلى المنزل صباحاً وقد فقد كل ما يملك. وفلانة قد أصبحت عصبية، تصرخ وتضرب أولادها لأسباب تافهة. فلان يعتقد أنه من سلالة الملوك والأمراء وعليه أن يحكم البلاد ويقود العباد، وفلان يشعر أنه ملاحق وأن الناس يتآمرون عليه، أو أن زوجته تخونه وتريد أن تدس السم له في الطعام. هذه امرأة تتبرج وترتدي الثياب بصورة غريبة تثير التساؤل، وأخرى تعاشر أكثر من رجل ولا تستطيع، دون أن تعرف، أن تخلص لرجل واحد تبني معه الحياة الهنية. وهذا رجل متطير يعزل نفسه في الغرفة ويرفض أن يقابل الناس، وإذا حاول أحد أن يخرج من عزله، فانه قد ينقض عليه ويضربه.

إن الجنون فنون، كما تقول العامة، وهذا يعني أن صوره متعددة ومتنوعة بتنوع الغرابة في السلوك. والصفات البارزة في الجنون هي العنف والغرابة في التفكير والسلوك. وهذه العوارض تدخل في أكثر من مرض نفسي.

2 - المفاهيم:

ليس الجنون إذن عبارة طبية - نفسية بالمعنى الدقيق للكلمة. فالجنون له عدة مفاهيم:

1 - المفهوم الشعبي: وهو مفهوم قديم لا يزال شائعاً في بعض البلدان، ويتناول كل ما هو مخيف وشيطاني وصارخ في

- سوريو، أ.، تقسم الفنون، فلمازيون، 1947.
- سوريو، أ.، الجمال العقلي، باريس الكان، Alcan، 1904.
- سوريو، أ.، مستقبل الجمال، هاشيت، 1912.
- كانط، إيمانويل، نقد الحكم.
- كروتشي، الجمال كطريقة علمية للتعبير، المنشورات الجامعية، 1939، P.U.F.
- لالو، شارل، تعبير الحياة في الفن، الكان، Alcan، 1933.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، الكان، Alcan، 1922.
- لالو، شارل، مبادئ الجمال، الكان، Alcan، 1952.
- لوسيه، الدور الاجتماعي للفن، باريس، 1937.
- مارلو، أ.، الخلق الفني، سكير، 1948.
- نادوسيل، موريس، مدخل إلى علم الجمال، المنشورات الجامعية، 1953، P.U.F.
- هيكمل، الاستطيقا.

كميل الحاج

جنون

Folie Insanity, Madness Irrisnn

1 - تحديد:

نقول في اللغة العربية جنّه الليل أي ستره وأظلم عليه. وجنّ الرجل (في المجهول) جنّاً وجنوناً أي زال عقله أو فسد أو دخلته الجن فهو مجنون. (« محيط المحيط » لبطرس البستاني).

إن هذا المفهوم يقترب جداً من المفاهيم القديمة الشائعة في مختلف المجتمعات. فالمجنون هو ذاك الإنسان الذي فقد عقله ودخلته الشياطين، أي أنه فقد طبيعته الإنسانية وتحول إلى كائن خطير قد حلت عليه اللعنة. لذا كان الضرب الجسدي أحد الوسائل المستخدمة لطرد الشياطين منه.

إن صورة الجنون وما يرافقها من خوف وغموض ما تزال حتى الآن قائمة في أذهان الكثيرين من الناس. كل ما يعرفه الناس هو أن المجنون إنسان مخيف يضرب ويقتل ويحطم كل ما يعترض طريقه، إنه كالوحش الكاسر.

إن كلمة الجنون سبقت نشوء الطب النفسي الذي بدأ في القرن التاسع عشر. فالجنون كلمة غامضة وهي لا تشكل كياناً طبياً واضحاً؛ أي لا يوجد مرض محدد المعالم والعوارض

المفاوي، الدموي، الصفراوي والعصبي. وينتج المرض النفسي عن اضطراب المزاج وتقلباته. ويعتقد أرسطو أن الغضب (الجنون) يحدث عن غليان الدم وتصادم الأبخرة إلى الرأس، والرغبة في الثأر. ويبدو أن مسألة الأبخرة بقيت قائمة حتى القرن السابع عشر. إن كلمة جنون وترادفها باللاتينية Follis التي تعني الانتفاخ بالهواء مثل البالون، أي أن الجنون يعود إلى انتفاخ الرأس بسبب الأبخرة المتصاعدة إليه. وفي عصر الكنيسة، كان ينظر إلى المرض على أنه نوع من العقاب الإلهي، وكانت الكنيسة لا تؤمن بالطب بل إنها ترى الخلاص في القوة الروحية وفي اللجوء إلى المخلص. لذا حل رجال الدين والكهنة مكان الأطباء، وقد قاموا بإنشاء المراكز والمصحات لمساعدة المنكوبين. وكل مستشفى كانت تحمل اسم قديس بصورة عامة. في البداية، كانت هناك مقاومة ضد اللجوء إلى الطب والسحر، وكان السحرة ينالون عقابهم حتى الموت. وبدأ إنشاء المصحات المذكورة بعد القرن الخامس عشر. وكانت تضم هذه المراكز مختلف الأمراض والانحرافات: المجانين، الفقراء، المجرمين، المومسات، الأمراض الزهرية، السحرة... كل هؤلاء كانوا يعيشون عيشة قاسية لا عناية فيها ولا اهتمام. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المصحات كانت تستعمل قبل ذلك لعزل المصابين بالبرص. لقد مرت البشرية بمسلسل الرعب وكان البرص الحلقة الأولى، ثم جاء السل فالجنون الذي حل مكان البرص وكان يثير الذعر والرفض في نفوس الحكام والعامّة. وعاد الجنون اليوم لينشر خطره في كل مجتمع وظهّرت أيضاً التورمات الخبيثة. وما يزال الطب حائراً وفي منتصف الطريق أمام هذه الكوابيس الجديدة.

وإذا كان البرص يثير الرعب والغرف ويستوجب العزل، فإن نصيب الجنون لم يكن بأقل من ذلك. لقد وصلت الرغبة في العزل إلى وضع المجانين في سفينة خاصة تجوب نهر الرين، على سبيل المثال، وكأنها تريد أن ترحل بهم إلى المجهول. وهذا الاستعمال بقي قائماً في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

إن قصة الجنون طويلة في مسارها المأساوي. إذ بقيت أساليب العزل والتعذيب وسلاسل الحديد تشكل قدر اللعنة والموت عند المجانين حتى جاء بينل Piniel في القرن التاسع عشر وحرّر المجنون من السلاسل وأطلق صرخته الانسانية، فكان نور جديد في ظلام رهيب.

في القرن السابع عشر، كان ينظر إلى الجنون على أنه نوع

السلوك. فالجنون يحدث عندما تدخل الأرواح الشريرة إلى الانسان، وهذا يعني أن الطبيعة البشرية قد دنسها الشر، والجنون هو عقاب إلهي نتيجة لتخطي المحرمات والقيم (غضب السماء والآلهة). والعلاج يكون من أعمال الشيخ والساحر والراقي، والهدف هو تطهير المريض من الخطيئة والروح الشريرة. وهذه الاعتقادات والوسائل العلاجية ما تزال قائمة حتى اليوم في بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا والشرق الاوسط والاتصّي. إذ يلجأ المعالج الشعبي إلى بعض الممارسات: استعمال البخور والدخان، الصلاة، الضرب، الحجاب...

2 - المفهوم الأدبي للجنون: ويعني حالة من الغيبوبة والغربة تعترى الأديب أو الفنان وتبعده عن حدود الواقع والمنطق، فيسبح في عالمه البعيد، يستنبط الصور والأفكار الغريبة إلى درجة الهذيان، أمثال بودليسر وبريشون وأرتو وشوينهور وشكسبير وبيكاسو... أصبح الجنون نمطاً وجودياً في العالم بل حالة نفسية أدبية، وفي هذا العالم يخلق أصحاب الأدب السريالي والرومنطقي... وهنا لا بد لنا من القول بأن الجنون الأدبي ليس انفصلاً كاملاً عن الواقع والعالم، إنه غيبوبة مؤقتة يعود بعدها الأديب أو الفنان إلى حلبة الواقع. والأديب الذي يدخل إلى عالم الهذيان ولا يخرج منه، يغامر في أن يكون أدبه مجبولاً بالهذيان والتفكك. إن ما كتبه نيتشه في أواخر أيامه وأثناء جنونه، كان أقرب إلى الطب النفسي منه إلى الفلسفة. المهم إذن هو في إمكانية العودة إلى عالم الواقع والناس.

إن أرتو (أديب فرنسي توفي عام 1948) يشن حربه ضد الطب النفسي وضد المجتمع المريض ويطالب بالحقوق في الجنون، وهو يعتقد أن الطب النفسي بدعة أوجدها المجتمع البورجوازي للحفاظ على مؤسساته ضد الناس الأذكياء وذوي التفكير الشفاف. المجتمع هو المريض وهو الذي يدفع بالناس إلى الجنون، هذا المجتمع الفارق في الخطيئة والجنس. والرد على هذا المجتمع يكون، حسب أرتو، عن طريق الجنون الخلاق والطهارة. والشفافية الذهنية لا تحدث إلا بالتمرد الحقيقي على المستنقعات الآسنة في المجتمع.

3 - المفهوم التاريخي: ويتناول تطور النظريات عن الجنون والمرض العقلي. إن الفكر اليوناني القديم طرح بعض النظريات التي بقيت تثير اهتمام العلماء إلى أمد طويل في كثير من البلدان. إذ قسم هيبوقراط الناس إلى أربعة أمزجة انطلاقاً من العناصر الطبيعية الأربعة: الهواء، التراب، النار، ويقابلها

ثم جاء تصنيف دوبليه الشبيه إلى حد ما بالأول ولكنه أكثر دقة بصورة عامة:

1 - الجنون القائم على الهذيان والعنف والمصحوب بارتفاع الحرارة. وهذا قد يكون حصيلة التهاب في الدماغ أو بعض الأمراض الحادة.

2 - الهوس أي الهذيان الثابت ودون حرارة، ودون التهاب حتمي في الدماغ. وصاحب هذا المرض يمتلك قوة غريبة ومقاومة هائلة ضد الجوع والتعب والبرد والتعاس، ويمتاز أيضاً بالهيجان والعنف.

3 - السويداء وتنصف بالهذيان المستمر والهاديء والتركيز على شيء معين (الميل إلى التشاؤم والموت).

4 - الخبل: وهو أدنى درجات الجنون خطورة. ويتصف بضعف التفكير والدماغ وبصعوبة العلاج. ومن الطرق العلاجية المستعملة آنذاك نذكر: الفصد والكلي وتنظيف المعدة، والحمامات الباردة وحلق شعر الرأس ثم وضع قبة عليه مبللة بالماء والخل...

إن القرن الثامن عشر قد مهد الطريق أمام القرن التاسع عشر، وقد كان للفلاسفة والعلماء تأثير لا ينكر في إشاعة المناخ الانساني لذلك العصر: نيوتن، فولتير، روسو، مونتسكيو،... ثم جاء الأدب الرومنطيقي الذي أطلق العنان للمخيلة والأحلام والعاطفة؛ وفي عام 1789 جاءت الثورة الفرنسية بشعاراتها الجديدة: الحرية - العدل - الإخاء. وأعلن بيلل 1745 - 1826 ثورته الانسانية لتحرير المجانين وحماية الانسان. لم يعد الجنون الآن موضوعاً للنمذ والخطيئة والتعذيب، بل أصبح موضوعاً للدراسة بأبعاده الانسانية والاجتماعية. لقد أمر بيلل في مصح Blicêtre، المخصص لحالات الجنون، بفك سلاسل الحديد وإخراج المجانين من الزنانات، وقد اقترب من أحدهم، وهو ضابط قد قتل في المصح أحد الممرضين، وقال له: «كن عاقلاً ولا تؤذ أحداً، فأنا سأطلق سراحك وأفك أغلاك. كن لطيفاً وواثقاً، سأعيد لك الحرية». وكان الضابط يستمتع في زنانه إلى بيلل بكل هدوء وصمت، وبعد أن سقطت سلاسل الحديد، هرع الضابط ليمجد الشمس والنور صارخاً: كم هذا حقاً جميل. وخلال سنتين من التجربة، كان سلوك الضابط طبيعياً وكان يساعد بكل اندفاع في أعمال المصح وفي قيادة بقية المرضى. كان أبطال الثورة يشتبهون بوجود الخونة والجواسيس داخل المصح، والذين زجوا بأنفسهم في صفوف المجانين هرباً من الموت الزؤام. لذا كانت الرقابة شديدة على المصح

من الضلال والخطأ. فالعقل يعني اليقين والحقيقة. أنا أفكر إذن أنا لست مجنوناً. لذا كان يزج بالمجانين في المصحات والزنانات وهم في حالة من البؤس والشقاء. وكانوا عراة، أو يرتدون الثياب الممزقة التي لا تقيهم شر البرد والرطوبة، وكانوا لا يرون النور إلا قليلاً. ويدخل مع فئة المجانين العاطلون عن العمل، أي الذين يتسكعون في الشوارع. وبقيت هذه الحالة خلال القرن الثامن عشر، وانصب اهتمام المسؤولين على مكافحة الشحاذين والفقراء وعزلهم في المصحات لامتناس النقمة ثم تشغيلهم وكأنه محكوم عليهم بالأشغال الشاقة. وقد برزت هذه المشكلة في المدن الصناعية مثل ليون وهامبرغ. ركز العصر الكلاسيكي على تمجيد العقل والفضيلة وعلى إنزال العقاب بالخارجين عن القانون والأخلاق، وكان هناك ارتباط بين الفقر والكسل والجنون والزهرري وغيرها من النقائص البشرية التي تربط بمبدأ اللعنة، وكان يُنظر لهؤلاء جميعهم على أنهم قد فقدوا الوعي والعقل والفضيلة. وكان يسجل على ملف المريض ملاحظات تتعلق بمسلكه الديني (أي أنه يشتم الله ولا يذهب إلى الكنيسة). وهكذا حاول المجتمع البورجوازي في أوروبا أن يحافظ على تماسكه وأن يعالج الجنون والفقر وغيرهما بالقهر والسجن والأشغال الشاقة حتى وصلت نسبة الاعتقال إلى واحد بالمئة في مدينة باريس على سبيل المثال (فوكو). فالجنون كان إذن تهديداً للنظام الاجتماعي. وكان الاعتقال وراء قضبان الحديد الحل العملي، لأن المجنون قد فقد، حسب المفهوم الشائع آنذاك، طبيعته الانسانية؛ وتحول إلى وحش مخيف، أي أنه لا ينظر إليه كمريض بحاجة إلى العناية والعلاج وإنما كوحش بالذات.

إن مفهوم الجنون في العصر الكلاسيكي بقي أخلاقياً دينياً ولم يعتمد على النظرة العلمية. أما في القرن الثامن عشر، فقد جرت بعض المحاولات لتصنيف الأمراض ومن بينها أعمال دوسوفاج ودوبليه، فالأول قسم الأمراض النفسية إلى أربعة أنواع:

1 - الجنون الناجم عن سبب خارجي لا يتعلق بالدماغ (وسواس المرض والرباص).

2 - الهذيان الناجم عن تفرحات في الدماغ أو عن ضعف في وظيفة الارادة مثل الهوس والسويداء.

3 - الهذيان المؤقت الناجم عن بعض التسممات والالتهابات.

4 - الخبل الناجم عن خلل في مستوى التفكير.

أجل الحياة.

- وفي عام 1883 نشر كرابلن الألماني 1855 - 1926 ، كتاباً في الطب النفسي وقد قسم الأمراض النفسية إلى نوعين رئيسيين: الذهان الهوسي - الاكتشائي. (وفيه يمر المريض بحالتين من الاضطراب مع شيء من التعاقب) هناك مرحلة هوسية تتميز بالهيجان والعنف والنشاط العام غير المركز، وبالثرثرة والانبساط الزائد، وقد يترافق كل ذلك بالهذيان. وهذه المرحلة قد تستمر شهوراً أو أكثر ليدخل بعدها المريض في مرحلة ثانية تنصف بالانهيار والارهاق والحزن والخوف والشك. إلى جانب هذا المرض، هناك الجنون المبكر الذي يتخذ ثلاثة أشكال: جنون الشباب، جنون الاضطهاد والعظمة، والجنون التخشي (تشنج الحركات الحية - الحركية والجمود الجسدي - النفسي) ويعتقد كرابلن بأن حالات الجنون المذكورة صعبة الشفاء وكأنه بذلك يعطي أهمية لحنمية القدر.

- في الولايات المتحدة، برزت النظرة الانسانية إلى الجنون وجرت المحاولات منذ القرن التاسع عشر 1840. وفي عام 1844 ظهرت مجلة الجنون وجمعية الطب النفسي. أما في روسيا فإن حركة الطب النفسي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر وكانت معظم الأبحاث تعطي الأولوية لاضطراب وظيفة الدماغ والمنعكسات الشرطية.

- يعتبر القرن العشرون المرحلة الحاسمة في تقدم الطب النفسي من حيث النظريات والوسائل العلاجية. في عام 1911 وضع الطبيب السويسري العبارة العلمية لكلمة جنون أي الشيزوفرانيا أو الفصام، وحاول أن يجمع بين البعد العضوي والبعد النفسي. وفي الفصام تقطع الصلة الحية مع العالم ويفرق المريض في العزلة القاتلة والهذيان. وفي عام 1921 حاول كرتشمير أن يربط الميول المرضية بطبيعة الجبلة (انظر مادة طبع). فالبدن معرض أكثر من غيره للجنون الدوري (الهوس - الاكتئاب) بنسبة 64% بينما التحيل معرض أكثر للفصام بنسبة 50% والرياضي للفصام والصراع (العزلة والعنف). أما ياسبرز (فيلسوف وعالم نفس ألماني توفي عام 1969) فإنه ينطلق من المنظار الفنونولوجي - الوجودي ويحاول أن يفسر الجنون على أنه ردة فعل كلية إزاء الوجود أو العالم المعاش.

إن الموقف الوجودي تبناه بعض أطباء النفس في السنوات الأخيرة أمثال لانغ وكوبر، وظهر ما يعرف بـ «الطب النفسي المضاد» أي ضد الطب النفسي التقليدي الذي يعتمد

وكانت الرغبة قوية في الكشف عن الجنون، مما دفع إلى الاهتمام بالنواحي الطبية - العلمية. وكان بينل يعتمد على ثلاثة مبادئ في تعامله مع المريض:

1 - الصمت: ويعني الاصغاء إلى المريض والاستماع إليه، وعلى المريض أن يواجه تجربة الصمت، لأنه في الصمت يسيطر القلق وسط الحرية. والصمت وسيلة لاكتشاف الذات والعودة إليها.

2 - المرأة: يعتقد المجنون أن الآخرين يلاحقونه ويتآمرون عليه، والمهم أن ينظر إلى المرأة ليرى نفسه ملاحقاً من نفسه وليس من الآخر. وهذا ما يؤدي إلى الاعتراف بالذات أو التعرف إليها على الأقل.

3 - المحاكمة: كان بينل يقوم بمحاكمة وهمية لبعض المرضى الذين يشعرون بالملاحقة والذنب وبال الحاجة إلى التبرئة.

وبعد إعلان ثورته في مصح Bicêtre عام 1793، قام بينل بالعمل نفسه في مصح آخر للنساء Salpêtrière. وبعد وفاة بينل تابع تلاميذه نشاطهم الانساني وأبحاثهم الطبية، ومن بينهم نذكر Esquirol الذي يعود الفضل إليه في ظهور قانون 1838 والذي ينظم قبول المجانين في المصحات. ومن بنود هذا القانون، هناك نوعان من الاستشفاء، الأول إختياري يتم بطلب من عائلة المريض أو من أوصيائه والثاني إلزامي يتم بناء على طلب الشرطة التي تعتبر حالة بعض الأفراد خطرة. وهذا القانون ما يزال ساري المفعول حتى اليوم. ويعتقد Esquirol بأن الضغوط النفسية والأخلاقية مهمة في تشكيل الجنون بالإضافة إلى التفرجات الدماغية وضغوط الوسط.

- من جهة أخرى، نشر لوкас Lucas عام 1847 كتاباً عن الوراثة وأثرها في الجنون، وقد فتح بذلك آفاقاً جديدة أمام الباحثين في الطب النفسي أمثال موريل وماغانان اللذان يركزان على نظرية التلف الأصلي الناجم عن وراثة مريضة أو عن عوامل معيقة للتطور، مثل التسممات الداخلية والكحول والالتهابات والبؤس وغيرها من العوامل التي تعرقل مسارات النمو وتحدث فيه التلف. وهذا التلف يظهر على الصعيد الجسدي والمورفولوجي، كما أنه يظهر على الصعيد الذهني والنفسي. (اضطراب الطبع والسلوك، الارادة، عدم الاستقرار الانفعالي، الاندفاعية العمياء...). وباختصار، يبدو أن التلف حالة مرضية في جبلة الشخص تضعف من مقاومته النفسية - الجسدية ولا تحقق بالتالي الشروط البيولوجية للصراع من

الجنون أحياناً انتصاراً على الموت في قلب الحياة. هذه الحياة التي يتوقف فيها الرجاء وتندم فيها الزمنية والحرية. ومع ذلك، ليس بإمكاننا دائماً أن نعذر المجنون عندما يسقط نهائياً في عالم الهذيان، لأنه يصبح بذلك نوعاً من التدمير للذات والحياة، وسجناً رهيباً من العذاب. لا شك أن المجنون إنسان حساس جداً وانجراحي، بمعنى أن الأحداث تؤثر فيه بشكل قوي وأن الصدام مع الآخرين يفقده السيطرة على الذات، فتصبح نظرة الآخر ذات بعد مأسوي مهدد. وهذا يعني أن القدرة الذاتية على الضبط والتحليل والتركيب تبدو غير متكاملة وغير نامية بصورة كافية.

وهنا لا بد لنا من الاعتراف بأن الاختلاف في فهم الجنون وتفسيره ما يزال قائماً حتى اليوم. بعض النظريات تجد في الوراثة (ضعف التكوين والجبلة والاستعداد المرضي) العامل الرئيسي، والبعض الآخر ينفي الوراثة ويؤكد بأن الجنون هو مرض وظائفي ناجم عن النقص في وظيفة الأنا التكاملية (ضعف التنظيم الذاتي وعدم القدرة على التكيف)، ويعتقد فريق آخر بأن المجتمع المريض هو وراء الجنون. إذ تدل الأبحاث على أن الهنود الحمر لا يعانون أبداً من هذا المرض لأنهم يعيشون حياة بسيطة ودائماً مع الطبيعة. وهذه التفسيرات تنطبق نسبياً على حالات الجنون المختلفة، وقد تتفاعل عدة عوامل مع بعضها البعض وتؤدي إلى السقوط النفسي.

3 - أشكال الجنون:

ذكرنا بأن الجنون ليس مرضاً مستقلاً بذاته، بل إنه حالة من الاضطراب المصحوب بالغربة والشذوذ والعنف... أي أن كلمة جنون لا تستعمل بمفردها في الطب النفسي إلا إذا ترافقت بنعت يحدد نوع الجنون. ومع ذلك، هناك أمراض نفسية تدخل في إطار الجنون من حيث عوارضها مثل الهوس والهستيريا. لذا نحاول أن نستعرض بإيجاز أشكال الجنون المختلفة:

- 1 - جنون العظمة والهوس.
- 2 - الفصام.
- 3 - الجنون الدوري.
- 4 - الهستيريا.
- 5 - الجنون الجنسي.

1 - جنون العظمة: وفيه يشعر الشخص بأنه فوق البشر وهو من سلالة الملوك والأمراء وأنه صاحب رسالة سامية، وعليه أن يحرر الناس ويقود الشعوب، ويدّعي بأنه صاحب

على أساليب القمع والتخدير الكيميائي والاهمال لوجود المريض كإنسان قائم في العالم. في الجنون، يرحل المريض في مملكة ذاته الرهيبة، غير أن الأطباء لا يدعونونه يكمل رحلته، فيتأمرّون عليه مع أهله والمجتمع، وتنقطع الرحلة بالاعتقال في المصح العقلي وبالخدمات الكهربائية وبالأدوية. كثير من المجانين يخرجون معافين بعد هذا الرحيل إلى العالم الداخلي وبدون أي دواء. إن أصحاب الطب النفسي الوجودي يستعملون كلمة جنون بمعنى الفصام، لأن موجات الجنون تكتسح المجتمعات المعاصرة وتهدد الإنسان في صحته النفسية، ولأن العالم الذي نعيش فيه اليوم لا يخلو من الأخطار والضغوط المتعددة والمتناقضة في معظم الأحيان. إن معظم علاقاتنا الانسانية تقوم على المسخ والتبعية والتشويه، وهناك ميل للمسح والتشويه في حياتنا اليومية. والجنون قد يكون وسيلة يلجأ إليها الكائن للرد على وضعية مهددة لا يمكن أن تعاش (المفهوم الوجودي). ذكرت لي مريضة أنها كانت تلجأ إلى العنف والتمرّد (الجنون) لأنها تريد أن يكون لها وجود في العالم. كان لديها طموح في أن تصبح امرأة معروفة ومشهورة (فنانة، كاتبة...)، غير أن ظروفها المعاشة حالت دون ذلك، بمعنى أنها كانت تشعر بسخافة الواقع وبتفاهة الوجود، إنها اللاشيء المسحوق. والجنون طريقها إلى الحياة وسط ظلمة الموت.

المهم في رحلة الجنون، أن تعرف الأنا طريق العودة إلى الواقع وإلى العمل الفاعل في العالم، وإلا غامرت في أن تخسر وجودها الحي وعلاقتها مع الآخر؛ أي أنها تصبح منفصلة، ممزقة، ضائعة، ومعرّضة للتدمير والموت.

الجنون يكشف عن الوجه الآخر في الكائن، عن قواه اللامعقولة التي تحمل معها النور والظلام. الجنون قد يكشف لنا بالفعل عن عبثية الواقع وتفاهة الظروف وحقارة البشر، أي أنه يضع المجتمع في قفص الاتهام والذنب. الواقع لا يعبر دائماً عن الحقيقة التي قد تكون رهيبة ومخيفة معاً، الواقع نفسه قد يكون وهماً أو ضلالاً أو انحرافاً. والمجنون هو ذاك الإنسان الذي لا يستطيع السيطرة على نزواته وانفعالاته، ولا التكيف مع عالم التزييف والعنف والظلم والتقليد.

البشر الذين يُقال عنهم بأنهم أسوياء وقادة شعوب، يرتكبون المجازر ويشعلون الحروب ويسفكون الدماء. مئة وخمسون مليوناً ماتوا خلال الحرب الأولى والثانية على أيدي بشر يُقال أنهم أسوياء. والذي يتمرد أو ينتقد في الظروف العادية، يساق إلى المصح ويقال عنه مجنون. قد يكون

منذ القدم نوعاً من الجنون يصيب النساء ويرتبط باضطرابات الرحم، أو بدخول الشياطين إلى الشخص. وينظر التحليل النفسي إلى هذا المرض على أنه نوع من التمثيل الكاذب لإخفاء حقيقة المشاعر والدوافع المكبوتة داخل الذات، ولكن تصريفها يحدث بصورة رمزية على الصعيد الجسدي: فالمرضى يصاب بالعمى أو بالشلل الكاذب أو باختفاء الصوت دون أسباب عضوية بارزة؛ إنه يرفض الطعام ويتقيأ ويشكو من الدوار ومن وجود شيء ما في البلعوم يحول دون الغذاء والتنفس. وقد يصاب أيضاً بطفرة جلدية وباضطرابات هضمية أو فيزيولوجية أخرى.

إلى جانب هذه العوارض الرمزية، هناك العنف والعدوان. فالمرضى يفعل بسرعة ويبكي ويصرخ ويهاجم ويحطم، وكأنه في عراك ضد العدو. وأخيراً يسقط على الأرض ويلزم الصمت ويرفض الكلام والطعام أو الاتصال مع الآخرين. ويبدو أن العنف والتمرد هما اللذان يعطيان لهذا المرض صفة الجنون.

5 - الجنون الجنسي: ويعني الشذوذ والتصرفات التي تخرج عن حدودها الطبيعية، بحيث تسيطر الغرائز على السلوك وتخطي جميع المعايير. ويدخل في هذا الباب مختلف الانحرافات الجنسية بما فيها البغاء واللواط (العلاقة الشاذة بين الرجال) والسحاق (العلاقة الشاذة بين النساء) وحب الغلمان، والعلاقة غير الطبيعية، والنعاظ Satyriasis بحيث يعتدي الرجل على ابنته وخادمته.

وعندما يصبح الجنس هاجساً أو غصاًباً، عندئذ يدخل الشخص في الحالة المرضية (الجنون الجنسي). والجنس، كما نعلم، أصبح اليوم سلعة استهلاكية في كثير من المجتمعات المتقدمة، ومع ذلك لم يؤد إلا إلى المزيد من الضياع والانحراف والقلق، لأن الجنس إذا انفصل عن الحب، كبعد وجودي لحضور الشخص في العالم، لا يستطيع وحده تحقيق الفرح والامتلاء داخل الذات. لذا أساء علماء الجنس إلى هذا الموضوع لأنهم اكتفوا بالتركيز فقط على النواحي التقنية في العملية الجنسية دون أن يربطوا ذلك بالناحية المعيارية وبالنظرة التكاملية للجنس والانسان.

6 - العلاج:

إن الوسائل المستعملة في معالجة الجنون تطورت بصورة عامة بتطور الطب والعقاقير والتقنيات، وهي تحاول معالجة العوارض المرضية دون التنقيب عن الأسباب والظروف.

ثروة طائلة وقدرة خارقة. وقد يصل به هذا الجنون إلى الاعتقاد بأن أعداءه يعرقلون مسيرته ويتآمرون عليه ومن واجبه القضاء عليهم. وتطلق كلمة ميغالومانيا على جنون العظمة الذي يدخل في بعض الأمراض النفسية مثل الهوس والبرانويا (هذيان العظمة). وهكذا قد يكون هناك ارتباط أو تعاقب بين جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

2 - الفُصام أو الشيزوفرنيا: وهو من الأمراض النفسية الشائعة التي تصيب الشباب بصورة خاصة، ومن العلماء من يستبدله بكلمة جنون، ويتصف هذا المرض بالغرابة (في الزي والتفكير والسلوك) والهذيان والميل إلى العزلة المَرَضِيَّة والرفض إلى درجة العنف. فالشخص يصبح طائشاً، غير مبالي، يرفض ويتمرد على أوامر الأهل والكبار وقد يتعارك معهم لأسباب تافهة، يشك بهم ويعتقد بأنهم يتآمرون عليه. ينعزل عن العالم ويفرق في الجمود والهذيان، وبذلك يصبح جهازاً معطلاً لا يقوم بوظيفته الطبيعية. وتدل الأبحاث التي تقوم بها في هذا الشأن على أن الفصام ليس في معظمه وراثياً، إنه مرض وظائفي قد يحدث في أحيان كثيرة عن العالم المهتد (ممارسة العنف والتبعية من جانب الأهل والمجتمع).

3 - الجنون الدوري: أو ذو الشكل الثنائي، ويعرف أيضاً بالذهان الهوسي - الاكتئابي، بمعنى أن الشخص يتعرض لحالتين من الاضطراب تعقب الواحدة الأخرى... إذ يسقط في الحالة الهوسية التي تتصف بالهيجان الحمي - الحركي وبالصوت المرتفع الصراخ والثرثرة الهذيانة، بالإضافة إلى العنف والعدوان وفكرة الاستعلاء. وفي الحالات العادية يبدو الشخص متفائلاً، يحب المزاح والغناء والضحك والاتصال مع الآخرين. وقد تدوم الحالة الهوسية عدة شهور أو أكثر وقد تعقبها حالة من الاكتئاب تنصف بالأفكار السوداء والخوف والشك وهبوط المعنويات إلى درجة الانتحار. وهناك حالات تبقى محصورة إجمالاً في الحالة الهوسية، وهناك حالات أخرى تعرف بالاكتئاب أو الخور، ولا تدخل في إطار الجنون الدوري.

في الجنون الدوري والحالات الهوسية، يبدو أن الاستعدادات الفطرية المرضية تشكل نسبة لا بأس بها، بعكس الفصام الذي لا يرتبط دائماً بالعامل التكويني. وهنا نشير إلى أن علاج الهوس بالأدوية أسهل بكثير من علاج الفُصام.

4 - الهستيريا: أصبحت كلمة هستيريا شائعة ويردها الناس في أكثر من مناسبة، فنقول فلان مهستر (أي مجنون) ونقول: الناس أو الشعب مهستر. والواقع، أن الهستيريا تعني

جهة

Mode
Mood-Mode
Modus-Sele

هي الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية، والرابطة إما رابطة ضرورة أو رابطة احتمال أو رابطة استحالة.

فالقضية المنطقية إما أنها تثبت شيئاً أو تنفيه وإما أن تؤكد أن شيئاً ما ضروري أو ممكن أو مستحيل وهذا ما يحدد حالة القضايا. فالجهة إذن هي تعيين للرابطة بصفة خاصة وهذا التعيين يؤثر في الشيء أو في النظر إليه. وكان أرسطو في منطق قد حصر الجهة في الضروري والممكن وقال إن هناك ثلاثة أنواع من القضايا: قضايا لا تتحقق فيها الجهة إطلاقاً وتسمى بالقضايا التقريرية مثل قولنا: محمد إنسان، وقضايا ضرورة مثل: إن من الضروري أن يكون محمد إنساناً، وقضايا ممكنة مثل: إن من الممكن أن يكون محمد رجلاً.

وقد جعل المدرسيون من فلاسفة العصور الوسطى القضايا من ناحية الجهة أربعة: الامكانية: من الممكن أن يكون محمد إنساناً، واللاإمكانية أو الامتناع: من الممتنع أن يكون محمد نباتاً، والجواز: من الجائز أن يكون محمد حياً، والضرورة: من الضروري أن يكون محمد إنساناً. أما الفيلسوف الألماني أمانويل كانط فقد جعل القضايا من ناحية الجهة تقريرية واحتمالية وضرورية. غير أنه جعل رؤية مُصدِر الحكم هي العامل الأساسي في تحديد الجهة، ومن هنا تعد الجهة عنده ذاتية على عكس الجهة عند أرسطو والمدرسين فهي موضوعية لا تتوقف على اعتقاد الشخص الذي يحكم. ويرى عالم المنطق كينز 1883 - 1946 أن التمييز الموضوعي هو أوفق حل للمسألة لأن التمييز الموضوعي هو المعيار الحقيقي للتمييز بين الضروري والممكن.

وقد نشأ منطق يعرف بمنطق الموجهات. ويرى عالم المنطق غوبلو 1858 - 1935 أنه ليس مبحثاً صورياً، وهو يفرق في هذا المنطق بين المقول الذي هو نسبة محمول إلى موضوع، والجهة وهي التي تعبر عن جهة الحمل. فكل قضية موجهة تنحل إلى قضيتين بسيطتين: الأولى متعلقة بالموضوع والثانية تحمل حكماً على الحكم السابق. ولما كانت القضايا تنقسم إلى مقول وجهة، وكانت الجهة إما إمكاناً أو امتناعاً أو

وبالرغم من التطور العلمي، فإن الطب النفسي ما يزال في منتصف الطريق باعتبار أنه لم ينجح تماماً في معالجة العديد من حالات الجنون المختلفة بما فيها الفُصام. إذ هناك عدد من المرضى يقضون معظم حياتهم في المصح. وبلغاً اليوم أطباء النفس في معظم المجتمعات إلى استعمال العقاقير Neuroleptiques والتي لا تحقق الشفاء التام والدائم، بل إنها قد تؤدي إلى مضاعفات وإشكالات فيزيولوجية - نفسية لا نعرف بالضبط مدى خطورتها. إن اكتشاف الأدوية النفسية كان بمثابة ثورة في الطب النفسي، لأنها تسهل ظروف المعالجة وتحد من عنف العوارض. (كان عام 1952 بداية استعمال مادة الكلور برومازين في علاج الأمراض النفسية)، وبعد الخمسينات تكاثرت عدد العقاقير ولكن دون حدوث أية مفاجأة علمية.

قبل ظهور العقاقير، لجأ أطباء النفس إلى علاج الصدمة. وكانت الطريقة الأولى على يد ماكل عام 1932 حيث كان يحقن المريض بمادة الأنسولين، وبعد ذلك يصاب المريض بالصدمة والغيبوبة. وفي عام 1936 استعمل فان مادينا في بودابست مادة الكارديازول ثم جاءت الصدمة الكهربائية عام 1938 على أيدي بيني وكراوتي. ويلاحظ أن العلاج بالصدمة لا يخلو من العنف والرعب بالرغم من النتائج السريعة التي يحققها، وقد أكثر الأطباء من استعماله.

وبالرغم من تطور الطرق النفسية في العلاج (التحليل الفرويدي، التحليل الوجودي، السيكوندرا، دينامية الجماعة،...)، فإن الصراع ما يزال قائماً بين أطباء النفس (الذين يكتفون بالأدوية) وبين المحللين وعلماء النفس الذين يركزون على وسائل العلاج النفسي والاجتماعي. (إعادة تكيف المريض مع العالم والمجتمع).

مصادر ومراجع

- Alexander, F., And Selesnick, The History of Psychiatry, N.Y. Harper, 1966.
- Foucault, La folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, 1972.
- Laing, Le moi divisé, tr. de l'Anglais, Stock, Paris, 1977.
- Pelcier, Histoire de la psychiatrie, P.U.F. Coll.Q.S.J., 1971.
- Szasz, Fabriquer La folie, tr. de l'Anglais, Payot, 1977.

غسان يعقوب

حدوثاً أو ضرورة، وهي إما موجبة أو سالبة فإنه يمكن أن تنشأ ست عشرة قضية في منطق الموجهات.

مصادر ومراجع

- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.

- Johnson, W.E., Logic, 3 vols, 1921 - 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.
- Prior, A.N., Time and Modality, 1957.
- Wright, G.H. Von, An Essay In Modal Logic, 1951.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

جَوْهَر

Substance Substance Wesen

إن مسألة الجوهر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الصيرورة والتغير بالنسبة إلى الموجود. وإذا كانت الموجودات في تغير مستمر فإن التغير يتناولها بأعماق مختلفة وعلى مستويات متغايرة. بعض التغيرات تجري على السطح فيما تغوص الأخرى إلى العمق. إن احمرار الوجه واصفراره، كشأن سخونة الأيدي وبرودتها تغيرات تحدث على السطح. بالمقابل فإن المرض وخسارة بعض الأعضاء تغيرات ذات أبعاد عميقة؛ كذلك الموت. بذلك ينطرح السؤال أمامنا عن الحد الأعمق الذي قد تصل إليه التغيرات في الموجود. فبماذا ترتبط نهائياً هذه التغيرات؟ هل هناك من حد أعمق لا تتجاوزه في الموجود؟

من أجل الإجابة على أسئلة كهذه علينا أن نميز أولاً بين موضوع القضية وموضوع التغير. إن موضوع القضية هو ذلك الكل الذي نلاحظ التغير فيه ونسند إليه. إنه، كما رآه التقليد الفلسفي، ما يتبع تحت المحمولات المختلفة ويشكل الموضوع الأخير للقضايا. أما موضوع التغير فهو مستقل عن كل ترتيب واصطلاح لغوي. إنه الموجود الذي نعينه عندما نقول: زيد مريض، زيد ذكي، زيد توفي... الخ. فهل هناك بالفعل موضوع قائم باستقلال تام عن الطابع اللغوي الذي شهدناه في موضوع القضية؟ هل هناك موضوع وجودي يحمل التعينات والأحوال وتحدث فيه التغيرات؟

إذا وجد موضوع كهذا فإننا ندعوه جوهرًا ونقابله مع

تعيناته المختلفة التي ندعوها، إذ ذاك، أعراضاً.

إن الفرق بين الحالة المرضية والحالة الصحية واضح عموماً. فالمرض غير الصحة. إن علاقتهما الزمنية هي علاقة تنالي وتعاقب. لكن هذه العلاقة ليست بحلٍّ من كل ارتباط، بل تجد تحقيقها، في الجسم الذي نعتبره، إذ ذاك، الحامل الأخير لهذه الحالة أو تلك. ومع أن جسمي يبقى هو ذاته جسمي إلا أنه يتأثر بتعاقب حالتي الصحة والمرض فيه، ويتغير. إن الصفات والأحوال لا تصح من صلب الواقع ما لم ترتبط بشيء ما وتحدث فيه، فلا يكون هذا الشيء منفصلاً عنها ولا تمكن تجربته بمعزل عنها. فهي موجودة فيه وتجربتنا له إنما تمكن من خلالها، مما يخولنا أيضاً، في نهاية المطاف، أن نسأل عن ماهية هذا الشيء.

لكنه يبقى دائماً باستطاعتنا أن نميز بين الصفات والتعينات من جهة والموضوع الذي يحملها من جهة أخرى. وإن كانت هي قائمة فيه فهو ليس قائماً فيها. وإن كان له قوام فلا يمكن غير القول إنه قوام ذاتي. وهو جوهر بقدر ما هو حامل لكل التعينات والصفات وبقدر ما له قوام ذاتي.

هذه المطلقة التي تتجلى في استقلال الجوهر عن أعراضه لا يمكن أن تسند إلى الأعراض القائمة فيه. إن للأعراض وجوداً نسبياً وذلك بقدر ما أن وجودها رهن بقوامها الغيري، قوامها في الجوهر. لكن مطلقة الجوهر ليست، كما نرى من منظور آخر، مطلقة تامة لا تعرف الحدود. إنها تعني أن الجوهر ليس بدوره مقوماً قائماً بغيره في جوهر آخر. وبذلك يتميز الجوهر عن الموضوع اللغوي في القضية، إذ إن ذلك موضوع نهائي لا يقوم في غيره، أما هذا فبالرغم من كونه حاملاً لتعينات أخرى (كما يكون الوعي حاملاً لأفعال الوعي) إلا أنه ليس بالضرورة موضوعاً أخيراً (لأن الوعي هو وعي شخص معين).

أما بالنسبة لأجزاء الموجودات، نعني لأجزاء موضوعات التجربة، كأعضاء الجسم البشري مثلاً، فلا هي - إذا أخذت الكلمة بكل معناها - جواهر ولا هي أعراض. إنها، من جهة، جواهر إذ إن الجسم لا يوجد كجواهر بدونها، وهي، من جهة أخرى، تضم أعراضاً تجعل منها موضوعاً ممكنًا للتجربة. لكن جوهرية هذه الأجزاء ليست جوهرية مكتملة، إذ إنها، ماهوياً، غير قائمة في ذاتها ولا توجد بمعزل عن ارتباطها بالكل الذي هو البدن. ولأن الجوهر لا يصبح موضوعاً ممكنًا للتجربة إلا في أعراضه ومعها، فإنه من الواضح أن التمييز بين الجوهر والأعراض لا يمكن إلا كعملية عقلية تحليلية من

(وحدات أساسية) بالنسبة لقوامها الذاتي. أما عندما تؤخذ المونادة بالنسبة لارتباطها بالبدن فهي تدعى نفساً. ولأن لا يبنز انطلق، من تحديد ديكارت وسبينوزا للجوهر بوصفه ما يكون بذاته وما يفهم بذاته وما ليس بحاجة لأي شيء آخر من أجل وجوده وفعله قال إن المونادة، هذا الجوهر البسيط الفعال، لا تملك شبائيك ولا علاقة عليّة بينها وبين العالم الخارجي، أو بينها وبين المونادات الأخرى (ما عدا الله، المونادة العظمى أو مونادة المونادات على حد تعبيره). كل مونادة تنمو وتتطور ذاتياً وبمفردها على أن تعكس في تطورها كلية الكون بفعل ما خلقه الله فيها من انسجام أزلي مع باقي المونادات.

وبعد أن أكد جون لوك 1632 - 1704 على كون الجوهر ذلك الحامل المجهول لمختلف الصفات، وأدى التحليل بجورج باركلي 1648 - 1753 إلى حلّ الجوهر المادي ورده إلى التمثلات ومضامين الوعي، يأتي هيوم فلا يكتفي بما فعله باركلي، بل يأخذ مطرقته التحليلية ويسلطها على الجوهر الروحاني أيضاً فيدفعه إلى نفس المصير الذي لقيه الجوهر المادي على يدي باركلي من قبل.

أما بالنسبة لكانط 1724 - 1804 فإن الجوهر والعرض هما من مقولات العقل القبليّة التي نحكم بموجبهما على «الظواهر». وهما يتناولان الثابت والمتحول في «الظاهرة» ذاتها، ولا يتناولان الشيء - بحد - ذاته القابع في أساس الظواهر. فهذا يبقى مجهولاً ولا تساعدنا المقولات والأشكال القبليّة على إدراكه. هذا وإن كانط يبقى ضمن إطار الثبات والتحول في فهمه لتعارض الجوهر والعرض فيما يسقط القوام الذاتي والقوام الغيري (بالنسبة للجوهر والعرض بالتناظر) من حسابه، أو قل إن كانط بسند القوام الذاتي إلى الشيء - بحد - ذاته، وذلك دون تسميته جوهرًا.

وإذ تنتقل إلى فلهم أوستفالد 1853 - 1932 نجد الجوهر، على نحو يدكرنا بفلسفة لا يبنز، يتحول إلى طاقة. فالطاقة في نظره هي الجوهر اللامتحوّل في كل عمليات الطبيعة. هذا وإن أوستفالد يغير قانون الجوهر من حفظ الكتلة إلى حفظ الطاقة. ذلك لأن الكتلة لم تعد في عرف الفيزياء الحديثة ثابتة لا تتغير، وهي في عرف النظرية النسبية الحديثة متعلقة بسرعة الجسم. أما الاتجاه النووي الكهربائي الحديث فدعا البعض لرؤية الجوهر الحقيقي في الجزيء الكهربائي.

شأنها التفريق لا الفصل بينهما. من هنا كان التمييز بين الجوهر والعرض نتيجة للتحليل العقلي وليس وليدًا للتجربة والإدراك. بذلك يتضح لنا استعمالان مختلفان لكلمة «جوهَر»: أحدهما عادي يمكن بموجبه الإشارة لمختلف الأشياء بأنها جواهر؛ وثانيهما فلسفي يشير إلى ما يحمل الصفات والأعراض دون أن يتيسر لنا فصله عنها في التجربة الحسية. من هنا لا تجوز المساواة بين كلمة «جوهَر» وكلمة «شيء»، ذلك لأن «الأشياء» معطاة لنا في التجربة، أما الجواهر فليست كذلك.

إذن فالجوهَر هو الكينونة القابضة في أساس الصفات باستقلال تام، وهو الحامل الثابت للمتعينات المتغيرة. وهو في عرف التصور الميتافيزيقي مطلق غير مشروط، إلا أنه شرط ضروري لوجود الصفات وتغير المتعينات. وفيما التصور المادي للجوهَر يرفع المادي إلى منزلة الجوهر الوحيد فإن النزعة الروحانية تحصر الجوهرية في الروح، وتوزعه الإثنينية على كلا المادة والروح. أما الواحدة فتري أحادية الروح والمادة في الجوهر الواحد. إن ديكارت 1596 - 1650 يحدد الجوهر كالكينونة القائمة بذاتها، لكنه يفترض إلى جانب الجوهر الإلهي الواحد وجود جوهرين مخلوقين ومستقلين كل الاستقلال عن بعضهما البعض: المادة والنفس. هذان الجوهران ليسا مطلقين، ذلك لأن استقلالهما بعضاً عن بعض يقابله اعتمادهما الوجودي على الجوهر الإلهي الواحد. من هنا أيضاً إن اعتماد عالم المادة على الله لا يمنع استقلاله عن النفس وعالم الروح بحيث يصبح خاضعاً لناموسية رياضية - ميكانيكية مستقلة.

لقد قلنا أعلاه إن مطلقية الجوهر ليست بدون حدود. لكن سبينوزا 1632 - 1677 يتصور الجوهر على نحو من شأنه أن يتخطى كل حدود. فهو يقول إن الجوهر هو «ما يكون في ذاته وما يفهم من خلال ذاته». فالجوهَر إذن، في نظر سبينوزا هو ما ليس بحاجة إلى أي شيء آخر وبالنسبة لأي اعتبار: في كينونته وفي مفهوميته. هذا وإن سبينوزا استطاع أن يبنّي مذهبه في وحدة الوجود pantheism على فرضيات هذا الجوهر الواحد المطلق، وهو ما كان باستطاعة ديكارت - لو شاء - أن يفعله إذ إنه يحدد الجوهر بالشيء الذي لا يحتاج لوجوده إلى أي شيء آخر.

أما لا يبنز 1646 - 1716 فيقول بوجود جواهر ذات طبيعة روحانية ومزودة بالقوة. وهو يسمي هذه الجواهر مونادات

وهناك بعض آخر أصبح يدعو للاستغناء كلياً عن النظرة التقليدية للجوهر بصفته حاملاً أساسياً للصفات وللتركيز على أحداث الطبيعة وحالاتها المتغيرة. بذلك تبرز قوانين الطبيعة بوصفها الثابت الذي حلَّ مكان الجوهر القديم (الوضعيون المنطقيون). ومع أرنست كسيرار (في كتابه: «تصوّر الجوهر

وتصور الوظيفة» 1910)، يتم الانتقال نهائياً من حقبة الجوهر القديمة إلى حقبة الوظيفة الجديدة. وإذا «بمركز العلاقات» يحل محل الوجود الأول كالفرضية الأساسية لكل العلاقات التي تمكن ملاحظتها في التجربة.

انطوان خوري

حاجة

Besoin Want - Need Bedürfnis

الحاجة هي علاقة الإنسان بمحيطة الطبيعي والاجتماعي. تتميز هذه العلاقة بكونها عامة وأساسية وضرورية ومستمرة نسبياً. والحاجة تعبر عن القوة التي تحرك الإنسان لانتاج السلع والخيرات المادية المشبعة لحاجاته الجسدية والاجتماعية. والحاجات أيضاً هي تعبير عن علاقة البشر بظروفهم المعيشية، تتميز هذه العلاقة بكون البشر يعيشون في تبعية لظروفهم الحياتية الطبيعية والاجتماعية والموضوعية. والجوهر الاجتماعي للبشر لا يجعل هذه التبعية مطلقة، أي كتبعية الإنسان فقط لوجوده ولظروفه المعيشية. ذلك لأن وجود الانسان يكون دائماً في صراع مع محيطه. لهذا تفهم هذه التبعية كتبعية النشاط الاجتماعي للظروف التي يوجد فيها الانسان. وخصوصية التبعية هذه تجعل الحاجة، كعلاقة بين الانسان وظروفه المعيشية، تحوي الإثارة على العمل. هكذا تشتمل الحاجات على دائرة كبيرة من العلاقات بين الذات والعالم الموضوعي. هذه العلاقات تتمتع بخاصية هي دفع الذات الى العمل الموجه الى العالم الموضوعي والانسان ذاته. إذن تتوحد في الحاجات علاقات موضوعية تدفع الذات للعمل وكذلك حالة الذات التي تعكس هذه العلاقات. على هذا الأساس تشكل الحاجة حلقة الوصل بين العالم الموضوعي ونشاط الذات، هذه الحلقة تسبق فعل الانسان وتثير بادیء الأمر التوجيه وتؤثر على جميع عوامله.

والحاجة موجهة أساساً لتملك المحيط الطبيعي للإنسان من خلال الصراع معه، وتجد اشباعاً لها من الانسان، حاملها، كفاعل لهذه العملية التفاعلية بينه وبين الطبيعة. وعمل الإنسان

وسعيه لأشباع حاجاته يعيد في نفس الوقت انتاج الحاجات ذاتها ولكن بشكل أكثر تطوراً، لأن الحاجات تنشأ انطلاقاً من حياة الانسان كحاجات بيولوجية اجتماعية وسياسية وذلك من أجل إعادة انتاج الانسان وبالتالي المجتمع في شكله التاريخي الملموس. وهي محددة بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والبناء الفوقي والعادات الحياتية.

الحاجة تعبر إذن بشكل مزدوج عن العلاقة الموضوعية بين الإنسان والطبيعة والمجتمع وذلك:

أولاً: لأن الحاجة هي تعبير عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع Verhältnis Zwischen Subjekt und Objekt تعبر عن علاقة موضوعية لأن نشاط الإنسان أو العمل الانساني هو حتمي وضروري. فاشباع الحاجات الإنسانية يشكل ضرورة حياتية للإنسان. على هذا الأساس يكون تطور الحاجات حتمياً. والحاجة تعبر أيضاً عن علاقة ذاتية، لأنها (أي الحاجات) تخرج من الذات كسعي الذات، من خلال موضوع الحاجة، للتوصل لإثبات نفسها كذات.

ثانياً: لأن الحاجة تشكل في نفس الوقت وحدة بين الفاعل والسليبي passives und aktives ذلك لأن الحاجة توحد داخلها تبعية الإنسان لموضوعها من جهة واشباع هذه الحاجة من خلال عمله المنتج والهادف والموجه أصلاً الى اشباعها من جهة أخرى.

والحاجة ذاتها هي متنوعة وتشكل مجموعة من الحاجات المحددة طبيعياً، أي الحاجات البيولوجية الحياتية التي تتعلق بحفظ حياة الانسان، ومن الحاجات الاجتماعية المشبعة بالعمل الخلاق للإنسان كحاجة الإنسان للمعرفة ولمعرفة ذاته والحاجة الى المجتمع والى تطور الشخصية.

والحاجات الحياتية - البيولوجية هي مشتركة بين الإنسان والحيوان، لكنها مؤنسة Humanisiert عند الإنسان لأنها تحوّل اجتماعياً وثقافياً وهذا ما يظهر في عادات الطعام والزبي (الموضة) وفي قواعد الجنس. وتمايز الانسان عن الحيوان

للخيرات المادية، ولأنها تؤثر كقوة دافعة لعملية توجيه الانسان، أي وضعه أهدافاً نصب عينيه. والحاجة، اذا أردنا تعريفاً سيكولوجياً لها، تنتج عن التناقض بين حاجة الكائن الحي وامكانية اشباع هذه الحاجة. هذه الامكانية لا تكون في البداية موجودة بل ينبغي ايجادها. وبهذا المعنى تدل الحاجة باستمرار على حالة من انعدام التوازن أو الخلل بين الكائن الحي ومحيطه الطبيعي. لذا تتحتم ازالة هذه الحالة بواسطة العمل الهادف الذي تسببه.

عبد المطلب الحسيني

حاضر

Présent

Present

Gegenwärtig - Gegenwart

حاضر، من الناحية اللغوية تدل على وجود واقع لحظة الحديث عنه. ويعرف الحاضر بالتعارض مع الماضي والمستقبل. فإذا قلنا: «حضر فلان» أو «انها تمطر»، فيدل ذلك على حاضر صحيح لحظة الفعل. كذلك فإن الحاضر من حيث الدلالة والمعنى يشير الى الجزء من الوقت. لكن حاضر يمكن أن تشير الى ما هو غريب عن الزمن، مثال: «الزاوية القائمة تساوي تسعين درجة».

وحسب لالاند يمكن تمييز المعاني التالية التي تثيرها كلمة حاضر:

أ - من حيث الصفة: المضبوط بفعل واع من الفكر: «أسمي واضحة المعرفة الحاضرة والظاهرة لفكر متحفز». (ديكارت، مبادئ الفلسفة).

ب - السرعة في التنفيذ عند الممارسة: «لقد رغبت أحياناً كثيرة في امتلاك... الذاكرة الواسعة، والحاضرة كما بعض الأخريات». (ديكارت، مقالة الطريقة).

ج - موجود في لحظة الحديث عنه، والحديث به: «الفلسفة تنتصر على السيئات الماضية والسيئات الآتية، ولكن السيئات الحاضرة تنتصر على الفلسفة». (لاروشفوكو، حِكْم). (La Roche foucauld, Maximes).

د - الموجود في المكان حيث نحن، أو الذي نتحدث عنه

في هذا المجال يكمن في اكتسابه الحاجات وتعلمها على أساس التربية والتعليم. هذه الحاجات تعكس الضرورات والظواهر والمطلوبات الاجتماعية. انطلاقاً مما ورد تظهر في حاجات الانسان (كما يؤكد ك. ماركس في الموضوع السادة عن فويرباخ) حاجات التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي إليها، أي حاجات القاعدة الاجتماعية والبناء الفوقي للمجتمع. توجد الحاجات على أساس انتاج الخيرات المادية، لهذا السبب تتخذ باستمرار خاصة تاريخية وملموسة ومن خلال تبعية الحاجات لمستوى تطور التركيب الاقتصادي لتشكيلة اجتماعية محددة يتم تطورها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. يتم هذا التطور باتجاه متزايد التعقيد والشمولية.

من خلال تأثير الحاجات على نشاط الانسان تتم عملية التعبير عن الحاجات وذلك بطرق مختلفة ومتعددة الأوجه. وهنا يأخذ الاستقلال النسبي للمصالح التي تعبر بدورها عن حاجات الفرد والطبقة الاجتماعية أهمية خاصة. وطبقاً للموقع التاريخي الذي تحتله الطبقة الاجتماعية السائدة في مجتمع معين تتم عملية اشباع الحاجات، فاما أن تأخذ هذه العملية شكلاً متناغماً أو شكلاً يتم فيه اشباع حاجات خاصة على حساب حاجات أخرى، ويمكن أن تتطور الحاجات على هذا الأساس. هذا يعني بأن البشر لا يحددون حاجاتهم كأفراد بل تكون حاجاتهم نتيجة للعملية الاجتماعية ومقتضياتها الموضوعية. ففي المجتمع القائم على الانقسام الطبقي تنسم الحاجات بالاختلاف تبعاً للاختلاف في موقع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. تتحدد، على هذا الأساس، امكانية اشباع الحاجات بالامكانيات المتاحة في مجتمع ما. فالحاجات إذن محددة في نهاية المطاف بالظروف الاجتماعية التي يعيش ضمنها الإنسان كونه يحيا باستمرار ضمن جملة من العلاقات الاجتماعية المحددة للتشكيلة الاجتماعية التي ينتمي إليها. على هذا الأساس ليس هنالك من وجود عام للحاجات بل انها توجد في مدة زمنية محددة، وبشكل ملموس يجد في الأهداف تعبيراً عنه. والهدف يعبر عن الحاجة، من جهة، وبالعكس مصلحة فردية أو اجتماعية معينة من جهة أخرى.

انطلاقاً من الدور الذي تلعبه الحاجات في حياة الانسان يمكن الاستنتاج بأن عملية اشباع الحاجات الانسانية سواء أكانت بيولوجية أم ثقافية اجتماعية هي القوة المحركة للتطور الاجتماعي ولتطور الفرد في مجتمع معين. لأن الحاجات هي القوة التي تحرك الانسان باستمرار للعمل المنتج الخالق

ان هذه المعاني لا تبعد بعضها عن بعض، ويمكن في بعض الأحيان أن تشير كلمة حاضر الى كل المعاني مرة واحدة.

خالد زيادة

حُب

Amour
Love
Liebe

الحب في اللغة هو اسم لصفاء المودة، لان العرب تقول لصفاء بياض الاسنان ونضارتها حُبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد. فعلى هذا، المحبة هي غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب. ورغم كثرة التعريفات المقترحة للحب، الا ان العلم به قائم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة. وقد قال الإمام ابن حزم في هذا المعنى عن الحب: «رقت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة». يقول في «طوق الحمامة» في باب الكلام في ماهية الحب: «إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع». والحب له درجات أولها الموافقة، المؤانسة، المودة، الهوى، الخلعة، المحبة، الشغف، التيه، الوله، العشق، وكلها نزعات تنجها كلية نحو آخر شوقاً وجذباً وغالباً ما يكون هذا الآخر اكمل الموجودات، مثل الخير عند افلاطون مثال المثل، او المحرك الأول عند أرسطو الذي تتحرك الموجودات نحوه عشقاً له. أو الذات الإلهية عند الصوفية. وقد يكون الحب رغبة نحو أنسب الموجودات وأكثرها ملاءمة، وهذا هو الحب البشري، الذي ينطلق من ذاته الى ما يشبع ذاته وله صور متعددة: كالصداقة والتعاطف والأمومة والولاء وغيرها.

1 - الحب دافع نحو الخير الكلي: كما يتضح عند افلاطون (428 - 348 ق. م) الذي أهتم بالحب اهتماماً كبيراً في محاورتيه «المأدبة» و«فايدروس»، وان كان حديثه في الحب ممتازاً أحياناً بالأساطير. وطبيعة الحب تظهر في «المأدبة» على أنه «إله عظيم تمتد قدرته الى كل مكان، ويطوي تحت جناحيه كل شيء، وهو ذو سلطان شامل متعدد

الجوانب تسمو غاياته في السماء والارض وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة، وهو منبع كل سعادة ومصدر كل خير، وهو الذي ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا في ودة وانسجام ومع الآلهة كذلك». وأفلاطون يتحدث هنا عن ماهية الحب وقدرته وغاياته وصوره المتعددة. وغاية الحب عنده هي حب الجمال الذي يعني عنده الخير الحقيقي. وللجمال درجات يبدأ بتأمل الفرد الجمال الانساني في شخص ثم يدرك ان الجمال المادي في شخص متصل بالجمال المادي في آخر ثم يرى ان الجمال الذي يتجلى في جميع الاجسام، انما هو جمال واحد بعينه، فيحب الجمال المادي عامة. وفي المرحلة الثانية يقدر جمال الروح اكثر من تقديره جمال الجسد، فلو أنه وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم لاحظ له من جمال يرضى بحبها والاخلاص لها فيأتي بالافكار التي من شأنها تهذيب النشأة وهو في هذه المرحلة يتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة ويتضح ضالة المادي إذا ما قورن بالجمال الروحي، وينتهي من جمال الأخلاق إلى جمال العلوم، وبذلك يحصر نفسه في الجمال بمعناه الواسع، فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال بل يتعلق بحب الجمال المطلق الذي ليس له شبيه، ولا يوجد إلا بذاته وهذا الجمال طاهر لا يدنس دنس، نقي لا تشوبه شائبة ومن يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلهي حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيداً فريداً، وهذا الجمال ليس شيئاً سوى الخير الحقيقي مثال المثل ومصدر كل وجود.

2 - الحب عشق وانجذاب للمحرك الأول: وهذا الفهم للحب يقترن من المعنى السابق، ونجده لدى أرسطو 384 - 322 ق. م. ويعني به العشق الذي يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذي لا يتحرك أو المبدأ الأول. يقول في (كتاب «الطبيعة»، المقال الثاني عشر، الفصل السابع فقرة أ): «وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجبهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادئ الأول، المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشأته لأننا نراه حسناً والأول نختاره لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى».

وابن سينا في الفصل الاول من رسالته في العشق بعنوان «سريان قوة العشق في كل الموجودات» يقول: «ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً

اما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها في قلبه تلتطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج اليه وعدم القرار من دون الاستئناس بدوام فكره له بقلبه ولا توصف المحبة بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب الى الفهم من المحبة والاستقصاء في المقال عند حصول الأشكال فإذا زال الاستعجام والاستبهام سقطت الحاجة الى الاستفراق في شرح الكلام.

واختلف العلماء في معنى المحبة فقيل انها ترادف الارادة بمعنى الميل. ومحبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار، أما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه. فالمحبة هي سيطرة المحبوب على قلب المحب وانشغال المحب بها حتى عن نفسه ومن أقوالهم في ذلك:

المحبة هي الميل الدائم بالقلب الهائم، وهي إشار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب لذاته. وقد سئل الجنيد عن المحبة فقال: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل كلية عن صفات نفسه أو الإحساس بها. فحقيقة المحبة أن تهب كلُّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء. فقد سميت المحبة محبة، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهو سقوط كل محبة من القلب الا محبة الحبيب، وهي قيامك مع محبوبك بخلق أوصافك». يقول المحاسبي: «المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرّاً وجهراً. ثم علمك بتقصيرك في حبه». والسري السَّقْطِي يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر يا أنا»، ويقول: «الشوق أجل مقام للعارف - اذا تحقق فيه - واذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عما يشتاقي اليه. والشوق، اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق». سئل ابن عطاء الله السكندري عن الشوق فقال: «احترق الأحياء وتلهَّب القلب وتقطع الأكباد، ومع هذا يفرق بين الشوق والاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء». وعلى هذا يمكن أن يكون للخلق كلهم مقام الشوق ولكن لا يمكن أن يكون لهم

ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سبباً لوجودها». ونفس هذا الموقف نجده لدى القديس توما الاكوييني. فالحب هنا فاعلية تنزع نحو المبدأ الاول وهو خير كلي روحي استخدم له افلاطون اسم (الايروس) الذي يدل على إله الحب قبل ان يدل على الحب بصفة عامة. وأطلق عليه أرسطو لفظ الجذب، وهو ظاهرة فيزيائية طبيعية تقرَّب الاجسام بعضها البعض، وتطلق على النزوع الداخلي مادياً كان أو روحياً، وعند الصوفية الجذب يعني جذب الله العبد إلى حضرته.

3 - الحب هو الفناء في الجمال الأزلي (الإلهي):

هو بقاء الخلق بالحق، أو الفرق في بحور النور، أو الاحتراق بنور الشوق نحو مطالعة الجمال الأزلي. ففي شرح «تائية» ابن الفارض: المحبة ميل إلى الجمال فانجذاب المحب إلى جمال المحبوب ليس إلا لجمال فيه، والجمال الحقيقي في صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أزلاً شاهدة عليه، وهذا الانجذاب هو الحب الأخص أن ظهر من مشاهد الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعالم ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال في عالم الغيب. والحب الإلهي يستلزم طرفين: محباً ومحبوباً. وعند ابن عربي «الحب هو أساس العبادة، ولولاه ما عبد شيء، لأن العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب». (فصوص الحكم - فص نعماني). والمحبوب الحق هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة الى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل الى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل. فالحب هو الذي يوحد البشرية. ونجد لدى الشيرازي في كتابه «ياسمين الأحبة»: «ان الخير الأسمى الذي تشرَّب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في عبارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب نفس القوة التي تجذب الانسان الى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. ان حب الجمال ينتج من تأمل الوجود السرمدى، بعين الله ذاته وما ثمة سوى حب واحد، ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ حب الله».

ومع أن لغة الصوفية واحدة في عبارات الحب، بمعنى أنها تحتمل التفسير الإلهي، والتفسير البشري، إلا أن هناك تفرقة بين محبة الحق ومحبة الخلق. محبة الخلق هي الميل الى الشيء والاستئناس به، وهي حالة يجدها المحب مع محبوبه،

مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

والحب عند الصوفية مستمد من استخدام القرآن للفظ كما في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: 54). ويستخدم أيضاً في نفس المعنى لفظ (مودة)، (رحمة) في العلاقات بين الزوجين: ﴿ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم: 21)، والمودة هنا بمعنى الحب Amour والمقصود بها التواصل وإرادة الاتصال. ومن أشهر أمثلة الحب الصوفي ذلك النوع من الحب المنزه الذي تمثله رابعة العدوية في أقوالها: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه». وكانت تردد دائماً: «إلهي اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرمنيها، اما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك بلا تحرمي يا إلهي من جمالك الأزلي».

4 - المفاهيم المعاصرة في الحب:

أ - الحب هو إشباع اللذة:

في المصور الحديثة اتسع مفهوم الحب (ايروس) فأصبح يدل على الرغبة والشهوة Appetit وهي حركة النفس طلباً للملاثم، ورغبة في التمتع بالذات الحسية والانغماس فيها، نجد ذلك لدى بنثام Bentham 1748-1832 وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1832 اللذين ربطا الخير باللذة وإشباعها وتحقيقتها. ويرجع شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 الحب الى غريزة الجنس، ويرى أن كل ميل رقيق له جذوره في غريزة الجنس الطبيعية، فهي ليست شيئاً آخر سوى هذه الغريزة المتخصصة المحددة والمطبوعة بطابع التفرد.. فالغاية النهائية من كل مغامرة عاطفية ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

وفي التحليل النفسي الفرويدي أصبح الحب يدل على كل رغبة شبقية ويرمز اليها. وهذا المعنى يطلق عليه الجرجاني في «التعريفات» «الهوى»، وهو ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع: نجد ذلك لدى كل من فرويد Freud، في «ثلاث رسائل في الجنس» 1905، ويونج G.Jung اللذين يرجعان الحياة الجنسية للفرد إلى عوامل بدائية في حياة الطفل الاولى، هذه العوامل هي التي تحد سلوكه الجنسي الناضج الذي لا يعدو كونه تحقيقاً وإشباعاً للذة ونجد

امتداداً لموقف فرويد في تفسير مخيم سيكولوجيا الحب، الذي هو في النهاية إشباع اللذة الجنسية، فالمحب يرى صفاته المفتقدة في المحبوب لذا يتعشقها: «ويكون الواحد في تعشقه للآخر إنما يتعشق نصفه المكفوف وشطره الحبيس. وبذلك ينحل التكامل الظاهر بين الحبيين الى شكل من أشكال التشابه، وينتهي من ذلك الى «ان الانسان إنما يحب نفسه ويتعشقها على نحو ما» (رسالة في سيكولوجيا الحب، ط 2، ص 19 - 20). الا ان ذلك يمكن ان يطلق عليه حب الذات Egoïsme، أي النزوع الطبيعي للدفاع عن النفس وحفظ وجودها على المستوى الفردي. لذا فهناك محاولات لمزج نظرية الحب في التحليل النفسي بالماركسية لدى ويلهام رايش 1897 - 1957 في كتاباته المتعددة خاصة: «الازمة الجنسية»، «الماركسية والتحليل النفسي»، «وظيفة النشوى (الاورجاسم)»، «الثورة الجنسية» فهي محاولة لمتابعة فرويد ومزج نظريته في الحب بالماركسية، تلك المحاولة التي عبر عنها ماركيز في «ايروس والحضارة»، حيث يرى في الحب (الجنس) طاقة كبرى تبحث عن إشباع، وإشباعها يؤدي الى حفظ النوع بالتناسل، وبينما كتبها يؤدي الى الاضطرابات النفسية العقلية المختلفة عند فرويد فهو يؤدي الى الخلق والابداع الحضاري عند ماركيز.

ب - الحب هو الدين:

وهذا المفهوم يتضح لدى الفيلسوف الالمانى لودفيخ فيورباخ L. Feuerbach 1804 - 1872 الذي حدد الدين باعتباره جوهر القلب البشري (ضرورة اصلاح الفلسفة). فالدين هو العلاقة العاطفية بين انسان وآخر. وهذه الحقيقة مباشرة وقائمة بدون وساطة في المحبة بين الأنا والأنثى. فالدين هو الحب، وبالتحديد الحب الجنسي بين الرجل والمرأة. فهو يؤكد على ان العلاقات القائمة بين الناس مبنية على اساس ميل متبادل كالحب الجنسي أو الصداقة والتعاطف. وهذا هو الدين. فالدين Religion من الأصل اللاتيني Relligare بمعنى رابطة بين انسانين. (الجزء الثاني من جوهر المسيحية - الدين الحق).

ج - الحب أساس المعرفة:

ويربط اريك فروم From 1900 - 1980 الحب بالمعرفة، فمن لا يعرف شيئاً لا يحب أحداً... ومن يفهم فانه يحب ويلاحظ ويرى.. وكلما ازدادت المعرفة بشيء عظم الحب، إن افتراض أن الحب فن يعني أنه يقتضي معرفة وبذل جهد

الإلهي بالادراك. فالحب وسيلة الخلاص والسعادة وطريقه الادراك والمعرفة ونحن ندرك ذاتنا والنظام الكلي، وادراكنا جزء من العلم الإلهي، فهي سرور يملأ النفس بهجة لا حد لها وتلك محبة الله: «ان كل سعادتنا تنحصر في حب الله وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر».

د - الحب هو الاهتمام الاخلاقي:

الحب هو اهتمام ايجابي لارضاء اهتمام نان، والاهتمام الثاني هو شخص آخر. والحب خال من الانانية. فالحب يبدأ وينتهي في الخارج، فهو تأييد مهمته به لاهتمام آخر سابق في الوجود، وموجود بطريقة مستقلة، كما نجد ذلك لدى بيرى R. B. Perry في نظريته العامة للقيم حيث يلعب الحب دوراً مهماً في الاخلاق الانسانية. فهو يقدم نظريته في الحب لحل الصراع بين الرغبات والاهتمامات المختلفة بين الافراد. فالحب هو الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، هو أساس اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد وإشباع هذا الشخص البشري. ويمكن الاصطلاح عليه على أنه «موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً» ويمكن صياغته على النحو التالي: «لا سوء نحو أحد واحسان نحو الجميع». فالحب هو تكامل شخص للتغلب على غرض ما. ويعرف طبقاً للتقاليد الفلسفية الاخلاقية على انه: «ارادة الخير» والحب فلسفياً هو الارادة الخيرة، فهو البشير الذي يشير باقترب الخير الأقصى. ويعدل بيرى صياغة كانط بقوله «اغرس هذه الارادة لجلب الانسجام من خلال تبيينها للكلي». والارادة الاريحية كلية (اي الحب) هي الفضيلة العليا القادرة على الاسهام بأقصى قدر سن أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج الى اعاقا الاهتمامات الفردية لأن عاطفة الانسانية تتحرك. لكل انسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي مؤدية الى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

هـ - الحب أساس نظرية في القيمة:

ومثل بيرى نجد لدى ماكس شيلر Max Scheller 1874 - 1928 اهتمامات بالحب كأساس للحياة الخلقية. ولدى شيلر نجد تطبيقاً لمنهج هوسرل على الحياة الوجدانية في ميادين الاخلاق والقيم والدين والتعاطف والحب. فالحب - وكذلك التعاطف - يتجه نحو الشخص ويسعى للمحافظة على الشخصية الفردية للمعضوين اللذين يجمعهما. والحب هو ادراك للقيمة الايجابية للمحسوب وهو الذي يعمل على انبثاق القيمة العليا

وهذا هو محور كتابه (« فن الحب » ص 10 - 15) The Art (of Loving).

والحب عنده هو الشعور بالوحدة والاتحاد، وهو اساس وجود البشرية. « فاذا حدث لاثنتين فجأة ان سمحا للحائط بينهما ان يسقط وشعرا بالقربى، شعرا بأنهما أصبحا شخصاً واحداً فان هذه اللحظة الخاصة بالشعورية الواحدة هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة ». « هذه الرغبة للاندماج مع آخر هي اكثر توقان لدى الانسان. انها أشد عواطفه جوهرية، انها القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً.. بدون حب ما كان يمكن للانسانية أن توجد يوماً واحداً » (ص 42).

والحب هو الذي يجعل الانسان يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له ان يكون نفسه، ان يحتفظ بتكامله. في الحب يحدث الانفراق: « ان اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين » (ص 46). وللمعرفة علاقة أبعد، وبشكل رئيسي بمشكلة الحب، فالحاجة الرئيسية للاندفاع مع شخص آخر حتى يمكن تجاوز سجن انفصال الانسان مرتبط أوثق ارتباط برغبة انسانية اخرى نوعية الا وهي معرفة « سر الانسان » والطريق لمعرفة « السر » هو الحب. الحب هو نفاذ فعال الى الشخص الآخر الذي تخدم الوحدة رغبتى لمعرفته. انني في فعل الاندماج اعرفك اعرف نفسي أعرف كل انسان.

أما الحب فهو الطريق الوحيد للمعرفة والذي يرد على تساؤلي في فعل الوحدة. في فعل الحب، في فعل اعطاء النفس، في فعل النفاذ الى الشخص الآخر. اجد نفسي اكتشف نفسي، اكتشف كلينا. اكتشف الانسان (ص 60).

ويقول « ان الطريق الوحيد للمعرفة الكاملة يكمن في فعل الحب. ان هذا الفعل يتجاوز الفكر، يتجاوز الكلمات. انه الانغمار الجريء في تجربة الوحدة. وعلى أية حال فان المعرفة في الفكر اي المعرفة السيكلوجية شرط ضروري للمعرفة الكاملة في فعل الحب ». والحب عند الغزالي يظهر كطريقة للمعرفة ولوعي الذات كما يتمثل ذلك في فصل من كتاب « الاحياء » بعنوان (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا). فالحب هنا توتر باطني نحو كائنات خارجية ونحو اكتشاف الذات لذاتها. بقول الغزالي: « لا يتصور أن تكون المحبة الا بعد معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه » (الاحياء).

وعند سبينوزا Spinoza 1632 - 1677 أيضاً يرتبط الحب

للموضوع الذي يتجه نحوه بحيث يظهر ان القيمة تنبعث من المحبوب نفسه وكأن الحب يكشف القيم الذاتية الخاصة للمحبوب.

ان الحب لا ينصب إلا على (شخص) يكون بمثابة الحقيقة العينية التي تجسدها القيمة، ولو حللنا الحب الموجه نحو الشخص لوجدنا أن مجموع القيم التي يمتلكها الشخص (المحبوب) لا يساوي الحب الذي نختصه به، فهناك (شيء زائد) لا نكاد نجد له أساساً في صميم موقف الحب. هذا الشيء الزائد بوصفه الحقيقة العينية. للمحبوب إنما هو الموضوع الحقيقي للحب.

ويتحدث شيللر عن الله بوصفه أعلى صورة من صور الحب، فالله هو تلك الشخصية اللامتناهية التي لا بد لنا من مقاسمتها حبها للعالم، فالله يبدو في فلسفة شيللر بوصفه المركز الاسمي للحب. فهو الذي يهب الشخص البشري كل ما من شأنه أن يدعم حبه.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط 2، القاهرة، 1970.
- ابن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة.
- ابن حزم، طوق الحمامة في اللفة والالاف، تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية، 1957.
- ابن سينا، رسالة في العشق من مجموعة رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنى، بغداد، مصورة عن طبعة ليدن، 1889.
- ارسطو، الطبيعة، المقالة 12، الفصل 7.
- افلاطون، فيدروس أو عن الجمال، تر. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر.
- افلاطون، المأدبة، أو عن الحب، تر. وليم الميري، دار المعارف، مصر.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجاحظ، رسالة في القيان، تحقيق منيكل، القاهرة، 1344 هـ.
- الجاحظ، رسالة في العشق والنساء، ثلاث رسائل للجاحظ.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، مصر، 1960.
- حلمي، محمد مصطفى، الحب الالهي في التصوف الاسلامي، القاهرة، 1960.
- خليف، يوسف، الحب المثالي عند العرب، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- دي رجمون، دينيس، الحب والغرب، تر. عمرو شخاشيرو، وزارة

الثقافة السورية، دمشق.

- العظيم، صادق جلال، الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت 1968.
- الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، فصل بعنوان كتاب المحبة والشوق والانس والرضا.
- فروم، اريك، فن الحب، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 2، الانجلو - المصرية، القاهرة، 1980.
- القشيري، الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1959.
- مخيمر، صلاح، رسالة في سيكولوجية الحب، الانجلو - المصرية، القاهرة، 1976.
- هوبرت، ماركيز، الحب والحضارة، تر. مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، 1970.
- Arcy, D. The Mind and Heart of Love, New York, 1956.
- Burtan, Robert, The Anatomy of Love, 1962.
- Hunt, Mortan, the Naturel History of Love, London 1962.
- Montogu, M. F. Ashley, The Meaning of Love, New York, 1953.
- Ortega, Y Gasset, On Love, New York, 1957.
- Robln, Leon, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, F. Alcan, 1908.

احمد عبد الحليم

حَتْمِيَّة

Déterminisme Determinism Notwendigkeit

يسلم المنهج العلمي قبل المضي في خطواته واصطناع إجراءاته بمبدأ الحتمية. فإذا ما كان عليه أن يصف مجرى الحوادث، ويفسرهما، ويتنبأ بها، ويتحكم فيها، فلا بد أن يكون ثمة ضمان يكفل له الاطمئنان في بلوغ نتائجه التي يستخلصها من مجموعة محدودة من الوقائع. فمن المستحيل أن يعرض رجال العلم لكل الوقائع القائمة في كل مكان وزمان، وحسبه ما يتاح له منها، أو يختاره، أو يصنعه، لكي يصل الى التعميم الذي يهيء له اداء وظائف المنهج العلمي. ولن يتحقق له ذلك إلا اذا افترض قبل الشروع في العمل ان العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل ما يصدق عليه هنا انما يصدق عليه هناك، وما يصدق الآن يصدق في كل زمان. ويعني هذا ان الظواهر تحدد وقوعها شروط لا تسمح باستثناء.

نظرة لا يقبل على دراسة الطبيعة إلا لما يستشعره من لذة في دراستها، وهو يجد تلك اللذة لأنه يرى الطبيعة جميلة، وجمالها هو ذلك الذي يترتب على النظام المتوافق Harmonieux لأجزائها، والذي في وسع العقل أن يلتقطه. فهذا الجمال هو الذي يصنع المظاهر المتقلبة جداً، وهيكلًا عظيمًا يجذب حسناً. وهو جمال يكفي نفسه بنفسه ويدعو رجل العلم إلى اختيار أكثر الوقائع ملاءمة في المساهمة في توافق العالم وانسجامه.

أما «اطراد الطبيعة» فيعني اتصال واستمرار الحوادث في الزمان ودوامها، وانتظام وقوعها، بحيث إن ما كان سيكون وهذه المسلمة هي مصدر ما يسمى بحدأ أو مشكلة الاستقراء في المنهج العلمي، بل هي أساس الاستدلال العلمي على وجه العموم. فالدعوى القائلة بأن المنهج التجريبي قادر على البرهنة وثبات الارتباطات الكلية اللامتنغرة إنما هي دعوى قائمة على الاعتقاد بأن الطبيعة مطردة. فالاستقراء عند ميل استدلال من عدد محدود من الأمثلة الملاحظة لظاهرة معلومة، بحيث أنها تحدث في «كل» أمثلة الفئة المعنية التي تشبه الأمثلة الملاحظة. ويفترض ذلك الزعم بأن هناك من الأشياء في الطبيعة ما يعد حالات متطابقة متماثلة، ما يحدث منها مرة سوف يحدث كل مرة، تحت درجة كافية من تماثل الظروف.

ويتنازع العلماء وفلاسفة العلم حول تبرير تلك المسلمة. فمنهم، وعلى رأسهم، ميل من يردده إلى التجربة، فالقول بأن «الطبيعة مطردة» إنما هو تعميم تجريبي من رتبة عالية مستنتج من ملاحظة الاطرادات الجزئية في الماضي والحاضر. ويضع ميل الاستقراء على النحو التالي: إذا كان جون وبيتر... الخ.. فانبين، إذن فإن البشر قانون. وقد يصلح ذلك أن يكون قياساً إذا صدر بمقدمة كبرى (وهي بطبيعة الحال الشرط الضروري لصديق الدليل)، وهذه المقدمة الكبرى هي أن «ما يصدق على جون وبيتر.. الخ يصدق على كل البشر».

غير أن الفريق المعارض لهذا الرأي يسأل: ولكن كيف وصلنا إلى هذه المقدمة وكيف أثبتناها؟ فما لا ريب فيه أننا لم نصل إليها عن طريق الاستقراء، وإلا لما كان في نتائجها ثمة جديد، فضلاً عن استحالة استيعاب التجربة لكل أفراد البشر. بل يمكن القول بأن في القياس الذي يستخدمه الاستقراء العلمي مغالطة منطقية مشهورة هي «عدم استغراق الحد الأوسط»، لأن كل حالة جديدة لبست هي نفسها في المرات السابقة التي تشير إليها المقدمة. وما دام صدق كل

ببدا ان مبدأ الحتمية نفسه يتضمن افتراضات أخرى تسبقه وتبرره وتهيه محتواه. أولها ان ثمة نظاماً في الطبيعة، وإن هذا النظام المتكرر الوقوع في اطراد، وتحكم ذلك الاطراد العلاقة بين العلة والمعلول.

فأما «النظام»، فقد اختلفت نظرة العلم الحديث إليه عن نظرية الفكر القديم. فلم يعد النظام الطبيعي تدرجاً في الرتبة يعكس التسلسل الهرمي لمنازل الكائنات وطبقات البشر بل أصبح من الآلية الداخلية للكون. فتحول العالم من عالم ارادة تحكمه المقادير إلى عالم الآلة، ومن عالم الدرجات الصاعدة والهابطة إلى عالم منظم في نموذج بناء نيوتن على أساس من «النقاط المادية» التي تتبادل الجذب والطرء، وعلى أساس من القوانين البسيطة. فهو يستوجب انتقاء لمنظومة معينة من المظاهر بدلاً من أخرى لأنها تزوده بمعنى معين عن الواقع الذي يحتجب من خلف المظاهر أفضل مما تزوده منظومات الظواهر الأخرى. فإذا كان العلم يتخذ من منهجه لغة منظمة لوصف بعض الحوادث والتنبؤ بمثلها، وإذا كان النظام نوعاً من الانتخاب، فهو كأي انتخاب، يتضمن اختياراً وتفضيلاً، وباختيارنا لنظام معين نتجه إلى الكشف عن القانون أو النظرية. والنظام هو الذي يمكن من ضم الوقائع التجريبية المعروفة بأفضل مما يستطيع غيره. وما هو مألوف اليوم من نتائج علمية إنما هو من نتاج العمل التجريبي الذي قام به علماء القرن التاسع عشر الذي تجمع وتوحد في نظام مختار ناجح. لقد أظهر دولتون الأساس الفيزيائي الذري للسلوك الكيماوي للعناصر، بينما كشف همفري دافني الأساس الكهربائي، أما فارادي فقد وجد الحلقة الرابطة بين الحركة الميكانيكية والتيار الكهربائي. وحوالي منتصف القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد بمنازل قوة الطاقة وتطابقها في نهاية التحليل. كما قدم ماكسويل الصيغة الرياضية لهذا الاعتقاد. ويشبه ما قدمه ماكسويل للفيزياء ما تقدم به نيوتن للفلك قبل ذلك بقرنين.

فالعالم يبدأ إذن بالاعتقاد بأن العالم منظم مرتب، أو بالأحرى يقبل أن ينظم ويرتب وفقاً لتدابير الإنسان الذي يجربها. وافتراض قيام النظام عون لرجل العلم على أن يتخذ قراراً بشأن اختيار النوع الملائم من النظام الذي يجده يعمل في سر وجلء، وليس النظام الذي يفرض عليه أو يقطع به، بل هو النظام الذي يراه مجدياً أكثر من غيره.

وقد قرن بوانكاريه Polncaré بين مسلمة النظام وبين القيم حينما جعل نظام الطبيعة ضرباً من الجمال؛ فرجل العلم في

تجريب مباشر، فإن بعض المفكرين مثل رسل ذهبوا إلى أنها من قبيل «الإيمان الحيواني»، بحسب تعبير سانتينا. فهو ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين. ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر في معارفنا، فلنخطأه اذن ولنعترف على الأساس البرغماتي، بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول. فالنظام والوحدة والاستمرار لدى رسل نوع من المبتكرات الإنسانية مثل الفهارس والموسوعات. وفي مقدور تلك المبتكرات أن تكون لها قيمتها في عالمنا الإنساني. ومن الأجدى لنا في حياتنا اليومية أن ننسى عالم الفوضى والعماء الذي قد يكون محيطاً بنا.

والواقع أن مسلمة اطراد الطبيعة لا تعدو أن تكون فرضاً واسعاً لا يبرر الا بنتائج العلم ونجاح منهجه في بلوغها، وشأنه شأن أي فرض، ما يزال الطريق أمامه مفتوحاً للتحقق من صدقه. ولكنه لم يجد، ويبدو أنه لن يجد، إثباته النهائي لا في العقل ولا في التجربة، بل هو أقرب إلى أن يكون قاعدة ومعياراً نعمل بمقتضاه، وعلى أساس من خبراتنا السابقة لكي يتسنى لنا مواجهة المستقبل. وهو إن لم يكن منتتماً إلى منطق العقل أو منطق التجربة، فهو ينتسب إلى ما يسبق هذا وذاك في طابع الفاعلية الإنسانية، ذلك الطابع الادعائي. فلا بد للمنهج العلمي أن يدرس ظواهر الطبيعة، وهي لا تسلم له قيادها الا اذا افترض لها سياقاً خاصاً تجري عليه، وييسر له كشف خباياها وهذا الافتراض لا يعثر عليه رجل العلم جاهزاً، بل هو يسبق إلى التسليم به قبل أن تثبت منه بالتجربة والاستدلال، ويتخذ منه معياراً للتحقق من فروضه الجزئية، فهو بذلك موضع اختيار من بين افتراضات أخرى، ومحل تفضيل عليها، حتى يكاد يصبح قيمة في ذاته لا تقبل النقاش. وينبغي على الباحث حينئذ، عندما يسوق وقائعه، أن يجعلها ملتزمة بهذا المبدأ أو المعيار، لكي يكون قادراً على التقدم بحل للمشكلات التي لا بد أن يتصدى لها في المستقبل.

أما مسلمة «العلية»، فهي الصورة المعلقة التي يتخذها مبدأ الحتمية في معظم الأحيان، وهي تكاد تكون مرادفاً للحتمية وعنواناً بديلاً لها عند أكثر الباحثين.

والواقع أن مسلمات النظام والاطراد والعلية معاً يتضمن كل منها الآخر مكونة مبدأ الحتمية. وما يقال عن احداها يمكن أن يصدق على سائرهما.

فأما فكرة العلية، فقد تطورت، وتحررت من فكرة الاليجاد أو الإحداث، وأصبحت سمة تتميز بها القوانين التي تعبر عن العلاقة بين الأحداث. وقد كان هيوم أول من نبّه

استقراء فردياً يفترض صدق المبدأ، فإن المبدأ نفسه لا يمكن أن يقوم بوصفه نتيجة استقرائية نهائية مستخلصة من تلك الاستقرارات الجزئية. فهو استنتاج من شأنه أن يقع في دور منطقي لا مخرج منه.

ومن ثم يرى رافيسون وكلود برنار وغيرهما أن مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون مبدأ قنبلياً لا تزودنا به التجربة. فالاستقراء عند رافيسون قياسي نسبي مؤقت. ويرده برنار إلى ضرب من العلاقة الرياضية المطلقة. فالمبدأ الخاص بمحك العلوم التجريبية يتطابق في صميمه مع مبدأ العلوم الرياضية، طالما تبدى هذا المبدأ في صورة علاقة ضرورية ومطلقة بين الأشياء. والمجرب في كل هذا إنما يعبر الطبيعة أفكاره، والتجربة لا تعدو أن تكون كما قال غوته «الوسيط الوحيد بين الموضوعي والذاتي»، أي بين رجل العلم وبين الظواهر التي تحيط به في نظر برنار. وعلى الاستقراء أن يحول ما هو قبلي إلى ما هو بعدي.

ويتوسط بوانكاريه الفريقيين السابقين، التجريبيين والعقليين، في قوله بأن الافتراضات والمسلمات السابقة لـ «المواضع» تفيد في وضع الفروض التي تؤدي إلى التعميم لكي نصل إلى التنبؤ السليم. وعلى هذا فرجل العلم لا يقنع بالتجارب العارية التي تتراكم بالمشات والآلاف دون طائل، بل عليه أن يدخل عليها تنظيمياً يهيئ لها الاطراد. فالتجربة لا تمدنا بغير نقاط منعزلة وعلينا أن نوحّد بينها بخط متصل، وهذه هي وظيفة التعميم الحقيقية. والباحث لا يحصر نفسه في تعميم التجارب، بل هو يصححها أيضاً، والذي يحجم عن القيام بمهمة التصحيح ويقنع بالتجربة العارية - أي التي توحى بالنظام واطراد - سيجد نفسه ملزماً بتقرير قوانين شديدة الغرابة. وموجز القول عنده إن الاعتقاد باطراد الطبيعة الذي يقوم استقراء التعميمات وتصحيح التجارب على أساسه، إنما يتضمن الاعتقاد بوحدة الطبيعة وبساطتها. ونحن لا نسأل عما اذا كانت الطبيعة واحدة، ولكننا نسأل «كيف» هي كذلك. ورغم أن وحدة الطبيعة ليست أمراً يقينياً، فليس لنا الا أن نسأل أنفسنا: هل في وسعنا، دون أن يحدق بنا الخطر، أن نعمل كما لو كانت كذلك؟ ولا بد أن يكون الجواب بالاثبات، لأن الذين لا يعتقدون أن قوانين الطبيعة ينبغي أن تكون كذلك، مرغمون أيضاً على العمل كما لو كانوا يعتقدون الأمر على هذا النحو.

واذا كان مبدأ الاستقراء، أو مسلمة الاطراد لا يمكن أن تكون قضية أولية بيّنة بذاتها، كما لا يمكن أن تكون موضع

الملاحظة نفسه بوضعه ويسرعه، يتغير وضع الالكترونات وتغير سرعته، وبالعكس، فكلما زادت دقة تحديد السرعة، كلما زاد عدم تحدد وضعه. ومعنى هذا افتقاد كل وسيلة على الإطلاق لوصف حاضر ومستقبل تلك الجسيمات الدقيقة وحركاتها، أي تعيين وضعها وسرعتها معاً بصورة محددة. وبعبارة أخرى، لا يمكن وصف الطبيعة بنظام آلي جامد من العلل والمعلولات، بمعناها التقليدي.

وقد أدت نتائج ذلك المبدأ بالعوض من العلماء وفلاسفة العلم إلى انهيار العلية والحتمية في نظرهم، ورتبوا على ذلك نتائج ميتافيزيقية في تصورهم للكون، بحيث دخلت المصادفة عنصراً جوهرياً في بنائه، فبرى هو كينز أن عنصر المصادفة يدخل في ميكانيكا الكوانتم (وهي العلم الذي صدر عنه مبدأ اللاتعنين) كما تدخل في الفيزياء التقليدية، عن طريق إمكان التفاعل بين الأجسام. كما يعتقد هالدين أن الطبيعة مزيج غريب من المصادفة والضرورة، وهذا من شأنه في نظره أن يزود الإنسان بالقدرة على تنظيم الطبيعة متى عرف اختلالها.

وقد نجم هذا الانكار الميتافيزيقي للحتمية عن تصور هؤلاء الباحثين لمبدأ اللاتعنين على أنه يعبر عن لا حتمية واقعية تجري عليها الطبيعة، غير أن هذا المبدأ لا يقول شيئاً أكثر مما هو معروف من قبل، ولكن بعبارة اصطلاحية جديدة، فهو اذن طريقة لوصف الواقع. ولذلك فهي محدودة بحدود الملاحظة الإنسانية، ولا تؤكد شيئاً خارج حدود الملاحظة. ولعل هذا هو المعنى الذي يقصده هايزنبرغ في قوله بأن المعادلات الرياضية التي يستخدمها العلم لا تصور الطبيعة، بل تصور معرفتنا بالطبيعة. والقول بالحتمية إنما هو قول يتعلق بالمنهج، وليس العلم بحاجة إلى حتمية ميتافيزيقية يشبها أو يدحضها وحسب الاعتقاد بحتمية منهجية.

صلاح قنصوه

إضافة

اتخذ مبدأ الحتمية دلالات جديدة بعد عودة الفكر الجدلي لتاريخية الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر حتى الآن.

وقد شملت تلك الدلالات الجدلية المذهب المشالي والمذهب المادي معاً، إلا أنه لقي تركيزاً واضحاً في المذهب المادي للاشتراكية العلمية. ففي فلسفة الطبيعة والتاريخ والمجتمع تمحور مبدأ «المادية الجدلية» أو الحتمية الجدلية على قانوني التناقض والتركيب اللذين يحكما جميع

إلى أن العلية لا تشير إلا إلى التابع الزمني في الأحداث. غير أن نتائج النظرية النسبية قد غيرت من تصور الزمان، فلم يعد وعاء أو إطاراً عاماً تترتب فيه الأحداث ترتيباً مطلقاً بحيث لا يقبل عكس مساره. بل أصبح الزمان بعداً رابعاً لأبعاد المكان، ومن ثم أصبح التابع والتعاقب، الذي يمثل ترتيباً خاصاً، مختلفاً من مشاهد إلى آخر. وبذلك يسقط الأساس الذي أقامه هيوم وميل من بعده لفكرة العلية المستندة إلى تابع المعلول بعد العلة تتابعاً مطلقاً. وعلى هذا فلم يبق للعية من معنى إلا إمكان التنبؤ بوقوع الأحداث على أساس من العلاقة الدالية المتبادلة. ولهذا يؤثر العلماء وفلاسفة العلم المحدثون استخدام اصطلاح الحتمية أكثر من فكرة العلية.

والحتمية لا تعني الجبرية أو القدرية، لأن الفعل أو الحدث إذا كان مشروطاً بسوابقه عند الحتمية أو العلية، فهو عند الجبرية ضروري ولا بد من حدوثه سواء وقعت سوابقه أو لم تقع. فالأولى ضرورة مشروطة بينما الثانية ضرورة مطلقة. وقد تطورت دلالة الحتمية، فكانت هناك أولاً الحتمية الميكانيكية الصارمة التي استمدت أساسها من نيوتن، وعبر عنها لابلاس Laplace + 1828 بقولته المشهورة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً».

ثم انسحبت الحتمية الميكانيكية، حتمية القوى والنقاط المادية، أمام حتمية المجال منذ فارادي وماكسويل. والمجال نطاق معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً طبقاً للتركيب والبناء الخاص للمجموع. فلم تعد الحتمية متصورة خلال التعاقب الزماني، خلال الاقتران المكاني، فالسابق لا يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء.

ثم طرحت الثقة في الحتمية للجدل عقب اكتشاف هايزنبرغ «لمبدأ اللاتعنين» عام 1927، الذي يؤكد استحالة تحديد وضع وسرعة الالكترونات في الوقت نفسه، بحيث لا يمكن أن نقرر بثقة أن الالكترونات «هنا في هذه البقعة» وأنه «يتحرك بهذه السرعة المعينة». وذلك لأنه بواسطة فعل

على تجريد الصور أو المفاهيم العقلية من الصور الحسية. إذ ان الحدس يتعدى الصور الحسية التي تحافظ على ارتباطها بشكل ما بالاحساس وبالأدراك الحسي. لذلك لا نجد للحدس أهمية زائدة في فلسفة ارسطو القائمة على التجريد اساساً.

فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع معرفة عقلية مباشرة دون ان يكون للتجربة وللحواس أثر في ذلك. أي انه تلك الوظيفة المعرفية التي تقوم بها الذات مباشرة دون اللجوء الى الأدوات الموضوعية بتصرفها. من هنا يمكن القول إن المعرفة الحدسية هي نوع من الفهم المباشر او من المعرفة الكلية التي لا مجال لردّها أو لتحليلها الى عناصرها او الأجزاء المكونة لها. إذ غالباً ما تتحقق هذه المعرفة دونما وعي للطريق التي تسير فيها.

لقد تعدى الحدس اطار الفلسفة، أو فلسفة المعرفة، إلى مجال علم النفس خاصة علم نفس الشكل الذي يخالف كل العلوم التجريبية باعطائه الحدس أهمية فائقة في النفاذ بطريقة تركيبية متكاملة، لا تراعى الأجزاء والتفاصيل ومعطيات الحس المتتالية والى قلب الموضوع المائل مباشرة امام الذات.

يستدل من ذلك على ارتباط الحدس بذلك الجزء من الفلسفة الذي يتعلق بنظرية المعرفة. ولا وجود له خارج هذا الاطار. فالحدس اما أن يكون مضمون المعرفة، أو الأداة التي توصل إليها. وقلما خلت فلسفة أو خلا عصر من فلاسفة يجعلون الحدس في صلب نظريتهم. ولعل أقدم نموذج من الفلسفة التي تقوم على الحدس هو ما نجده في فلسفة افلاطون، والافلاطونية المحدثة بشكل خاص، أي تلك الفلسفات التي تماهي بين المعرفة وبين الفيض الإلهي وامكانية الاتصال المباشر بعالم العقول المنفصل عن عالم الانسان. ولعل أفضل تعبير عن هذا النمط من المعرفة الحدسية هو ما نجده عند الغزالي الذي يجعل المعرفة اليقينية نوعاً من النور الإلهي « الذي يقذف في الصدر قذفاً ».

وقبل الغزالي أيضاً نجد أن ابن سينا قد جعل الحدس طريقاً الى نوع من المعرفة يغاير تلك التي أخذها عن ارسطو والفلسفة المشائية، مشيراً إلى تميز بعض الاشخاص باستعداد خاص يهيئهم لتقبل المعقولات تقبلاً مباشراً. وقد سمي هذا الاستعداد حدساً، واعتبر من تميز به مميزات بنوع من العقول يغاير السلسلة التي وضعها ارسطو والمثاليون. وقد سمي هذا العقل عقلاً قدسياً. لعل ابن سينا كان بمعرض شرح آرائه في

العلاقات في مستوى الانطولوجيا أو الأبيستولوجيا أو السوسولوجيا أو التكنولوجيا أي الوجود - المادة، المعرفة - الفكر، المجتمع - العلاقات، وسائط الانتاج والانتاجية.

أما في فلسفة التاريخ الاجتماعي للاشتراكية العلمية فقد ظهر مبدأ « الحتمية التاريخية » مجسداً انتصارها كنظرية - دولة. وقد افترضت الاشتراكية العلمية صفة شمولية - كلية يتضمنها مبدأ الحتمية التاريخية في تطابقه الصيروري مع حتمية انتصارها على جميع النظريات الاجتماعية الأخرى خاصة نقيضها الأكبر الرأسمالية. لكن اليقين الحتمي بالحتمية يتضمن بعداً أحادياً يثير إمكانيات لا محدودة للسؤال عن حديثه الإنسانية. أو السؤال عن حدود الإنسانية في محدوديته الحتمية.

إن استقراءات الفكر المعاصر في الربع الأخير للقرن العشرين اخترقت وما زالت تخترق دائرة اليقين الحتمي باتجاه اليقين الإجمالي.

التحرير

حدس

Intuition Intuition Anschauung-Intuition

لا تعطي معاجم اللغة العربية للحدس المعنى الذي تتناوله الفلسفة. فقد جاء في « لسان العرب » أن الحدس كناية عن « التوهم في معاني الكلام والأموار »، ومن جملة المعاني التي تعطي لهذه الكلمة أيضاً، « نورد الظن والتخمين والتوهم ورجم الغيب. والفعل الثلاثي حدس يرد بمعنى التوجه المباشر للأمر والموضوع، وقد يكون هذا من أقرب المعاني لما سيلي تفصيله.

أما الحدس بالمعنى الفلسفي الذي نريد فهو يعني ذلك النوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج الى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي الى الطرق التي تستخدم في اقامة البراهين، كالتقاييس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه. انها استنتاج مباشر، أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف (الانسان) ازاء موضوعه، أي موضوع المعرفة، أيأ كان هذا الموضوع. كذلك لا يرتبط الحدس بطريقة المعرفة القائمة

جعل المعرفة الحدسية معرفة تتعلق بماهية الشيء مباشرة، وهي معرفة كاملة برأيه، لأن موضوعاتها معان واضحة يكوّنهما العقل من ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً وتكاملاً، ومن هذه الحقائق تشكل العلوم تبعاً لفاعلية العقل واستقلالته عن الحواس وطرق تجريدها.

تشكل فلسفة كانط النقدية نقطة تحول في فلسفة المعرفة، ويشكل الحدس عصب هذه الفلسفة. فقد اعتبر كانط أن أول طريق لمعرفة العالم الطبيعي، عالم الظواهر هو الحدس الحسي، أي القدرة على استقبال المعطيات من الخارج، وقد سمي كانط ذلك حدساً، وهذه الحدوس المتفرقة تصاغ في صور المكان والزمان، اللذين هما بمثابة حدسين قَبْلِيّين لازمين للمخيلة، إذ لا مجال لاستيعاب الحدوس الحسية المتباينة ما لم يكن لدينا صورة كاملة عن الزمان والمكان، باعتبارهما الإطار الذي تتم فيه هذه الحدوس. فالزمان والمكان جزء من جهاز الإدراك لدينا، وهما ذاتيان وصورتان «للحدس» ثم إن الفكر الواعي الخالص، أو الشعور بالأنا الواحد، وهذا ما يمكن وعيه حدسياً لا بالتجربة، هو الذي يربط بين الحدوس، موضوع الخبرة، حتى تستكمل عملية المعرفة. فالفكر الواعي الخالص، ليس روحاً أو نفساً، بل هو الشرط الضروري الذي توجه به الإدراكات الحسية استكمالاً لعملية المعرفة.

أما برغسون في العصر الحديث فقد جعل الحدس إدراكاً خالصاً ندرك به الموضوع إدراكاً مباشراً. إلا أن موضوع معرفة الحدس عند برغسون ليس المكان القائم على التعاقب، بل الزمان الذي اعتبره ديمومة خالصة. هذه الديمومة لا يمكن إدراكها حسياً وبالتتابع بل دفعة واحدة وبحدس كامل، ودونما وسيط. كذلك اعتبر هوسرل، رائد الفلسفة الظاهرية أن الحدس هو القوة التي ندرك بها الماهيات، وذلك بطريق قصدية حين يعود الوعي عن موضوعه، إلى الطريقة التي يعمل بها. أي حين ينتقل من التأمل بالموضوع إلى التأمل بتأمله بهذا الموضوع. وهكذا يكشف الوعي القوانين التي تؤلف بين الموضوعات وصولاً لماهياتها.

مصادر ومراجع

- إبراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1953.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، بيروت.

النوبة مما حمله لاضافة هذا النمط من المعرفة الحدسية. مهما يكن من أمر، فالمعرفة الحدسية هي تلك المعرفة التي تحصل في الذهن دفعة واحدة دونما انتقال من مقدمات إلى نتائج ودونما وعي للعمل الذي تقوم به الحواس. أما الغزالي فقد أضاف لهذه المعرفة الحدسية بعداً صوفياً حين جعلها نوعاً من الإلهام الذي يمنُّ به الله على الإنسان بعد تربيته في معارج التصوف، فهي بذلك كشف وعرفان يربط الإنسان بالحقبة دفعة واحدة. نشير هنا أن معظم مدارس التصوف، وفي كافة الأديان والمذاهب، قد جعلت للحدس قيمة معرفية تفوق ما يمكن التوصل إليه بطرق أخرى.

أما في الفلسفة الحديثة فقد أعطى ديكارت الحدس بعداً جديداً إذ جعله شرطاً ضرورياً لازماً في عملية المعرفة. والحدس برأيه هو الإدراك المباشر الذي يطلع الذهن على بعض الحقائق التي تدعز لها النفس. وقد عرفه ديكارت بقوله: «إنه التصور الذي يقوم في ذهن خالص منته بدرجة من السهولة والتميز، لا يبقى معها مجال للريب، أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده».

فالحدس إذن عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب. وهذا عكس الاستنتاج الذي لا يتم في زمان واحد، بل يقتضي حركة من حركات الذهن، وانتقالاً من شيء لآخر. فالحدس إذن بنظر ديكارت، ما به ندرك الطبائع البسيطة التي يتألف منها كل شيء، وبواسطتها يتم استخلاص جميع الطبائع الأخرى مثل المقادير والحركة والشكل والزمان. واعتبار هذه معارف بسيطة لأن معرفتها قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها إلى طبائع أخرى أكثر تميزاً منها. ومعرفتنا الحدسية بالطبائع البسيطة معرفة خالية من الخطأ لأن الفكرة في ذاتها صحيحة دائماً والخطأ لا يكون إلا في الحكم. والحدس لا يقتصر على المعاني والأفكار بل يتناول الحقائق التي لا تقبل الشك، كعلمنا أننا موجودون وأننا نفكر. وأخيراً ندرك بالحدس الرابطة الموجودة بين حقيقتين متتابعتين، كإدراكنا أن المساويين لثالث، متساويان، باختصار أننا ندرك بالحدس ثلاثة أشياء، الطبائع البسيطة، والحقائق التي لا تقبل الشك، والعلاقات التي تربط الحقائق إلى بعضها البعض. ولذلك سمي ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً، تكتسب به معارف كافية للبرهان على قضايا كثيرة.

هذا، وقد استمر هذا الاتجاه مع مالبرانش وسبينوزا الذي

- راسل، برتراند « تاريخ الفلسفة الغربية » الكتاب الثالث ، القاهرة ، 1977 .
- زيدان، محمود ، كانط وفلسفته النظرية ، القاهرة ، 1979 .
- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا ، عباد ، 1960 .
- كرم، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، 1962 .
- نجاتي، محمد عثمان ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ، دار المعارف ، 1946 .
- Boutroux, Emile, La Philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I-IV, Flammarion, Paris, 1966.
- Von Adorno, Theodor, Vorlesung zur hie Leitung in die Erkenntnis Theorie, Frankfurt, Junius-Drucke.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, 1968.

جورج كثورة

حرام

Interdit-Tabou

Taboo

Tabu

الحرام، ويقابله الحلال، هو الممنوع تديناً. والحرم أو البيت الحرام هو الذي يمتنع فيه تديناً ما لا يمتنع في غيره. والشهر الحرام أو الاشهر الحرم هي الاشهر التي يمتنع فيها القتل والقتال، من دون غيرها من الشهور. والمحرم، هو الرجل الذي يلبس ملابس الإحرام، ويمتنع عن بعض الأمور تديناً.

ويمضي القرآن الكريم على أن الله سبحانه وتعالى هو وحده صاحب الحق في التحريم الديني من حيث أن الدين لا يكون إلا من عند الله، ومن حيث أن غيره من آلهة الشرك والوثنية إنما هي آلهة زائفة. وأن كل ما ورد عنها من تحريم ليس إلا الكذب والافتراء على الله.

قال تعالى: ﴿ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم، وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله... ﴾ . وقال: ﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب: هذا حلال، وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب... ﴾ .

وأرشد القرآن الكريم النبي عليه السلام إلى أنه تأثم شيئاً أحله الله، حين قال: ﴿ يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك... ﴾ . ويدرك رجال الفكر الديني الاسلامي هذه الحقيقة، ويمتنعون في فتاواهم، أو عند ممارستهم للأحكام الشرعية، أن

يسموا هذا الذي انتهوا اليه من المنع: بالحرام.

نقل ابن مفلح عن شيخ الاسلام ابن تيمية ان السلف لم يطلقوا الحرام إلا على ما علم تحريمه قطعاً.

وروى الامام الشافعي في « الأم » عن القاضي أبي يوسف معنى ما ذكره الشيخ تقي الدين بن تيمية عن السلف رحمهم الله - ولكن بعبارة أخص وأقوى: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتیان أن يقولوا: هذا حلال وحرام، الا ما كان في كتاب الله عز وجل بيناً بلا تفسير.

وعن ابراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه انهم كانوا اذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه، أنهم يقولون: هذا مكروه، وهذا لا بأس به. اما ان يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا. وعن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.

وآيات التحريم الواردة في القرآن الكريم إنما تسند التحريم دائماً إلى المولى سبحانه وتعالى:

﴿ قل: تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم... ﴾ .

﴿ قل: إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها، وما بطن... ﴾ .

﴿ قل: لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه، إلا أن

يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير... ﴾ .

ليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الرب لعباده تديناً إلا بوحيه وإذنه.

محمد أحمد خلف الله

إضافة

لقي مفهوم الحرام اهتماماً متنوعاً في الفكر المعاصر وتنقيبات علوم الانسان المستمرة. بل يمكن القول ضمن حدود معينة بأن الفكر المعاصر في مجال متعدد الأبعاد مع الحرام - المحرم - المقدس الذي قدمه ميراث الانسانية حتى اليوم.

ترتبط فكرة الحرام والمحرم مع القداسة والمقدس. المقدس يستدعي المحرم والعكس. ويمكن التحدث عن مستويات متصلة منفصلة معاً لفكرة المحرم - المقدس. وكلاهما يستدعي سلطة - قوية معيارية تشريعاً وتنفيذاً. لذلك المحرم نظام قوة وتحكم بل لربما كان اكثر النظم التحكيمية قوة على النفاذ وطموحاً للنفاذ وقدرة على النفاذ. فنظام المحرم يخترق أو هو يريد أن يخترق آلية النفس الى آلية الفعل الى آلية العقل الى آلية المجتمع الى آلية التاريخ الاجتماعي الى آلية الكون.

1 - مستوى عام: المحرم - المقدس هو قوة المحظور نظرياً

حَرَكَه

Mouvement

Movement

Bewegung

أولاً: الحركة:

الخروج من القوة الى الفعل على نحو متدرج.
واشترط التدرج ضروري ليخرج السكون عن الحركة.
وقيل: هي شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر.
وقيل أيضاً: الحركة كونان في آئين في مكانين،
كما أن السكون كونان في آئين في مكان واحد.

ثانياً: كيفيات الحركة:

1 - الحركة في الكم:

تعني انتقال الجسم من كمية إلى أخرى. كالنمو
والذبول.

2 - الحركة في الكيف، وتأخذ حالتين:

أ - هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، نحو
تسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة
« استحالة ».

ب - الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ
والمنتهي، وهو أمر موجود في الخارج.

3 - الحركة في الأين:

تبتدى في حركة الجسم من مكان الى مكان آخر.
وتسمى « النقلة ».

4 - الحركة في الوضع:

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى
آخر، فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى
أجزاء مكانه، ملازماً لمكان غير خارج عنه قطعاً، كما في
حجر الرمح.

وقيل: إن الحركة في الوضع: هي التي لها هوية اتصالية على
الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان (الجرجاني).

أما صور الحركة عند المتكلمين فهي:

وعملياً معاً. فهو داخل دائرة الموجود لكنه خارج حقوق
الفعل وان كان ضمن حدود الامكان. وقرار المنع أو
أمر الامتناع عنه يرتكز على تسليم ايماني وليس على يقين
عقلاني بالضرورة. لذلك ارتكابه ممكن فعلياً ورفضه
ممكن نظرياً. إلا أن الارتكاب والدحض هما فعلا
انتهاك يضعان الفاعل في مواجهة صدامية مع سلطة
المقدس وقوة المحرم.

2 - مستوى انثروبولوجي: الطوطم والتابو يستدعي كلاهما
الآخر في هذا المستوى: فالحرام - المحرم هو تابو -
مقدس قد يكون شخصاً - زعيماً، أو عضواً من أعضاء
جسم انسان، أو حيواناً، أو نباتاً، أو شيئاً. ولعل
النظريات العرقية احدى الحالات الصارخة على هذا
المستوى التابوي.

3 - مستوى اجتماعي: يرتبط المستوى الانثروبولوجي مع
المستوى الاجتماعي في هيكلية نظام الحرام - المقدس،
أي نظام التابو، لأنه يستدعي صيغة اجتماعية تراعيه
وترعاه معاً. لذلك يمتد نظام التابو من الزواج الى القرابة
والشبكة العلائقية الاجتماعية الشاملة.

4 - مستوى نفسي: يكتسب المستوى النفسي نظام التابو من
فعل التربية ومنعكساتها التي تغمر نشأة الفرد منذ ولادته.
ويمكن قراءة هذه المنعكسات من حمرة الخجل على
صفحة الوجه الى انهيارات الجنون وتدرجات العقاب
الذاتي.

5 - مستوى معرفي: المحرم - الحرام - المقدس معرفياً هو
الصيغة المتعالية - النظرية لنظام المحرم في مستوياته
الثلاثة السابقة - وتمحور وظيفة الحرام المعرفي داخل
فعل نظام السلطة - القوة عبر مظهرين أساسيين:
أ - النموذج المقدس والحكم المسبق من تربية الفرد
الى حكم الجماعة.

ب - قصور العقل في حدود قدرته المتعالية
ومحدوديتها التي يجب ان لا تقترب من إيمانية
الحكم المسبق للنموذج المقدس ذاتياً
وموضوعياً.

يقود هذان المظهران إلى:

ج - أحادية الحقيقة وأحادية حاملها معرفياً. أو بصيغة
ثانية المعرفة ذات البعد الواحد. انسان البعد
الواحد. مجتمع البعد الواحد دولة البعد الواحد.

محمد الزايد

الحركة العرضية:

ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة. كجالس السفينة.

الحركة الذاتية:

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

الحركة القسرية:

ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

الحركة الارادية:

ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور واردة، كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته.

الحركة الطبيعية:

ما لا تحصل بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة، نحو حركة الحجر إلى أسفل.

الحركة بمعنى التوسط:

هي ان يكون الجسم واصلاً الى حدّ من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً الى ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده.

الحركة بمعنى القطع:

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهي. لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها. (الجرجاني، التعريفات، ط تونس، 1971، ص 46).

وقد سجلت واثق الفكر الكلامي المحاولات الفلسفية المبكرة في المنهج الاعتزالي لإثبات حدوث العالم التي بدأ مقدماتها ابي الهزيل العلاف، فقد اعتبر « الحركة » Motion شرطاً لازماً لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً.

ومع إقراره بحدوث العالم. فانه يقول بمبدأ : الحركة والسكون. ففي رأيه: أنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم. وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، حتى يتأتى منه تكوّن الاجسام

فشرط تكوّن الأشياء وقيامتها هو الحركة والسكون، كما انه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى « صانع » وان كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل « مبدأ الهيولي » Prim Mattre، « والصورة » Form شرط وجود الحركة

والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان الا بها، الا ان الفرق بين المعلم الاول والفيلسوف المعتزلي هو ان الأول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقلية من مكان الى مكان آخر. بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية. ويمكن اعتبار محاولة ابي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة، باعتماد « العلة الفاعلية » في اثبات خلق العالم وحدث موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى الى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الاول لكل حركة، وهذا المحرك الاول هو الله. واستعان أبو اسحق بن سيار النظام بمقدمات أستاذه العلاف في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، الذي اعتبر كل حركة حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها. ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ولما كان محدثاً، فله أول، وان كان لا متناهياً فليس له أول ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان، فهي اذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة، وكل محدث يحدث عن علة، الا انه لا يمكن التسلسل في العلل الى ما لا نهاية فينبغي القول بعلة قديمة غير محدثة.

الحركة: في الفكر العلمي المعاصر:

شكل وجود المادة وصفتها الجوهرية الملازمة لها، فالحركة كالمادة لا تفنى ولا تستحدث وما العالم الا المادة المتحركة، فلا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة.

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها. ومن هنا تمسكت الماركسية بهذه الاعتبارات واعتبرتها ضرورية لبرنامجها الديالكتيكي في عدم جدوى البحث عن قوى خارج حدود المادة. استناداً الى ما أكدته الاكتشافات الفيزيائية في نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فقد بين قانون الفعل المتبادل بين الكتلة والطاقة، انه لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة.

فلكل كتلة مقدار محدد من الطاقة يناسبها وتزداد كتلة الالكترون كلما زادت حركته.

واعتماداً على هذه الكشوفات قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيائي، والذي نظر الى المادة بمعزل عن الحركة.

تطورها وتغيرها. نشوتها، واضمحلالها. (راجع عبد الرزاق الماجد، مصطلحات في الفلسفة والاجتماع).

مصادر ومراجع

- أبو ريده، محمد عبد الهادي، النظام، ط مصر الأولى، 1946.
- الخياط، الانتصار، ط مصر الأولى، 1925.
- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، العلاف، ط مصر الأولى، 1949.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط مصر الخامسة، 1970.
- كرم، يوسف وآخرون. المعجم الفلسفي، ط مصر الأولى، 1966.
- نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ط بغداد الأولى، 1950.
- الجزء الأول.

عبد الستار عز الدين الراوي

حركة إجتماعية

Mouvement Social
Social Movement
Soziale Bewegung

تقع الحركة الإجتماعية Social Movement في صنفين أساسيين. ويتضمن أولهما الحركات المعيارية Norm-Oriented Movements بينما يشمل ثانيهما على الحركات القيمة Value-Oriented Movements. وتعرف الحركات الاجتماعية المعيارية بأنها محاولات تهدف إلى تنشيط أو حماية أو تغيير أو خلق المعايير باسم بعض العقائد العامة المحددة. أما القائمون على هذه الحركات فقد يحاولون بشكل مباشر التأثير في المعايير السائدة كما يحصل عندما يحاول عدد من النسوة تغيير النظام التربوي لإتاحة فرص جديدة للإناث لم تكن متوفرة لهنّ أو تغيير بعض المفاهيم التي تقف حائلاً دون حصول المرأة على مركز مساو لمركز الرجل. وقد يتم هذا بصورة غير مباشرة عن طريق الحصول على تأييد بعض أعضاء السلطة الحكومية الرسمية لتغيير المعايير بواسطة التشريعات الجديدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون المعيار المطلوب التأثير فيه اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو قرابياً أو سياسياً أو عقدياً. وتحصل هذه الحركات على أي نطاق كأن تبني عدة أقطار في حركة موحدة نظاماً مركزياً للسيطرة على ظاهرة من

وفي الوقت الذي تحاول المثالية اليوم استغلال الاكتشافات الحديثة في البرهنة على القول: إن الحركة لا مادية، فهي ترى في تحوّل الفوتون قرب النواة إلى إلكترون وبوزيترون ولادة من طاقة حركية لا مادية، وفي تحول الإلكترون والبوزيترون بالمقابل إلى فوتونات تحطيماً للمادة، أو ولادة طاقة خالصة، وحركة خالصة. فيما تعتقد المادية الديالكتيكية بأن هذه الحقيقة إنما هي برهان واضح على صواب نظرتها إلى الحركة والمادة، في ارتباطهما الذي لا ينقسم، إن كلاً من الفوتونات والإلكترونات والبوزيترونات جسيمات مادية في حالة حركة، وإن تحوّل أحدها إلى الآخر معناه تحول المادة المتحركة من صورة إلى أخرى. وتشكل التناقضات وصراع الأضداد الباعث الداخلي لكل حركة. فأبسط أشكال الحركة: وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض أيضاً، إذ إن الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه.

وتطلق الحركة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية على كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع.

أما صور الحركة الأساسية فهي: حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة.

الحركة الميكانيكية: إنتقال الأجسام في الفضاء.

الحركة الفيزيائية: حركة الجزيئات على شكل حرارة: ضوء الكهرباء.

الحركة الكيماوية: اتحاد الذرات وانحلالها.

الحركة العضوية أو الحياتية «الخلية، الأجسام»، الوعي، الحياة الاجتماعية. ولكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط.

ولهذا فمن غير الصحيح تفسير أعلى أشكال الحركة على ضوء قوانين الأشكال الواطئة منها، فلا يمكن مثلاً تفسير قوانين التفكير تقسماً بيولوجياً محضاً، كما لا يجوز تفسير الأزمات الاقتصادية أو الثورات الاجتماعية على أساس حركة الاجرام السماوية كما يفعل بعض علماء الاجتماع. هذا ويماكان الحركة ان تتحول من صورة الى اخرى عند توفر الشروط اللازمة لذلك.

والحركة ذات طابع مطلق عام إذ لا وجود للسكون المطلق في أي زمان او مكان، فالحجر والبيت والمنضدة أشياء ثابتة بالنسبة للأرض، ولكنها تدور مع الأرض حول محورها وحول الشمس.

ولما كانت الحركة مستمرة مطلقة وجب النظر الى كل ظاهرة من ظواهر الواقع في حالة حركتها الدائمة، في حالة

لذلك التغير، الأمر الذي يسبب حالة من التناقض أو الصراع بين الإثنين.

ثالثاً: قد تبرز في بعض المجتمعات قوالب ذهنية معينة ذات طبيعة سلبية تغذي الانقسامات بين مختلف الجماعات وتجعل بعضها يرتاب في البعض الآخر ويعزو إليه خلق ما يلاقه من متاعب ومشكلات في حياته. وعندما تتعاطم هذه المشاعر السلبية المتبادلة بين فئات أو جماعات المجتمع فإنها تسبب انفجاراً جماعياً يدفع بعض الجماعات للتحرك في مجالات محددة ضد الأخرى كما حدث في تكتل السكان البيض في بعض الولايات الأميركية ضد الأقليات المهاجرة خصوصاً الصينية واليابانية في فترات الكساد والبطالة.

رابعاً: قد يكون ظهور الحركة المعيارية مصاحباً للضغط الاجتماعي المختلفة في ظروف التصنيع السريع وما ينتج عنه من تفكك في العلاقات القروية وعزلة الأسرة وتناقص قيمة المسنين الاجتماعية؛ كذلك يسبب التحضر أو انتشار الروح التجارية والنفعية مختلف الحركات الاجتماعية التي قد يكون أبرز ملامحها السعي إلى حماية روح الجوار والصداقة في وجه التفكك الاجتماعي وطفان الروح الفردية.

وأخيراً: فإن الظرف الذي يسهم في قيام الحركة المعيارية إذا انطوى على عناصر من الضغط الاجتماعي والنفسى، لا بد من أن يمتزج أيضاً بعوامل ايجابية تساعد على اصلاح ذلك الظرف والسير به نحو إعادة تنظيم بناء المجتمع وتجنبيه التفكك والانهار. هذا يعني في المنظور السوسولوجي الأوسع أن القوى السلبية التي تهدد تماسك المجتمع تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الايجابية التي تبطل مفعولها وتبقي المجتمع في حالة من الاستقرار.

أما الحركات القيمية التي تمثل الصنف الرئيسي الآخر للحركات الاجتماعية فيمكن تعريفها بأنها محاولات جماعية هدفها انعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة باسم بعض المعتقدات العامة التي تنسجم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي لإعادة تركيب القيم أو وضع المعايير والقيم في صيغ جديدة وإعادة تنظيم حوافز السلوك الاجتماعي لدى الأفراد.

وتتنوع الحركات الاجتماعية القيمية حيث أن بعضها قد يحتوي على عناصر حضارية أهلية أو وطنية من داخل المجتمع ويكون بعضها الآخر مستورداً من خارج حضارة المجتمع أو أجنبياً. كذلك قد يركز بعض هذه الحركات

الظواهر. وقد يكون نطاقها قطرياً عندما تتعاون تنظيمات وطنية معينة لاستحداث تغيير محدد في تشريع من التشريعات أو لإيجاد صيغة تنظيمية لم يسبق أن اعتمدها في تفاعلها مع بعضها البعض.

إن الحركات الاجتماعية المعيارية لا تقتصر على لون سياسي محدد بل تشمل جميع الألوان والاتجاهات السياسية بصرف النظر عن طبيعتها سواء كانت معتدلة أو متطرفة، يمينية أو يسارية.

والفرق بين الحركات المعيارية والحركات الاجتماعية أن الأخيرة تهدف إلى التغيير الاجتماعي العام غير المحدد بينما تسمى الحركات المعيارية إلى تبديل بعض المعايير أو التأثير فيها أو حمايتها أو تنشيطها بصورة محددة. ومن الواضح أن عدم الانسجام بين المقاييس المعيارية وظروف الواقع الاجتماعي يمكن أن يوفر القاعدة أو الأساس للحركة التي يكون هدفها تبديل المعايير. وتلاحظ هذه الحالة بصورة خاصة عندما يواجه المجتمع وضعية التغير السريع في فترة قصيرة.

وقد ينشأ الضغط ليس من تبدل المعايير بل نتيجة للظروف الاجتماعية التي تجعل المعايير الموجودة أكثر ازعاجاً وإثارة للناس.

وخلاصة موضوع الحركات المعيارية أن هناك مشخصات إضافية تتعلق بهذا الموضوع وهي:

أولاً: أن الضغط الذي يدفع إلى هذه الحركات لا يعني دائماً التغيير في الظروف المادية الخارجية، بل قد ينتج عن تبدل يحصل في التوقعات المتصلة بالحياة الاجتماعية. ومعروف أن التفاوت بين الظروف الاجتماعية والتوقعات الاجتماعية يرجع إلى التحلل الاجتماعي وما يولده من الانفجار الاجتماعي.

ثانياً: أن الضغط غالباً ما تظهر في فترات التغير الاجتماعي السريع وغير المتوازن، أي عندما يكون التبدل في بعض نظم المجتمع أعمق منه في نظمه الأخرى. أو بعبارة أخرى أن التغير قد يكون سريعاً في بعض عناصر بناء المجتمع بينما تكون عناصر أخرى في بنائه في حالة تنطوي على عرقلة ذلك التغير أو مقاومته. إن هذا التفاوت بين تغير عناصر البناء الاجتماعي يسمى بالتخلف الحضاري وهو يتخذ صورة التناقض بين الأجزاء التي استوعبت التغير في بناء المجتمع والأجزاء التي لم تحقق درجة مساوية من الاستيعاب

ينطلق مسلماً بما يجب برهنة وجوده: هل هناك حقاً فرد قادر على الاختيار بمعزل عن محيطه الاجتماعي والثقافي؟ إن علم النفس في عصرنا حاول باستمرار أن يبرهن على أن كل اختيار له دوافعه ومسيباته، وكذلك فإن الماركسية وسينوزا قبلها اعتبرا بأن الحرية هي ضرورة فُهمت، أي أن هناك حتمية تاريخية أو كونية تخرج كلية عن إرادة الفرد وسيطرته؛ والحرية تصحح عملية فهم هذه الحتمية والالتحاق بها.

إن الخروج من مازق إيجاد تحديد عام مرضٍ لمفهوم الحرية لا يكون إلا بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي اتخذها في مختلف حقول المعرفة، وإذا استثنينا علم النفس باعتبار أنه يهتم أكثر بالدوافع الإرادية واللاإرادية في السلوك البشري، يبقى أن نرى معالجة هذا المفهوم في اللاهوت وفي الحقل السياسي والاجتماعي وفي الفلسفة.

- في اللاهوت: اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين: موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية للتحكم بأعماله وبالتالي فإنه المسؤول الحقيقي عن هذه الأعمال، وموقف القائلين بالجبرية، أي أن أعمال البشر مقدرة سلفاً. وفي علم الكلام الإسلامي كان المعتزلة أخصاماً للجبرية، وكانت نقطة انطلاقهم لاهوتية محضة؛ فهم اعتبروا أنفسهم أنصار العدل الإلهي، والعدل لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان مسؤولاً عما يقوم به، أي يملك حرية تمكنه من الاختيار بين عمل الخير وعمل الشر، أي أن حرية الفرد هي الشرط الذي بدونه لا يمكن أن تتم العدالة الإلهية.

في اللاهوت المسيحي، ومنذ القرن الخامس الميلادي اتخذت مشكلة الحرية صورة الصراع بين بيلاج وأوغسطين، بين إنسان يصنع قدره وبين قدر رسم كل شيء سلفاً، بين خلاص الإنسان بأعماله واستحقاقه وبين خلاصه بموهبة مجانية تأتيه من لدن الله هي النعمة، ومن هذا الصراع نتج موقف وسط تمثل بشكل خاص في توما الأكويني وبما عرف في تاريخ الفلسفة بمفهوم القدرة على الاختيار *Ciberum arbitrium*، أي القدرة على اختيار أمر أو نقيضه، وقد عرفت هذه القدرة باسم حرية عدم المبالاة، لأنها قدرة على الاختيار بين المتناقضات لا تأخذ بعين الاعتبار الدوافع النفسية الكامنة وراء كل اختيار. ولقد اعتبر ديكارت، في تأمله الرابع، مثل هذه الحرية أخطر مراتب الحرية.

- في السياسة والاجتماع: في هذا المضمار يجب الكلام

ويشدد على القيم والمعايير الماضية محاولاً إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الاجتماعية. وقد يحاول بعضها إدامة وجود القيم الحاضرة وتأكيد أهميتها، بينما قد يحاول البعض الآخر لهذه الحركات خلق قيم جديدة. أما البعض الرابع فقد يكون خليطاً من كل هذه المحاولات.

كما تتباين هذه الحركات في كون بعضها ذا نزعة دينية أو روحية بينما يتم بعضها الآخر بكونه علماني الاتجاه. وهي من جهة أخرى تختلف على أساس النتائج التي تترتب عليها من حيث عمقها والشرائح الاجتماعية التي تتناولها.

وخير مثل على الحركات الاجتماعية القيمة هي الحركات التي ظهرت عند الجماعات المسحوقة المغلوبة على أمرها التي تعرضت للاستعمار الاستيطاني الغربي. فالمراحل المبكرة من الاستيطان الأوروبي للمستعمرات وما رافقه من السيطرة والتعسف قد شهدت حركات اجتماعية قيمة قوية غنية بمضامينها الإيديولوجية التحررية، كما هو واضح في البحوث الانتوغرافية التي تناولت الكثير من قبائل الهنود الحمر في الأميركيتين وسكان استراليا الأصليين ومعظم جزر المحيط الهادي الجنوبي التي يصطلح على تسميتها بجزر الأوقيانوس خصوصاً غينيا الجديدة وعدد كبير من القبائل الأفريقية التي تعاني من الاستعمار الغربي الاستيطاني في جنوبي أفريقيا.

قيس النوري

حُرِّيَّة

Liberté
Liberty
Freiheit

إن الصعوبة في صياغة تحديد لمفهوم الحرية من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة تشمل العلوم الاختبارية والعلوم الاجتماعية والسياسة واللاهوت والفلسفة. فإذا كانت العلوم الدقيقة تقوم على مبدأي الحتمية والضرورة جاز عندها الكلام عن الحرية كلما كانت هناك لاحتمية ولا ضرورة. وبشكل عام يمكننا أن نقول إن الحرية هي الأعمال التي نقوم بها والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا، أو هي مجموعة الاختبارات التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا دون إكراه خارجي. غير أن مثل هذا التحديد لا يفيد في الواقع كثيراً. ذلك أنه

كذلك، فإذا كانت النفس مركبة - كما يروى في أسطورة شهيرة نجدها في « حوار فيدرس » - من جوادين أحدهما جيد والآخر سيء، ومن سائق عربية، فإن هذا التركيب نفسه يفقدها وحدتها ويمنعها من التمتع الكامل بتأمل الخير المطلق. غير أن الجدل الذي يقوم على العقل دون الالتفات إلى الحواس الخادعة، يمكن الإنسان من أن يرتقي إلى جوهر كل شيء، إلى عالم المعقولات، وهكذا تستعيد النفس وحدتها، وتصل عن طريق العقل إلى حريتها. هناك مطلق هو الخير بذاته، تأملته النفس قبل أن تصبح أسيرة الجسد، والمعرفة هي تذكر لهذا المطلق، والحرية هي ارتقاء بواسطة الجدل العقلي نحو هذا المطلق من جديد. أما أرسطو، فرغم مخالفته أستاذه أفلاطون ومحاولته الدائبة لتفسير الأشياء والجواهر بما فيها دون اللجوء إلى عالم المثل، فإنه يلتقي مع سلفه في الدفاع عن حرية إنسانية لا تكتسب إلا بالتأمل والنظر العقلي المحض، فهو يؤكد في الكتاب الأخير من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » بأن حد السعادة الأخير هو التأمل الذي يكسبنا أكبر قدر من الاستقلالية ويجعلنا أقرب إلى الآلهة. لذا كانت السعادة القصوى والحرية الحقيقية للإنسان في تطوير قدرته على التأمل. هذا التأمل هو طريق الحكيم للتقرب من المطلق والإلهي بالابتعاد عن كل ما يشده إلى الجسد والخيريات الخارجية.

يدافع ديكارت عن مفهوم روحي للحرية، فإذا كانت الإرادة هي مقدرة لا متناهية للنفي والتأكيد فإن الحرية الحقيقية ليست قدرة التردد بين اختيار شيء ونقيضه بل هي الإرادة التي استعانت بالمعرفة واختارت الحق؛ أي أنها الإرادة التي تتحكم فيها البواعث والحوافز الخيرة، ومن هنا فإن المعرفة الطبيعية والنعمة الإلهية تزيدان الحرية ولا تنقصانها، تقويانها ولا تضعفانها. كلما ازدادت معرفتي للحق والخير كلما ازدادت حريتي، الحرية تمر إذن عبر عملية التحرر من الخطأ وهي في نهاية المطاف مع الخير المطلق، مع النموذج الإلهي اللامتناهي أما مع كانط فإن أبواب اللامتناهي يغلقها نقد العقل المحض الذي لا يصل في هذا المضمار إلا إلى التناقضات. الطريق إلى المطلق لم تعد سالكة أمام العقل الذي لا يستطيع إلا دراسة الظواهر التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية. كل محاولة للبرهنة عن وجود المطلق بالطرق العقلية محكوم عليها بالفشل. غير أن هذا لا يعني بأن الإنسان نفسه يخضع لعالم الظواهر وبالتالي للسببية الحتمية، ذلك أنه وحده من دون سائر الكائنات يستطيع اعتبار الظواهر من ناحيتين:

عن الحرية بصيغة الجمع، إذ إن المشكلة لا تطرح على الصعيد النظري البحث أي على صعيد حرية الإرادة أو تحكم الضرورة في السلوك البشري، ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية. فلقد ناضلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل التسامح وحرية المعتقد الديني وعكست الثورة الفرنسية مثل هذه المطالب في « إعلان حقوق الإنسان » الصادر سنة 1789 م. ولعل كتاب جون ستيورت ميل حول الحرية الصادر سنة 1859 خير مثال للمطالبة بهذه الحريات المجسدة للفرد، حرية المعتقد، حرية الاجتماعات، حرية الفكر وتالياً حرية الصحافة، حرية تأسيس الأحزاب؛ هذه الحريات هي بمثابة حقوق ينتزعها الفرد من السلطة لتخفف عنه قسر المجتمع، ويحمي القانون هذه الحقوق في وجه تعسف السلطة، وهي في جملتها تشكل الحقوق المدنية أو السياسية للفرد. لقد اعتبر بعض الماركسيين لحين مثل هذه الحريات حريات برجوازية، أما الآن فيبدو أن نعتها بالبرجوازية قد خف، إن لم يكن قد زال.

- على الصعيد الفلسفي: هناك قطبان يتجاذبان مفهوم الحرية الفلسفي، القطب الأول هو قطب التأمل الذي يجعل من الحرية أمراً ذاتياً يولي ظهره للعمل والممارسة، والقطب الثاني يدخل العمل كبعد أخير للحرية. لا بد إذن من التمييز بين مستويين مختلفين لمفهوم الحرية الفلسفي.

- المستوى الأول وهو المستوى النظري التأملي، وهو يدافع عن مفهوم أخلاقي للحرية يمكن أن نسميه مفهوم الحرية الروحية، ويقوم مثل هذا المفهوم على محاولة لمعرفة المطلق وبالتالي الانسجام مع هذا المطلق، أي أنه يجعل من المعرفة الأخيرة لجوهر الإنسان الطريق الوحيد نحو الحرية الحقيقية. الحرية تصبح اعتقاداً من كل ما يعمق الإنسان في سيره نحو تحقيق الغاية الأخيرة من وجوده، وسعادة عقلانية تخطت مغريات الجسد والعالم الخارجي.

يتجلى مثل هذا المفهوم أولاً لدى سقراط في جملته الشهيرة: « ليس من أحد شريراً بمحض إرادته ذلك أن كل شر لدى الإنسان يأتي من نقص في المعرفة، المعرفة تحرر، وتوصل إلى الحقيقة، والحقيقة سيدة مطلقة تأتي لمن وصل إليها أن يعود إلى عبودية الأهواء والنزوات ». الحرية ليست إذن حرية التردد أمام التناقضات. إنها عملية اعتناق من الجسد وتحرر من كل ما يشدنا نحو ارتكاب الشر، وهي في النهاية التزام دائم بالخير. وهذا ما تقودنا إليه فلسفة أفلاطون

والمجسد في محاولة لإعطاء القيمة الأولى للعمل البشري من أجل التغيير، وستصبح إرادة التغيير هذه هي الأفق الأخير للحرية الإنسانية.

كانت الوجودية في القرن العشرين صرخة الفرد في وجه كل أنواع الاستلاب كما كانت من قبل صرخة أبي الوجوديين الدنمركي مورين كيركيغارد صرخة في وجه عقلانية هيغل المنتصرة، غير أن الوجودية وأن شددت على الفرد، إلا أنها أبرزت قيمة العمل والممارسة وأهمية كل عمل فرد بالنسبة للمجموعة كلها، ويتجلى مثل هذا الاقتراب في المعالجة في مفهوم سارتر للحرية، فالإنسان في نظره هو قبل كل شيء مشروع، ومن قال مشروعاً وضع القيمة على المستقبل لا على الماضي. إذ ليس وراء الإنسان جوهر يحدده بل أمامه وجود عليه تحمل تبعاته. فالإنسان هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو. أمام العدم المتفتح أمامه مسؤوليته كاملة غير منقوصة. وهذه المسؤولية تأتي في شعوره التام بأنه مؤلف أعماله وأن حريته كاملة. فهذه الحرية هي شرط كل عمل. الوجود البشري وجود بلا عذر. لذا، فإن أي تدمير أو شكوى أو تذرع بأسباب خارجية لا معنى له. الإنسان يقف في الوجود وجهاً لوجه أمام مسؤوليته الشاملة التامة وليس له من معين خارجي ولا من عذر ينتقص مثل هذه المسؤولية، يقرر بنفسه الخير والشر ويلزم البشرية بأكملها في كل عمل يقوم به.

قبل سارتر كان الروسي نقولا برديايف قد جعل من الحرية القيمة المطلقة حين جعلها تسبق الكينونة وكل عملية الخلق، إذ هي أساس الكينونة والوجود دون أن يكون لها ذاتها أساس، وهي تتحقق دياكتيكياً في عالم موضوعي هو في آن معاً أداتها ونفيها، وهذا العالم الموضوعي يجعل التجربة الإنسانية، في لحظات مميزة كالحب والخلق والنشوة، تعيش التوافق الجوهرية بين الكينونة والحرية.

مع طغيان البنيوية في عصرنا، تلاشت مشكلة الحرية عن السطح لصالح دراسة البنى اللاواعية التي تتحكم في الفكر، غير أن وجود الحرية يظل الشرط الذي بدوره لا معنى للتجربة الإنسانية.

مصادر ومراجع

- ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
- سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.

غاياتها، وهو وحده يستطيع أن يدرك الجمال وأن يقيم لذاته غاية أخلاقية لأنه وحده يستطيع أن يتصرف حسب المبادئ؛ أي أنه يستطيع أن يتصور القوانين التي تتحكم في الطبيعة؛ أي أنه يتمتع بإرادة هي في الواقع عقل عملي، ومن هنا كانت الحرية ممثلة في هذه الإرادة التي تستطيع أن تقبل القانون الأخلاقي أو ترفضه، الحرية هي إذن أساس العمل الأخلاقي. الإرادة تستطيع أن تخالف فتحالف الشر وتستطيع أن تطيع الأمر المطلق للقانون الأخلاقي فتصبح إرادة طيبة تعمل لانتصار مبدأ الخير على الأرض. إن كانت حريتها في البداية هي الاختيار بين الطبيعة الحاسة والطبيعة العقلية فإن الحرية الحقيقية هي في نهاية المطاف احترام القانون الأخلاقي دون شرط ولا اعتبار لأية نتيجة عملية.

- المستوى الثاني للحرية هو ذلك الذي يحاول أن يدخل البعد العملي لمفهوم الحرية، وهو يعطي أهمية بالغة لما يفعله البشر في حياتهم اليومية أي أنه يستعيز عن الحياة التأملية بالحياة العملية للفرد والمجموعة. هذا المفهوم للحرية يريد أن يقيم « حقيقة الحياة الدنيا بعد أن تلاشت ماورائية الحقيقة ». لقد كان لكانط في موقفه النقدي شرف التمهيد للعودة بالفلسفة إلى الأرض بعد أن أغلق في وجهها أبواب الماوراء الذي يقع خارج عالم الظواهر، لذا فإننا نلمس عند هيغل انقلاباً جذرياً في مفهوم المطلق. فإذا كان هذا المطلق هو ما يسميه هيغل الروح أو العقل Geist فإنه يحتاج، لكي يعي ذاته، إلى ما يحققه العمل البشري، ومن هنا كانت القيمة المطلقة لما يحققه الإنسان من خلال تاريخه، التاريخ حلقة متصلة تحقق المفهوم الذي تتصوره الروح عن ذاتها. وهذا المفهوم هو الذي يحكم العالم ويكفل له البقاء. ان السير قدماً في هذا المفهوم واتساعه منوطان بالجهد البشري، ولذا فإن الحياة على هذه الأرض أي التاريخ البشري هو المطلق بعينه. المطلق يحتاج كي يصبح أكثر وعياً لذاته، إلى العمل البشري، وليس العكس كما كان الحال في المفاهيم الروحية للحرية، أي أن الحرية هنا هي مسيرة طويلة لأحقاب مختلفة تعي ذاتها أكثر فأكثر كحرية. مثل هذا المفهوم الذي يحاول أن يستعيد كل ما عاناه الإنسان من خلال مسيرة تاريخه الأليم، يفتح عالماً جديداً في الفلسفة. فهو يجعل المطلق أسير الجهد البشري يتحقق كوعي للذات وكحرية بقدر العمل الذي يقوم به الإنسان ويصبح مصير المطلق مرتبطاً بمصير البشر.

منذ هيغل سيظل هاجس الفلاسفة عدم الابتعاد عن الواقع

جورج مور 1873 - 1958 مصطلحاً بديلاً هو المعطيات الحسية لكن هذا المصطلح لم يرد في كتاب مطبوع إلا عند الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872 - 1970 وأصبح مصطلح المعطى الحسي وارداً عند برود 1887 - وبراي. وهو يقابل أفكار الحس عند لوك 1632 - 1704 والصفات الحسية عند بركلي 1685 - 1753 والانطباعات عند ديفيد هيوم 1711 - 1776 .

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون .
- Armstrong, D.M., Bodily Sensations, 1962.
- Austin, J.L., Sense and Sensibilia, 1962.
- Borling, G., Sensation and Perception in The History of Experimental Psychology, 1942.
- Hamlyn, D.W., Sensation and Perception, 1961.
- Lear, M., Sense Perception and Matter, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

- كانط، امانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيجل، علم ظهور العقل، تر. مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- Berdiaeff, Nicolas, Méditations sur l'existence, Aubler, Paris, 1936.
- Bouamrane, C., Le Problème de la liberté humaine dans la pensée Islamique, Solution Mu'tazilite, ed. Vrin, Paris, 1978.
- Mauchausat, Gaston: La liberté spirituelle, P.U.F., Paris, 1959.
- Mill, John Stuart, On Liberty, Ed. The Library Arts Indiana Polls, Ney York, 1956.
- Zainaty, Georges, La Bipolarité de la liberté, thèse inédite. Paris, 1972.

جورج زيناتي

حِسّ (إحساس)

Sens

Sense

Sinn-Sinnlichkeit

حَضَارَة

Civilisation
Civilization
Zivilisation

يتناول البحث في الحضارة، الحديث عن الإنجازات التي حققها الانسان عبر ملايين السنين، وأهمها التطورات التي لحقت بالإنسان نفسه، سواء على صعيد جسم الانسان أو على صعيد وعي الانسان لنفسه والعالم الذي يعيش فيه. فمن جهة، يتناول البحث في الحضارة الحديث عن غزو الانسان للفضاء وتفتيته للذرة ومجمل المكتشفات العلمية والتكنولوجية، ومن جهة، يتناول هذا الحديث انجازات الانسان الفنية والجمالية ونظرة الانسان الى نفسه وطريقة تعامله مع الآخرين وقيمه ومثله الجديدة ونمط تفكيره وتطور عقله إضافة الى انتصارات الانسان الباهرة وهزائمه النكراء .

وقد يبدو للوهلة الأولى أنه من الصعب تناول موضوع الحضارة في صفحات قليلة إلا بطريقة سطحية. وهذا صحيح اذا كان حديثنا سيتناول كل الانجازات الانسانية التي تشكل من مجموعها الحضارة، فعندئذ تصبح المهمة عسيرة حقاً، بل ومستحيلة ايضاً. إلا أننا لا ننوي تناول كل الإنجازات الانسانية، ولا حتى الإنجازات الرئيسية، بل

هو المعطى الحسي للوعي المباشر مقابل موضوع العالم الطبيعي. وكما يقول التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » هو القوة المدركة النفسانية. والمعطيات الحسية تتميز بأربعة أمور: 1 - لبس لها وجود ممتد شأن الموضوعات الفيزيائية. 2 - لها وحدة متأزرة تجمعها في كل واحد. 3 - هي مباشرة. 4 - مؤكدة لا يصيبها الشك كما هو الحادث بالنسبة للموضوعات الخارجية. والحواس نوعان: ظاهرة وباطنية. الظاهرية خمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والباطنية: الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة. والحس المشترك كما يقول أرسطو هو الذي يجمع الحواس المتناثرة في بؤرة واحدة ويكون وحدة ويعطي دلالة. وهو الذي يدرك الصور وحافظها الخيال، وهو أيضاً القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وتسمى باليونانية عند العرب بذكاسيا، أي لوح النفس، والحواس هي جواسيس الحاسة المشتركة ومحلها كما يتصور العرب القدامى التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وكأنها عين تشعب منها خمسة أنهار. والوهم يدرك المعاني وحافظها الذاكرة.

والحس هو الاحساس وقد صك الفيلسوف البيهيطاني

سنتحدث عن الحضارة نفسها باعتبارها انجازاً إنسانياً .

وقد يستغرب البعض ان مصطلح حضارة Civilization لم يظهر في الغرب الا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع ان الحضارة هي ما يميز الانسان عن الحيوان، إلا أن الانسان الذي كان وما زال في معترك الحضارة لا يستطيع أن يضع نفسه بسهولة خارج هذه الحضارة ليصفها ويتحدث عنها دون الدخول في تفاصيل هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول الخوض في موضوع الحضارة فتناول جانباً واحداً من جوانب الحضارة وهو العمران؛ أحد فروع الاجتماع الانساني. وسبب صعوبة البحث في الحضارة اننا متمنطقون بالمنجزات الحضارية منذ طفولتنا، نأخذ هذه المنجزات على أنها أمور مفروغ منها. اننا قريبون منها لدرجة أننا لا نستطيع أن نقف خارجها لتتحدث عن الحضارة ككل، كإنجاز انساني، إلا عندما نمثلك درجة عالية من التجريد وعندما تتوفر الشروط العلمية التي تمكننا من القيام بهذه المهمة.

وقد ساهمت التطورات العلمية في العصور الحديثة في إلقاء الضوء على حياتنا ككل مما سهل فهم هذه الحياة بشكل علمي جديد سهل معه الحديث عن الحضارة كإنجاز انساني. ولا شك أن لنظرية داروين في النشوء والارتقاء التي عرضها في كتابه «نشوء الانسان» الذي ظهر بعد قرن كامل من ظهور مصطلح الحضارة، الفضل الأول في اعطاء هذا المصطلح ابعاده الجديدة، بل قد يمكن القول إنه بدون هذه النظرية لم يكن بالامكان دراسة موضوع الحضارة بالعمق العلمي اللازم. أما المكتشفات والتطورات العلمية التي جاءت بعد ذلك في كافة الميادين ولا سيما الفلك والذرة والالكترون وعلم النفس، فقد ساهمت في تمهيد الطريق للبحث في الحضارة بشكل جديد يتناول أصلها وتطورها وتحولاتها الكبرى. فدراسة الانسان نفسه تطورت في العقود الأخيرة وألقت الأضواء على حقائق مهمة وخطيرة لا تقل أهمية عن الحقائق الجديدة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان. اما انجازات الانسان فأصبح بالإمكان العودة بها الى الوراء عشرات بل مئات الآلاف من السنين، وأصبح بالإمكان مقارنة الانسان المعاصر بأقرب الحيوانات اليه مما ألقى المزيد من الضوء على البدايات الاولى لتشكيل العقل الانساني ونشوء اللغة وبدء الحضارة الانسانية.

لقد انتهت المعركة التي دارت لمدة طويلة من الزمن بين الانثربولوجيا الآخذة بنظرية التطور من جهة، والفكر الإبقاني

المعارض لنظرية التطور من جهة أخرى. ومع أن هذه المعركة كانت محسومة النتائج منذ بدايتها الا ان الانتصار الصريح الذي أحرزته الانثربولوجيا جعل البحث في الحضارة يأخذ أبعاداً جديدة. وباستثناء بعض الجيوب المتناثرة هنا وهناك في عالمنا اليوم، فإن هذا العالم لا يشك في أننا من نسل نوع من الحيوان يمت بالقراءة المباشرة إلى القردة العليا، إلا أن هذه القردة ليست اجدادنا وليس اجدادها أجدادنا بل ابناء عمومتهم. وإذا كانت الحضارة هي الانجازات الانسانية في كافة الميادين يأخذها جيل ما أو شعب ما أو عصر ما عن الجيل أو الشعب أو العصر السابق عليه ويعلمها للجيل اللاحق بعد ان يضيف اليها، أو هي تلك الانجازات التي يأخذها شعب ما أو عصر ما عن قبله ويعطيها لمن بعده بعد الاسهام فيها أو الاضافة اليها، فإن الحضارة تصبح حصيلة ذلك التفاعل بين الأجيال والشعوب والعصور منذ افترق اجدادنا الأول عن ابناء عمومتهم القردة العليا منذ أكثر من مليون سنة.

وقد يكون من الصعب ادراك المعنى البعيد لمصطلح الحضارة دون العودة الى حياة الانسان الاولى التي لم تكن تختلف عن حياة الحيوانات المتوحشة. حيث كان يعيش الانسان الاول في الكهوف وقبل ذلك فوق الاشجار لا يجيد من الكلام الا الأصوات والصراخ يعيش دون ملابس أو مأوى يقضي أكثر أوقاته في البحث عن الطعام من صيد وخلافه. ان تصور مثل هذا الانسان الذي كان يعيش دون نار ودون أدوات سوى الحجارة والأغصان يتطلب مخيلة واسعة وجهداً كبيراً تقوم به. ولعل أولئك الذين شاهدوا فيلم «النار الأولى» أو الذين قرأوا قصة الفتاة المتوحشة التي وجدت في فرنسا سنة 1731 قرب Chalons أو الذين تابعوا قصة الانسان الثعلب (الواوي) الذي عثر عليه بعض الصيادين في الصحراء السورية، يستطيعون ان يستعينوا بذلك الفيلم أو تلك القصة أو ما قرأوه من أخبار لتنشيط مخيلتهم في تصور طبيعة حياة الانسان الأول.

أما الفيلم فيصف لنا بشيء كثير من البراعة حياة الانسان الاول عند اكتشاف النار وصراع الشعوب أو الأجناس البشرية أو القبائل على امتلاك هذا الانجاز الحضاري الكبير، وكيف كانت النار عصب الحياة الأول، فالشعب الذي يمتلك النار كان أكثر تقدماً وريقاً من الشعب الذي لا يمتلكها، بل إن النار كانت تعني الحياة لمن يمتلكها والموت لمن لا يمتلكها.

أما قصة الفتاة المتوحشة فقد ظهرت في فيلم أيضاً، وهي قصة حقيقية لفتاة اكتشفت قرب Chalons-Sur-Marne،

ان رؤوسهم كانت أقرب الى رؤوس القردة مع استثناء واحد وهو ان اسنان الانسان الاول كانت أقرب الى أسناننا اليوم. ولهذا دلالة الكبرى فيما يتعلق بغذاء الانسان.

و ثبت الدراسات المتعددة ان مخ الانسان الأول كان أقل حجماً من مخ الانسان المعاصر بدرجة تقرب من النصف تقريباً. ويبدو أن أهم ما تميز به اسلافنا عن أبناء عمومته هو قدرتهم على تقليد الأصوات، وهي قدرة لا توجد عند غير الانسان من أنواع الثدييات؛ فقد كان ذلك بداية تكون اللغة الأولى التي لم تكن أكثر من بعض الرموز الصوتية القليلة يتعارف عليها الأفراد بطريقة معقدة. ويبدو ان هذه المقدرة على تقليد الأصوات هي التي جعلت الانسان الاول يسير في طريق التطور حتى وصل الانسان الى ما وصل اليه دون غيره من أقرب الحيوانات اليه، وذلك لأن التفكير والتعلل انما هما عملية الكلام نفسها. فلا تفكير بدون اللغة كما تؤكد الدراسات اللغوية الحديثة. بل أكثر من ذلك، فإن هذه الميزة أو الخاصية وهي ميزة تقليد الأصوات التي جعلت الانسان قادراً على وضع الرموز اللغوية هي التي جعلت الانسان قادراً على التعلم وهي التي أدت تدريجياً الى نمو حجم الدماغ الانساني. فإذا كان العقل هو عملية التفكير وإذا كانت عملية التفكير هي عملية الكلام نفسها بأشكالها المختلفة، الكلام مع الآخرين أو الكلام مع الذات، فإنه من الطبيعي أن ينمو الدماغ نتيجة المرن والتدريب والاستعمال المستمر المتطور، ولا شك ان الانسان الأول قد احتاج الى آلاف السنين ليتمكن من تطوير وسيلة التفاهم والوصول الى الحد الذي أصبح معه قادراً على أن ينقل افكاره الى الآخرين عبر الرموز اللغوية الواضحة.

وإذا كانت اللغة هي أحد الانجازات الانسانية الكبرى فهي بمثابة محطة كبرى من المحطات الرئيسية في تاريخ الحضارة الانسانية، إلا أن الانجاز الأهم هو العقل الانساني نفسه وهو الذي يرتبط باللغة ارتباطاً جديلاً؛ فلقد تطور هذا العقل بتطور اللغة التي كانت دائماً عاملاً إغناء للعقل، كما أن العقل بدوره كان يساهم بتطور اللغة، ومن هنا قولنا إن العلاقة بين الاثنين هي علاقة جدلية دون أن يكون أحدهما أسبق من الآخر. كلاهما انجاز انساني يتوقف على الآخر. ومما لا شك فيه أن الانسان قد عرف اللغة منذ زمن بعيد، الا ان اللغات الأولى قد اندثرت لأن اللغة التي لا تسجل تضع وتختفي. وعندما استطاع الانسان تسجيل رموزه الكلامية لأول مرة قبل ستة آلاف سنة فقط، كان العقل قد تطور تطوراً كبيراً عبر آلاف السنين حتى أنه أصبح من الصعب تصور

ويبدو أن هذه الفتاة فقدت الاتصال بغيرها من بني الانسان في سن مبكرة إلا أنها نجت من الموت وعاشت ونمت أقرب الى الحيوان منها الى الانسان. فقد كانت تمتلك مرونة فائقة في التقاط الطيور والأرانب وكانت تسلخ صيدها بأظفارها أو تبتلع الطرائد نيئة دون طهي كما يفعل الذئب مثلاً، وكانت تتلذذ بامتصاص دماء الحمام الحية، ولم تكن تملك من اللغة الا صرخاً أقرب إلى العواء.

وأما (الواوي) فهو رجل يجمع بين صفات الانسان وصفات الحيوان، وأكثر التخمينات صحة ان امرأة ما في الصحراء فقدت طفلها الرضيعين فحننت عليهما غزاة وأرضعتهم.. فقد كان هذا الرجل ورفيق له أكثر طولاً ودقة واستطالة في شكل الرأس ونحافة الجسم يرتعان مع قطع كبير من غزلان البادية السورية في محافظة الرقة، عندما كان بعض الصيادين اللبنانيين يطاردون قطع غزلان بالبنادق والسيارات، وقد لاحظ هؤلاء وجود غزالين يقفزان قفزات عالية وسريعة، وكانا في بعض الحالات يجريان جرياً سريعاً على القوائم الخلفية فقط مع الاستعانة بالقوائم الأمامية.. وكم كانت دهشة الصيادين عظيمة عندما اكتشفوا ان الغزالين من بني البشر على الرغم من وجود الورب الكثيف والشبه بشعر الغزلان يغطي جلدتهما وأرجلتهما الطويلة الرفيعة، والشعر الطويل الذي يغطي رأسيهما الصغيرين الدقيقين. وعندما حاول الصيادون اطعامهما من طعام بني البشر لم يفلحوا في هذه المهمة، ولكن عندما جاؤوهما بالحشائش أكلتا منها بنهم شديد. وقد قضى الأول، الطويل، نجه نتيجة عدم قدرته على التكيف وبقي (الواوي) وحيداً، دون ان تفلح محاولات انستته على الإطلاق وقد فشلت عملية تعليمه اللغة فشلاً ذريعاً.

إلا أن هذه القصص لا تكفي وحدها، فهي تصور الانسان في مرحلة متقدمة جداً بالقياس الى الانسان الاول.. فإذا عدنا الى بعض النقوش Fossils المتناثرة والى بعض المكتشفات الحديثة وجدنا اسلافنا، لسبب أو لآخر، يتركون العيش فوق الاشجار كما تفعل القردة الآن ويختارون العيش على الارض.. ويبدو ان ذلك أتى بعد تطورات مهمة في تركيب الجسم الانساني منها، قوة الرجلين وقدرتهما على حمل الجسم وتطور اليدين بما يتيح رمي الاحجار واستخدام الهراوة. وقد يكون السبب في ترك الحياة فوق الاشجار هو ان الاشجار قد تركت اعدادنا نتيجة بعض التغيرات الجيولوجية المهمة التي حدثت في عصر الميوسين Miocene. على كل حال، فإن ما نعرفه الآن هو أن هؤلاء الاجداد كانت لهم أجسام انسانية الا

في مرعى محاط بأسلاك مكهربة وكانت كلما حاولت هذه الأبقار اجتياز المساحة المخصصة لها يصعقها تيار كهربائي خفيف، الى أن اعتادت هذه الأبقار على عدم تجاوز المساحة المخصصة لها. وقد ظلت الأبقار على عاداتها هذه حتى بعد رفع الاسلاك المكهربة، بل أكثر من ذلك، فإن الأبقار الصغيرة التي لم تكن قد ولدت عندما رفعت الاسلاك المكهربة تعلمت من ذويها عدم اجتياز المساحة المخصصة. وقد احتاجت الأبقار الى مدة طويلة من الزمن لتتخلى عن عاداتها المكتسبة هذه. ويؤكد سكران الانسان لا يختلف في هذا عن هذه الأبقار عندما يسجن نفسه في اطار أفكار البيئة التي يعيش فيها.

في مسيرة التطور الانساني الطويلة نجد أن الانسان يخلق ظروفاً أو شروطاً جديدة ثم يسجن نفسه في هذه الظروف أو البيئة الجديدة لمدة طويلة من الزمن قبل أن يخرج نفسه منها الى ظروف معدلة وفق منطق الجدول. ولم يدرك الانسان ان البيئة التي هي مجموع الظروف والشروط الثقافية والحضارية الزمانية والمكانية التي تتحكم به هي من صنع الانسان نفسه وانه يستطيع التحكم بها. ولعل روبرت اوين Robert Owen هو أول من تنبه الى حقيقة أن البيئة التي تحدد خصائص الانسان هي من صنع الانسان نفسه. وليس أدل على صحة هذه الحقيقة من أننا نستطيع تغيير خصائص الانسان إذا غيرنا في بيئته أو أننا نستطيع تغيير البيئة إذا غيرنا الانسان الذي يعيش فيها. إن نظرة سريعة إلى عالمنا اليوم تثبت صحة هذا القول. فنحن نعيش في عالم واحد ومع ذلك نجد تباعداً واسعاً بين أفراد الانسان في الأماكن والمجتمعات المختلفة من عالمنا هذا. فالقبائل الرحل في منغوليا أو أندونيسيا أو غيرهما هي نتاج البيئة التي تعيش فيها تماماً كما أن الأرستقراطي البريطاني هو نتاج بيئته. هذه حقيقة مهمة، إلا أن الأهم من هذه الحقيقة، حقيقة أخرى وهي أننا إذا بدلنا بيئة الانكليزي بيئة المنغولي منذ الولادة لوجدنا أن شخصية الأول تصبح هي شخصية الثاني، وبالعكس.

لم يدرك الانسان هذه الحقيقة المهمة ادراكاً واضحاً الا في العصور الحديثة على ضوء الدراسات النفسية السلوكية المستجدة، وكان من الطبيعي أن يكون لهذا أثره على فهمنا للحضارة. فإذا كان الانسان في تفاعل جدلي مع البيئة، كان الانسان أكثر تطوراً اذا تطورت البيئة وكانت البيئة أكثر تطوراً إذا تطور الانسان. ولعل التعليم بمعناه الواسع هو وسيلة الانسان الاولى لتطوير نفسه وبيئته. فإذا تركنا المثل المبسط

الانسان الأول دون هذا الانجاز الرئيسي الذي أصبح عنوان الانسانية.

لقد عاش الانسان الأول عيشة الحيوان المتوحش، ولم يكن يملك عقله أو تفكيره كما كان يملك يده وعينه ولسانه ودماعه. فالعقل والتفكير كاللغة انجازات حضارية، إذا لم نقل ان العقل والتفكير هما اللغة نفسها؛ انها ابتكارات انسانية جاءت حصيلة التعلم بمعناه الواسع جداً والذي يبدأ بتلك الخطوة الأولى وهي وضع رمز صوتي لشيء ما ثم نقل هذا الرمز الى أفراد آخرين. وعندما ندرك اليوم هذه الحقيقة يتغير مفهومنا للحضارة ولمجمل التطور الانساني. فإذا كنا نميل إلى الظن ان الحضارة هي المكتشفات العلمية والمخترعات والمبتكرات والكتب والمؤلفات والفنون والمدن الكبيرة والطرق ووسائل الاتصال والطائرات والصواريخ والأفكار الفلسفية وغير ذلك، وأن هذه كلها حصيلة العقل الذي يتميز به الانسان عن غيره من الكائنات الحية، وهذا كله صحيح، إلا أن الصورة لا تكتمل إلا إذا ذكرنا ان العقل والتفكير هما انجازات حضاريان أسوة بغيرهما من الإنجازات؛ فهذا وحده كفيلاً بأن يقدم تصوراً واسعاً وعميقاً للحضارة على ضوء علم العصر الذي نعيش فيه.

وإذا كان فلاسفة العصور الوسطى كابن سينا مثلاً، بل فلاسفة العصور الحديثة كديكارت مثلاً، يعتقدون ان العقل هو قوة أو ملكة من شأنها ان تعقل وتفكر، أو أنه ذلك الجزء الأسمى من النفس وأنه خالد ابدى، وأنه قادر على الادراك والاستنباط والاستنتاج بدون العودة الى الحواس أو الى العالم الخارجي، وأنه يستطيع حتى بدون أي ضرب من ضروب التعليم ان يصل الى النتائج نفسها التي يصل اليها عن طريق التعلم كما ظن ابن طفيل مثلاً، وأن عقل الانسان هو هو في كل زمان ومكان؛ فإن هذا النمط من التفكير لا يصمد أمام الحقائق والتجارب العلمية الحديثة ولم يعد له إلا قيمة تاريخية تعليمية تساعدنا على معرفة التطورات والمراحل التي مر بها التفكير والعقل الانسانيان. بل ان مواقف الفلاسفة منذ افلاطون وحتى توماس ريد، وجون ستيوارت مل وغيرهما تثبت لنا كيف يصبح الانسان أسير أفكار عصره فلا يستطيع أن يرى الأشياء الا من خلال منظار ضيق خاص وكيف كان هذا ينعكس دائماً على مفهومه للحضارة ورؤيته لها.

ب. ف. سكر Skinner أحد كبار السلوكيين في زماننا يرى أن الانسان أسير أفكار بيئته تماماً كما أن الحيوان أسير عاداته. فقد أجريت تجربة على بعض الأبقار حيث وضعت

أخرى. وهكذا.. ومن جهة ثانية، فإنه لا يوجد شعب من الشعوب بلا نصيبٍ ما من الحضارة. الا ان وصف هذا الشعب بأنه متحضر أم غير متحضر أو بتعبير أصح متقدم أم متخلف يتوقف على مدى قربه أو بعده من الشريحة العليا من شرائح الثقافة أو الحضارة. وكم نحن الآن بحاجة ماسة الى نقل نظرية ايتشتين في النسبية من ميدان الفيزياء والفلك الى ميدان الثقافة والحضارة حتى نتمكن من استيعاب هذا المفهوم النسبي المتطور في علاقته بهذا المتحول أو ذاك.

لم يملك الانسان الاول أي تصور مستقبلي؛ لأنه لم يكن يملك الاداة التي يستطيع أن يتصور بها ما يمكن أن يؤول أمره اليه. ولا شك ان مئات الآلاف من السنوات قد مضت دون أن تتقدم الانسانية سوى خطوة صغيرة واحدة هنا وهناك.. كما أن آلاف المئات من السنوات قد ضاعت وضاعت معها بعض المكتسبات بفعل بعض العوامل البيئية أو بعض الأحداث الطبيعية. ونحن نمتلك اليوم الأدلة الكافية على أن سلالات كاملة من أبناء جدود الانسان قد انقرضت دون أن تخلف وراءها أي شيء يذكر، وان سلالات كاملة من اجداد الانسان قد ولّت ولم تترك إلا القليل الذي يكاد لا يذكر. ولا شك ان اجداد الانسان الذين كانوا يعيشون وفق غرائزهم يشتركون معنا في كثير من الأشياء وانهم كانوا يمارسون الكثير مما نمارسه اليوم كركوب أو توسل جذع شجرة فوق الماء لعبور الماء من صفة الى اخرى او ما يشبه ذلك كما قد يفعله فرد دون ان يتعلمه.. الا أن هذا ما تفعله فرادى الحيوانات ايضاً. ولا يخرج هذا الفعل جذد الانسان عن دائرة الحيوان.. ولكن عندما بدأ الانسان ينقر جذع الشجرة لركوب الماء، أو عندما صنع من الحجر بداية فأس يصطاد بها عندئذٍ وعندئذٍ فقط بدأ الانسان يصنع إنجازاً حضارياً.

كان مشروع الفأس الأولي أو ما يشبه الفأس اكتشافاً مهماً بل هو في غاية الأهمية لأنه كان يعتبر بالقياس الى العصر قمة التطور الحضاري وآخر منجزات الحداثة. وبعد آلاف السنين عندما وضع الانسان رموزه الكتابية الاولى شكّل هذا الحدث الابداعي ذروة عمل العقل البشري في مواجهة الطبيعة، وآخر درجات الحداثة، تماماً كما كان اكتشاف الآلة البخارية بعد ذلك ببضعة آلاف من السنين قمة الحضارة وآخر درجات الحداثة. فما يعتبر حضارة وحداثة في عصر من العصور يعتبر تخلفاً بالقياس الى عصر لاحق وتقدماً بالقياس الى عصر سابق. فالتقدم والتخلف يتوقفان على المكتشفات والمبتكرات الانسانية اضافة الى توقفهما على النتائج المترتبة

الذي أخذناه من عالمنا اليوم المتعلق بابدال بيئة المنغولي ببيئة الانكليزي ونظرنا الى الانسان في علاقته ببيئته عبر تاريخه الطويل وعبر مئات الآلاف من السنين، وإذا تخيلنا فكرة أخذ انسان وُلد قبل عشرة آلاف سنة ووضع في عالمنا اليوم أو اذا تصورنا احتمال أخذ انسان ما من عالمنا اليوم والعودة به عشرة آلاف سنة الى الوراء فقط، لوجدنا صعوبة تكيف هذا الانسان في بيئته الجديدة. والأهم من هذا ان الانسان الذي ولد قبل عشرة آلاف سنة لا يستطيع أن يتكيف مع بيئته بسبب عدم تطور عقله بل وعدم نمو دماغه النمو الكافي الذي يؤهله للتكيف؛ فقد أثبتت الدراسات والاكتشافات العلمية الحديثة إن حجم دماغ الانسان الأول يقل كثيراً عن حجم دماغ انسان اليوم.

وإذا كانت أكثر تعريفات الحضارة تشير الى أنها انتقال من الحالة البربرية للانسان إلى حالة أكثر رقياً وتقدماً كما أنها انتقال من البداوة الى التحضر ومن القرية الى المدينة، إلا ان هذه التعريفات تقابل مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة بمرحلة سابقة ولا تتناول الحضارة ككل باعتبارها مجموع الانجازات والمكتسبات الانسانية منذ كان الانسان وحتى اليوم. ونحن نستطيع ان نفهم الحضارة بمعناها الأوسع والأعمق عندما نكف عن مقابلة مرحلة الحضرة بمرحلة البدو، أو مرحلة الآلة البخارية بمرحلة الآلة اليدوية، أو حتى عصر البخار بالعصر الحجري، وعندما ننظر الى الحضارة على أنها الانسانية في مقابل الحيوانية، أو بتعبير أوضح عندما تقابل إرث الانسان الحضاري بإرثه الحيواني. فالانسان المعاصر ما زال يحمل الكثير من تاريخه الحيواني الطويل، فهو يشترك مع الحيوان في كثير من الصفات، الطعام والشراب والنوم والتنفس والدورة الدموية والتناسل والغرائز وغيرها. والانسان يرث هذا كله سواء كان متحضراً أو لم يكن، إلا أنه لا يرث اللغة والمعتقدات والفنون والآداب وكل انجازات الانسان العقلية إلا بالمعنى الواسع لكلمة وراثية أي بالمعنى غير البيولوجي، فالانسان يولد حيواناً بلا حضارة وهو يكتسب الحضارة ويتعلمها ممن حوله.

والحضارة على هذا، قضية نسبية، فالحضارة التي هي خلاصة المكتسبات والانجازات الانسانية تختلف باختلاف المراحل التاريخية؛ فقد كان الاتفاق على بعض الرموز الصوتية قمة أو خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة من المراحل كما كان وضع رموز مكتوبة للكلمات التي يتفوه بها الانسان خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة تاريخية

وإذا كانت الصدفة وحدها هي التي هيأت الإنسان لأن يقيم الحضارة، إلا أن زوال هذه الحضارة لم يعد متروكاً للصدفة وحدها. صحيح أن الإنسان كان دائماً عبداً لأفكاره وسجيناً لماضيه، وهو الآن لا يختلف كثيراً في هذا المضمار عما كانه قبل مئات السنوات أو آلاف السنين إلا أن فهمنا الجديد للحضارة ومعناها وطبيعتها واكتناه امكان تعرضها للتصدع والاضمحلال وسرعة عطبها أو تلفها تجعلنا قادرين على تلافي تبديدها أو اضعافها، وذلك عندما نجعل من الحضارة عامل تحرير وانعتاق للإنسان لا عامل أسر وعبودية. كان تقدم البشرية في العصور المتأخرة وما زال على حساب مستقبل هذه البشرية نفسها؛ فكل مصادر قوة الإنسان وكل مصادر سيطرته على الطبيعة إنما هي على حساب مستقبل البشرية. وسواء كان الإنسان قادراً في السابق على تجنب السلبات في انجازاته ومبتكراته أم لا، فإن عليه الآن تدارك الأمر قبل فوات الأوان. وعلى سبيل المثال نقول إن الإنسان الذي يبني السدود هو نفسه الإنسان الذي يلوث البيئة حوله، والإنسان الذي يتحكم بالأمراض والجراثيم هو الذي يضعف مقاومة الإنسان العصري أمام أمراض جديدة، والإنسان الذي يزيد يوماً من سيطرته على الطبيعة عن طريق المكتشفات وتفكيك الذرة وغزو الفضاء وغيرها هو الذي يهيء الظروف الجديدة لخطر حرب كونية قد تبيد العالم بأسره.

في كتابه «أبعد من الحرية والكرامة» يؤكد ب. ف. سكينر Skinner أنه لا بد للإنسان من تحقيق تقدم مشابه لتقدمه في ميدان العلم والتكنولوجيا على صعيد الدراسات الإنسانية والنفسية والسلوكية لكي يستطيع تجنب الكارثة، لا بد لنا من تقدم في ميدان دراسات الإنسان وسلوكه وتفكيره وعقله ونفسه على مستوى التقدم في دراسة العالم الخارجي والأشياء حولنا. فلا يكفي أن نتقدم في ميدان العلم والتكنولوجيا، لأن هذا قد ينقلب ضدنا، ولن نجد الحل في مزيد من «التقدم» لأن الحل في مجال آخر هو الإنسان نفسه. فنحن قد نستطيع التحكم في الانفجار السكاني عن طريق تنظيم الأسرة، وقد نستطيع تجنب المجاعة في العالم عن طريق التقدم في ميدان العلوم الزراعية والغذائية، وقد نستطيع مقاومة خطر الحرب النووية عن طريق اكتشاف وسائل جديدة لحماية أنفسنا.. إلا أن هذا كله لا يكفي، لأنه لا بد من بناء الإنسان الذي يعرف أهمية وضرورة كل هذه الأمور. وبتعبير آخر لا بد لنا من فهم، أو تعاليم، أو ثقافة تجعلنا نضع التقدم العلمي والتكنولوجي في خدمة ومصلحة البشرية لا

على هذه المكتشفات والمبتكرات على فكر الإنسان وشعوره وسلوكه. وكلما زاد علم الإنسان ومعرفته وكلما كثرت مكتشفات الإنسان ومبتكراته كلما أوغل في الحضارة وابتعد عن طبيعته الحيوانية الأولى.

ومن الواضح أنه ليس للحضارة سبب واحد أو علة واحدة، فهي نتيجة مجموعة من الظروف الكونية والبيئية المتداخلة والبالغة التعقيد هيأت الإنسان الأول لأن يمتلك البنية اللازمة لنزوله من الأشجار إلى الأرض، وهيأت شكل الجسم اللازم لأن يمشي على قدمين لتصبح يده متحررتين وهيأت شكل اليد بحيث يستطيع الإبهام أن يلمس كل أصبع من الأصابع الأخرى مما يمكن الإنسان من الإمساك بالأشياء وتلمسها وإدراك حجمها ووزنها وشكلها ودرجة خشونتها وغير ذلك، إضافة إلى الحواس الأخرى، كما أمدت هذه الظروف الإنسان بعينين يرى خلالهما على مدى نصف دائرة واذنين تحركهما رقبته في كافة الاتجاهات.. والأهم من هذا أن هذه الظروف أمدت الإنسان بالقدرة على تقليد الأصوات الأمر الذي جعله يقلد غيره تمهيداً لوضع الرموز الصوتية ثم اللغة المحكية وبعدها اللغة المكتوبة.. الخ. وهكذا أصبح في مقدرة الإنسان أن يبدأ الحضارة وأن يشيد تفكيره وعقله وينمي دماغه وأن يضيف تدريجياً إراثاً حضارياً إلى نفسه إلى جانب إراثه الحيواني.

إلا أن الحضارة، التي هي مجموع المنجزات والمكتسبات الإنسانية هي امر سريع العطب؛ فكما تتضافر العوامل لتراكم الانجازات والمكتسبات الحضارية قد تتضافر العوامل لتبديد هذه الانجازات والمكتسبات. ونحن نعرف من تاريخ الإنسان القريب والبعيد كيف اندثرت بعض الشعوب واندثرت معها أكثر - إذا لم نقل كل - إنجازاتها ومكتسباتها. كما نعرف كيف كانت بعض الشعوب في مركز الحضارة فأصبحت على أطرافها وكيف تأخرت بعض الشعوب بعد أن كانت متقدمة.. ولنا في تاريخ المصريين القدامى وتاريخ المكسيكيين وتاريخ العرب في العصور الوسطى ابلغ عبرة وذكرى. بل يمكن القول أن مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أكثر تقدماً منها في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد استطاع محمد علي باشا أن ينتقل بمصر من دولة متخلفة وأن يضعها في مصاف الدول الكبرى والحديثة في عصره. واليوم بعد أن صغر عالمنا وأصبح أشبه ما يكون بالقرية الواحدة بفعل تطور وتقدم وسائل الاتصال أصبح بالإمكان في الوقت نفسه تدمير هذا العالم دفعة واحدة نتيجة تطور الأسلحة وتراكمها.

والحياة في المجتمعات العامرة. ومع أن الحضارة في مظاهرها المتطورة والمتقدمة لم تظهر إلا في المجتمعات العمرانية والمدنية، إلا أن ظاهرة الحضارة أوسع من أن تقتصر على هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ الإنسان الحضاري كما أوضحنا.

ووفقاً لتعريفنا للحضارة، فإن التفرقة بين المادي والعقلي تزول لمصلحة هذا المفهوم الأوسع للحضارة، وتتحدد الحضارة عندئذٍ على أنها حركة المجتمع ككل، وهي تشمل « الآراء والأعراف التي تنتج عن تفاعل الحرف والصناعة مع المعتقدات والآثار الجميلة والعلوم ». فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية، تستوي في ذلك الصنائع والأفكار، إلا أن هذه الظواهر تنصف بصفة الصيرورة أو الديناميكية والحركة من جهة وتنصف بصفة الوحدة والتماسك والشمول من جهة أخرى.

إلا أن أهم ما يميز هذه الحركة الواحدة أنها عملية بحث عن التعابير والمعاني، والجانب العمراني والصناعي في الحضارة نفسه يدخل ضمن نطاق البحث عن التعابير، فبناء الأهرامات مثلاً وبناء مدينة بابل وبناء أسطول بحري أو إنشاء مصنع ذري، كلها تدخل ضمن نطاق التعبير لأنها تستجيب لبعض حاجات المجتمع وتجب على بعض تساؤلاته المتعلقة بمصيره ومستقبله.

وإذا كان المفكرون الألمان قد ميزوا بين الحضارة والثقافة فجعلوا الحضارة تقتصر على الانجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن أن تقاس قياساً كمياً والتي تنتقل من جيل إلى جيل فتتراكم مع الأيام، في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالدانيات والفلسفة والفنون، فإن هذه التفرقة قد بهتت الآن أمام مفهوم الحضارة الذي أشرنا إليه أعلاه.

أما الانثروبولوجيون، الأميركيون بشكل خاص، فإنهم يرون أن الثقافة أوسع من الحضارة، لأن الثقافة هي نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما، أنها تشتمل على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الإنسان عن نفسه والتي يشاركه فيها الآخرون. فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الآداب القومية والشعبية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل... الخ. فهذه كلها تعابير ورموز وآيات يعبر بها الإنسان عن نفسه، فهي ثقافته حتى لو كانت تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية فقط.

أما الحضارة في نظر هؤلاء فهي، إما ثقافة العالم بأسره أو

أن يكون هذا « التقدم » على حساب البشرية.

نخلص مما تقدم إلى القول بأن الحضارة هي خلاصة لتجارب الإنسانية وهي المحصلة العليا للمكتسبات والانجازات الإنسانية في كافة الميادين.

ولكن مما لا شك فيه أن مصطلح « الحضارة » ما زال يستخدم بكثير من عدم الدقة: فهو تارة يستخدم بمعنى الثقافة بمعناها الانثروبولوجي وبالمفهوم الأميركي للثقافة والقاتل أن كل المجتمعات الإنسانية مهما صغرت ومهما بلغت درجتها من الرقي والتقدم تملك ثقافة خاصة، يستوي في ذلك شعب الاسكيمو الذي بعد أقل من 25 ألف نسمة فقط، وشعب الولايات المتحدة الأميركية الذي يقود العالم الغربي اليوم. وتارة أخرى يستخدم تعبير الحضارة ليعني الانتماء الديني كأن يقال الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية.

صحيح أن هناك عشرات التعاريف لمصطلح الحضارة، إلا أن معظم هذه التعاريف يندرج تحت إحدى المقولتين التاليتين:

الأولى: تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة إنسانية واحدة؛ فكثرة العناصر وتنوعها ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. أما عملية اندماجها المتنوع وانصهارها في القالب الواحد فتلك هي الحضارة.

الثانية: تقول بوجود عدة حضارات إنسانية؛ فلقد عدد توينبي Toynbee ما يقرب من العشرين حضارة إنسانية. والحضارة في هذه الحالة هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من الزمن. والواقع أن هذا الموقف يعتبر المراحل الحضارية الرئيسية أو المحطات الحضارية الكبرى حضارات متميزة. والواقع أنه من الشائع التحدث عن الحقب الرئيسية في تاريخ الإنسان الحضاري على أنها حضارات، ولا سيما الحقبة الحديثة حيث خرج الإنسان من حالة « البربرية » إلى حالة « التحضر » حتى أن أكثر التعاريف تشير إلى أن الحضارة هي الخروج من مرحلة العصور الوسطى البربرية والدخول في العصور الحديثة.

وكلمة حضارة Civilization التي ظهرت في المعاجم والقواميس ودوائر المعارف في القرن الثامن عشر تستخدم بمعنى أوسع من كلمة عمران Civility التي كانت شائعة قبل ذلك والتي تعود إلى ابن خلدون، كما تختلف عن كلمة تمدن Urbanity التي فضلها جرجي زيدان. والفرق أن كلمتي عمران وتمدن تخصصان الحضارة بقيام المدن وتربطانها بهذه العملية أو الظاهرة الإنسانية وهي نشوء المدن

- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، 1973.
- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ثلاثة أجزاء، ترجمة أحمد فخري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- مادة حضارة، دائرة المعارف، يونفرسالي، Universals
- مادة ثقافة، معجم الفلسفة وعلم النفس، Dictionary of Philosophy and Psychology, V. 1 Peter Smith, Mass, U.S.A., 1960.
- J. H. Robinson, Civilization and Culture, in Encyclopedia Britanica, V. 5, 1973.
- B. F. Skinner Beyond Freedom and Dignity Bantam Books, Toronto, New York, London, 1971.

مع زيادة

حضور

Présence Presence Anwesenheit

اصطلاح يشير به الصوفية إلى حالة شعورية يستشعر فيها السالك أنه بقلبه حاضر بين يدي الله تعالى، وتفرق عندهم بالغيبة، وهما حالان يتقسمان نفس السالك إلى طريق الله كسائر الأحوال. وقد ظهر استخدام لفظي الحضور والغيبة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويشير الصوفية إلى سبب الغيبة وهو أن السالك قد يتذكر ثواباً أو يتفكر في عقاب، فيغيب عن إحساسه بنفسه ولا يعود يدري بما حوله، ولذا فإن الغيبة هي « غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الحس لاشتغال السالك بما ورد عليه»، ويقابل هذه الغيبة الحضور لأن السالك إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، وهو حضور مجازي.

وقد يطلق الحضور بمعنى مغاير لهذا هو رجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق، وهذا يعني أنه رجع عن غيبته، ويسمى هذا الحضور اصطلاحاً عند الصوفية «حضوراً بخلق»، على حين يسمى الحضور مع الله الذي يتضمن غيبة عن الخلق «حضوراً بحق».

ويستخدم متفلسفة الصوفية كابن عربي لفظ الحضور على أنه حضور بالحق فيعرفه ابن عربي مثلاً في اصطلاحاته الواردة في «الفتوحات المكية» بأنه «حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق»، إلا أن هذا الحضور من أحوال البدايات لأن العارف الواصل يسقط الإنشائية بين الحق والخلق

ثقافة مجتمع كبير نسبياً على الأقل بشرط أن تستمر هذه الثقافة لفترة طويلة من الزمن وأن تتضمن قيام المدن وقيام التنظيمات السياسية والادارية الواسعة وأن تشمل على التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، وبعبارة أخرى أن لا تكون مجرد ثقافة شعب بدائي فقط. ويقابل المجتمع المتحضر هذا، المجتمعات البدائية التي تمتلك ثقافتها الخاصة دون أن تمتلك حضارات خاصة. فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى نوع محدد من الثقافة. فنحن نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الهنود الحمر في أميركا كما نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الأسكيمو ولكننا لا نستطيع أن ننسب حضارة لهؤلاء، وإن كانت ثقافة الشعوب مهما كانت بدائية تساهم في التطور الحضاري العام. من هنا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات. أما الحضارة فهي خاصة ببعض المجتمعات إذا لم تكن حصيلة كل الثقافات. والنتيجة أن الحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة فليست كل الثقافات حضارات في حين أن كل الحضارات ثقافات أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.

ولا ينفي هذا المفهوم للحضارة الصفة أو الدور القومي في الحضارة، فبالإضافة لصفتي الكلية والوحدة اللتين تنصف بهما الحضارة فإنها تنصف بالشمولية أي العالمية من جهة وبالخصوصية أي التخصص القومي أو الذاتية من جهة أخرى. إن الحضارة أشبه ما تكون بعملية تثقيف متواصلة، تتولى أمرها قومية من قوميات بعد أخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الحضارة العالمية في ثقافة قومية خاصة. وعندما تؤدي الثقافة دورها تعود لتصبح خاصة بالمجموعة الانسانية التي أنتجتها.. إن خصوصية الحضارة لا تتعارض مع شموليتها. إن الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات أن تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوان. من هنا يمكن أن نتحدث عن الحضارة الأغريقية والحضارة العربية والحضارة الغربية الحديثة دون أن ننفي أياً من صفتي الشمولية والخصوصية.

مصادر ومراجع

- تويني، أرنولد، تاريخ البشرية، جزءان، تر. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
- زيادة، معن، مدخل لدراسة لبنان والمسألة الحضارية في لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت، 1977.

حَقّ

Vrai
Right
Recht

الحق مفهوم متعدد المعنى، يختلف في الفلسفة عنه في علم الأخلاق وفي الفلسفة الدينية عنه في المستوى الحقوقي - السياسي. ويشير الحق في معناه العام إلى جملة من المعايير التي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر وإلى تأمين المصالح الإنسانية. ولهذا فإن الحق يختلف عن الأخلاق، فالأخلاق مسألة فردية، تبدأ من الفرد وتعود إليه، ولا تأخذ صفة الإلزام الاجتماعي؛ في حين يرتبط الحق بالمجموعات البشرية، ويتطور بتطورها، ويظل دائماً أمراً اجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين. فالحق، إذن، ليس مقولة إنسانية مجردة، إنما هو تعبير تاريخي، وضرورة تاريخية، لتنظيم علاقات المجتمع. وما دام الحق يرتبط بالتاريخ، فمن الضروري، التمييز بين الحق الموضوعي والحق الطبيعي، فالأول حق تُمليه السلطة السياسية التي تعبر عن إرادة المجتمع، بينما يرتبط الثاني بالطبيعة الإنسانية المجردة، أي أنه ينضوي في حقل الأخلاق الذي يعبر عن إرادات فردية. وترتبط فكرة الحق بفكرة القانون من حيث هو قاعدة لتقويم السلوك، مع ذلك فإن الحق هو قاعدة القانون، وهو أكثر منه ثباتاً، فقد يتغير القانون ولا يتغير الحق الذي هو قاعدة له.

لما كان الحق ليس مجرداً، بل يتطور بتطور العلاقات الاجتماعية في شكلها السياسي، فإن الحق مهما كان شكله، يظل مرتبطاً أولاً بالمجتمع السياسي الذي يفرض شكلاً معيناً من الحق على المجتمع المدني بكل مستوياته الاقتصادية والسياسية والأيولوجية، وبهذا المعنى فإن الحق يتجلى في كل أشكال الممارسات الاجتماعية، وهو يتطور ويتميز، بتطور وتميز هذه الممارسات، وبسبب ذلك فإن دلالة الحق تختلف باختلاف أشكال المجتمعات الإنسانية، أي أن الحق لا يسبق العلاقات الاجتماعية بل هو أثر لها، أو مسوغ ومبرر لها، الأمر الذي يعني أن التاريخ الذاتي للحق لا وجود له، فتاريخه هو تاريخ العلاقات الاجتماعية التي يبررها، أو هو تاريخ القوى الاجتماعية ذات السلطة، والتي استطاعت أن تعطي إرادتها شكل الحق والقانون. وعلى الرغم من خضوع الحق لإرادة القوى الاجتماعية ذات السلطة، فإنه ينزع دائماً

عند تحققه بمقام الوحدة.

وهناك مصطلحات قريبة في معناها من مصطلح الحضور كالبقاء والفرق والإنبات والصبحو، وهي تظهرنا على أن السالك لا يستمر في الأحوال المقابلة التي يغيب فيها عن ذاته كالفناء والجمح والمحو والسكر.

أبو الوفا التفناراني

إضافة

- للحضور دلالات فلسفية تتعدى دائرة الدلالية التصوفية. يميز في الفلسفة بين مستويات - أنماط للحضور:
- 1 - الحضور المادي، الواقعي، ويرتبط بتواجد شيء ما وتميُّره في مكان معين.
- 2 - الحضور المتعالي، التجريدي، وهو إدراك صوري مباشر للشيء. أو الحضور الصوري للشيء داخل الفكر.
- 3 - الحضور الشعوري، وهو توسط بين المادي والمتعالي مرتبط بالمخيلة والذاكرة. فالشعور بحضور شيء ما داخل الشعور لا يعني تواجده الواقعي آنياً بالضرورة.
- وكل حضور مادي - متعالٍ - شعوري هو حضور نسبي.
- 4 - الحضور الكلي، هو حضور مطلق بمشابهة صفة أنطولوجية للوجود في الفلسفات الوجودية وصفة متفردة خاصة بالألوهة في الفكر الديني.
- 5 - الحضورية Présentationisme تيار فلسفي يفترض قدرة ذهنية على الإدراك الموضوعي لبعض صفات المادة كما هي واقعياً.
- 6 - ويقوم مفهوم الحضور بدور توسطي في نظرية المعرفة التجريبية أو التيار التجريبي خاصة عند جون لوك. فالحضور Immediacy هو الإدراك البسيط للشيء دون توسط مثل إدراكنا المعاني الأولية للموجودات (الامتداد...). بينما يفترض موقف معارض للحضور داخل تيار الفلسفة التجريبية وضع هيوم أسسه عندما افترض جهاز التمثيلات وقوانينه كتوسط بين الإدراك والشيء.
- 7 - يلاحظ أن مفهوم الحضور هو أحد المفاتيح المفهومية الأساسية للفلسفة الوجودية المعاصرة.

محمد الزايد

التحدي المثلث الذي أطلقه جورجياس حاولت الفلسفة أن تقيم ستامها المتراص البيان. لكن الشكّاكين ما فتشوا يغيرون كالدو، على حد تعبير كانط، على هذا الصرح فيحولونه إلى أنقاض جديدة. ومع ذلك يستمر البناءون بالتلويح براءة الحقيقة، وإن كان طموحهم قد تضاعف وبنائهم قد زَمَ إلى مجرد محاولات بناء.

وهكذا تكاد تكون قصة الفلسفة مع الحقيقة هي كل قصة الفلسفة.

فمن أفلاطون إلى أرسطو، ورغم قصر المسافة، يتحوّل القول الفلسفي من مجرد محاولة للقول، من مجرد بحث عن طريق تؤدي إلى مشاهدة الحقيقة يتحول إلى قول للحقيقة. ومن محبة الحكمة إلى الحكمة بعينها. مع أرسطو تصير الفلسفة «علم الوجود بما هو موجود»، أو بصيغة مرادفة «إنما عن حق سميت الفلسفة علم الحقيقة».

فالحقيقة أو الحق هي الوجود من حيث هو وجود حق. والفلسفة علم أي قول حق، يقول حقيقة ما هو موجود لا ظاهره ومتغيره وفاسده، ويكون القول نفسه حقيقة، أي مطابقة لحقيقة الموجود لا كما يبدو بل كما يجب أن يكون، أي كما هو كائن حقاً.

وهكذا يكون للحقيقة معنيان:

أ - معنى يدل على الموجود والشيء، والموضوع والكائن باطلاق ويدل على الثابت فيه، والأساسي، والضروري، في مقابل المتغير فيه وغير الحقيقي والباطل والمتوهم والظاهر والسراب. ويتمثل في قولنا: حقيقة الوجود ماهيته وحقيقة إنية الموجود مادته وصورته. وطريق المعرفة به معرفة علله (أرسطو)، وحقيقة الجسم جوهره أي امتداده لا أعراضه المتغيرة (ديكارت) وحقيقة ماهية الإنسان مجموع علاقته الاجتماعية (ماركس).

ب - ومعنى يدل على توافق القول مع حقيقة الوجود، أو بصفة أكثر حدائنة تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة، في مقابل الخطأ والغلط والإبهام. وتمثل حقائق العالم في العلوم الجزئية من رياضية وفيزيائية وتمثل الحقيقة بإطلاق في علم العلوم أو في العلم بامتياز: الفلسفة، حيث تحصل المطابقة بشكل كامل وكلّي لا بشكل جزئي ومبتسر. وتعبّر هذه الحقيقة عن نفسها بصياغة لمبادئ الوجود وعلله الثابتة ومبادئ الفكر وصيغه (أرسطو) أو بصياغة قوانين ثابتة ترصد التغير وتكشف ثوابته أو ثابت القوانين المتغيرة (الفلاسفة العلمويون) أو بتماثل مسيرة اللوغوس مع مسار

إلى أخذ شكل كوني أو (طبيعي) فيحاول أن يبدو كما لو كان تعبيراً عن (الإرادة الجماعية) أو عن (روح الأمة)، أو تجلياً لـ (الإرادة الإلهية). إن نزوع الحق لإخفاء نزعته (الذاتية)، تنقله من شكله الشخص إلى شكله المجرد، ومن شكله التاريخي إلى شكله اللاتاريخي، ولهذا تأتي معايير، كما لو كانت معايير محايدة، كونية، صالحة لكل العصور، وهي بذلك لا تعبر عن حاجة الواقع الفعلي، بل عن حاجة القوة ذات السلطة، بل إن هذه المعايير تحتجب وراء مقولات عامة مثل: النظام والعدالة والحرية والمصلحة، كي تغيب الدلالة الحقيقية لهذه المقولات في الحياة الاجتماعية والمعاشة، ولذلك فإن دور الحق كان ولا يزال تأمين مصالح القوى الاجتماعية التي وضعت الحق، وتأمين الشروط الضرورية التي تسمح بتأمين هذه المصالح.

لقد حلم الفلاسفة بالحق الذي يمثل الإنسان، وبتماهي إنسان القانون بإنسان الحياة العادية، وبإلغاء ثنائية الحق كي يصبح الحق في شكله النظري مساوياً له في شكله العملي. ونجد آثار هذا (الحلم) في كتابات هوبس، وفي «العقد الاجتماعي» لروسو، وفي كل السطور التي كتبها كارل ماركس في شبابه «الأخلاقي» وفي كهولته المحتملة بالمفاهيم العلمية.

مصادر ومراجع

- Edelman, B., Le droit Saisi par la photographie, Maspero, 1973.
- Encyclopaedia Universalis.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Szabó, A. Gy., Man and Law, Akademiai Kiadó, Budapest, 1965.

فصل دراج

حَقِيقَة

Vérité
Truth
Wahrheit

- 1 -

لا يوجد شيء، وإن وجد شيء فأني لا أعرفه. وإن عرفته فمن المحال أن أوصله إلى الآخرين. على أنقاض هذا

إلى التنظير الفلسفي، فظل بدون عقب على الرغم من أهميته الحاسمة.

- 3 -

ذلك أنه يمكن، حول مسألة الحقيقة، شطر الفلسفة إلى شطرين (كما يمكن شطر أي شيء إلى أي شطرين نشاء): شطر الحقيقة - المطابقة وشرط الحقيقة - الاتساق. ويقف بين الشطرين الحقيقة بالمعنى النقدي والحقيقة بالمعنى النسبي العام.

- وتعني الحقيقة - المطابقة أن الحقيقة بالمعنى (ب) ليست سوى مطابقة القول لحقيقة بالمعنى (أ) العالم أو الموضوع الخارجي عن القول نفسه. وأطلق على هذا المذهب الفلسفي المذهب الدوغمائي، وخلصته أن نظام الأفكار مطابق لنظام العالم كما هو على حقيقته (أ). ويكون المذهب دوغمائياً مطلقاً عند العقلايين على اختلاف نزعاتهم، وسواء كانت المطابقة آنية ومباشرة كما في المنهج الميتافيزيقي، أم مطابقة في المصاف الأخير ومطابقة كل السنام لقانون صيرورة العالم كما في المنهج الديالكتيكي وبصورة خاصة عند هيغل (وفهم الحقيقة عند هيغل يحتاج إلى عناية خاصة. حيث التطابق انزياحي بمعنى أن حقيقة كل حلقة من حلقات التطور، وبالتالي من حلقات القول لا تتضمن حقيقتها فيها بل في الحلقة الأعلى التي تليها وهكذا حتى نصل إلى أعلى حلقة، وهي حلقة الحلقات، وخلاصة الكل وحضور الحقيقة متشخصة). وينحو المذهب الدوغمائي المطلق نحو وحدة الوجود بالضرورة، ويعتبر الكثرة مجرد تنويع على الواحد أو غنى ضروري وجد لينسخ ويستوعب من ثم.

ويكون المذهب دوغمائياً محدوداً بمحدودية العقل البشري ومحدودية الوضوح والتميز كما عند ديكرت، أو دوغمائياً جزئياً كما عند التجريبيين فيترك مجالاً للاحتمال والتغير، بل ويقر بالكثرة أساساً وجودياً وبالحقيقة الحاصلة من مطابقة الواقعة المفردة فيعتبر حقيقة القول ناتجة أساساً عن مطابقة قضايا أساسية (أو وحدات) لوقائع مستقلة، في حين تنتج حقيقة القضايا الأخرى عن اتساقها مع هذه القضايا الأساسية كما عند برتراند راسل.

- وتعني الحقيقة - الاتساق إن الحقيقة سياقية، أي تخضع للقول نفسه، وليست حقيقة معنوية أي لا تتعلق بموضوع خارجي اللهم إلا عبر القول نفسه. فالحقيقة هي حقيقة سستام معين من القضايا. وتكون القضية حقيقة إذا

الكائن وتماهي الأفهوم والموضوع في حضرة الفكرة الواحدة والمطلقة، فيكون سستام اللوغوس الحقيقة من حيث هو وعي ذاتي للفكرة بذاتها الكائن كما هو في حقيقة صيرورته ذاته (هيغل).

- 2 -

والطريف أن تلازم هذين المعنيين، المميز للتفكير الفلسفي الدوغمائي، قائم في اللغة العربية نفسها. ويرد المعنيان تارة بصيغة الحقيقة وتارة بصيغة الحق عند فلاسفة العرب المشائين وبخاصة في شرح ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو. كما يردان متلازمين في التفكير الديني والكلامي: حيث الله هو الحق وحيث عبر عن نفسه بقول حق هو الآخر.

والحقيقة في اللسان العربي تقال على معان مختلفة تعود في النهاية إلى هذين المعنيين السابقين. فهي «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه» وما يتصل بذلك من قولهم: «بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه». وهي أيضاً «خالص الأمر ومحضه وكنهه». وهي أخيراً الحرمة أو الغناء أو ما يلزم حفظه ومنعه.

فالحقيقة بالتالي هي، كما شرح السكاكي بمنطق علم البلاغة العربية، على وزن فاعل والتاء للتأنيث «لتقدير الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة على الموصوف». فهي إما فاعل بمعنى مفعول من حق الشيء أحقه إذا أثبت، فيكون معناها أَلْمُنَّبِت. وإما فاعل بمعنى فاعل من حق الشيء يَحَقُّ إذا ثبت، فيكون معناها الواجب وهو الثابت.

ويتلازم المعنيان عند البلاغيين العرب في ما أسموه الحقيقة اللغوية، حيث تعني ذات الكلم في أصل وضعها أو استعمالها على أصل الوضع اللغوي (باعتبار أن الواضع أي مانح الأشياء أسماءها هو مانحها حقيقتها - أ - في الوقت نفسه. والاستعمال على أصل الوضع هو مطابقة القول لحقيقة الموضوع أو المسمى فيكون حقيقة - ب - أو استعمالها حسب ما وضع الشارع وتسمى حقيقة شرعية. أو استعمالها على ما تعارف عليه الخاصة أو العامة وتكون حقيقة عرفية.

وتكلم البلاغيون على حقيقة أخرى، بمعنى الصدق وفي مقابل الكذب، وسموها الحقيقة العقلية في مقابل الحقيقة اللغوية، وقالوا أنها مطابقة القول لاعتقاد القائل، بصرف النظر عن مطابقتها لحقيقة الواقع (بالمعنى أ).

وهذا التمييز بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الإصطلاحية والحقيقة الاعتقادية أمر فريد في التوسع بمعنى الحقيقة. إلا أنه ظهر في سياق مختلف تماماً ولم يعرف طريقه

تاريخ المعرفة البشرية. وإن فكرة الحقيقة - المطابقة ما تزال حبيسة فهم مدرسي للفلسفة، ما تزال تعتبر ان الفلسفة خبر عن العالم، أو علم بموضوع معين. فالفلسفة إن أخبرت فإنما تخبر عن علوم الفيلسوف ومعارفه، وإن كانت علماً فهي علم بلا موضوع، أو بموضوع بعامة، بفكرة موضوع، بأفهامات. وهي علم شخصي وليس عاماً فلا يعلم وإن كان يؤرخ، بتعبير آخر: لا تقول الفلسفة حقائق العالم، بل حقائق الفيلسوف، حقائق سستامه. إنها ليست خبراً بل إنشاء.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.
- ابن منظور، لسان العرب.
- أينشتاين وأنغلو، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، فلسفة اللا.
- ديوي، المنطق، الترجمة العربية.
- راسل، المعنى والحقيقة.
- سبينوزا، الأطيق.
- السكاكي، أبو يعقوب، مفاتيح العلوم.
- فينغشتاين، رسالة منطقية - فلسفية.

موسى وهبه

حُكْمٌ (فِي السِّيَاسَةِ)

Jugement (Politique)

Judgement (Politic)

Urteil

المفهوم السياسي للحكم

جاء في الموسوعة الكبيرة (La Grande Encyclopédie) أن *Politique* تعني اصطلاحاً «فن حكم الدولة... لذلك يمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدول أو دراسة المبادئ التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدد علاقاتها بالمواطنين وبالدول الأخرى». (Marcel Prelot, «La science politique», Paris, Que sais-je, presses universitaires de France, No.909, 1963, P.8. «علم السياسة»، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 21).

وينوه موريس دوڤرجيه Maurice, Duverger بصورة

كانت متسقة ومنسجمة مع سائر القضايا ومع السستام ككل. فيكون لكل سستام حقائقه ويكون ما هو حقيقة في سستام معين خطأ في سستام آخر، كما يشهد بذلك تاريخ العلوم، وتاريخ الرياضيات بصورة خاصة. أضاف ان الحقيقة (والمقصود دائماً المعنى ب) لا تكون إلا في قضية قولية وعالم القول عالم مقفل على نفسه ولا سبيل إلى الخروج منه إلى حالة غير قولية. وهذا المذهب إذ يستعيد مقالة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء»، فيبدلها بـ «القول مقياس كل حق»، قد تطور فصار مدرسة على يد بعض الوضعيين وبخاصة همپل Hempel ونوراث Neurath، في صراعهما مع زملائهما الوضعيين الآخرين من أنصار «الاثبات المضمون» (ديوي ومدرسته) وأنصار المطابقة الأساسية (راسل وجماعته).

- أما المدرسة النقدية فقد سلّمت مع كانط بتعريف إسمي للحقيقة هو: «توافق المعرفة مع موضوعها» فوقفت موقفاً وسطاً بين المذهبين السابقين حيث أن الموضوع عندها ليس الحقيقة بالمعنى (أ)، أي ليس العالم أو الشيء في ذاته بل هو انطباق المادة المتلقاة من الخارج مع صورتها الذاتية. كما ميزت النقدية بين الحقيقة بالمعنى السالب، ومنطقها هو المنطق الترانسندنتالي أي أنه يدرس المعرفة من حيث صورتها القبلية. والحقيقة بالمعنى الإيجابي وهي المعرفة العلمية من حيث تطابق الظاهرات مع القوانين القبلية. لكن النقدية ظلت أسيرة تمامية الحقيقة وثباتها.

- وكان من نصيب النسبوية العامة، على يد مؤسها أينشتاين، أن تقضي على اطلاقية الحقيقة في المجال العلمي نفسه بقضائها على كل مطلق بما فيه حقيقة الأشياء بالمعنى (أ)، فوجود الأشياء وصفاتها المادية من حركة وكتلة وطاقة كلها أمور نسبية مرهونة بسستامها المرجعي. فما هو حقيقي (أ) في سستام مرجعي معين، يصبح لا معنى له في سستام مرجعي آخر. بمعنى آخر، إن النسبوية العامة مع احتفاظها بفكرة المطابقة للحقيقة بالمعنى (ب) أو بالأحرى مع إهمالها لمعالجة هذه المسألة حيث هي نظرية علمية وليست فلسفية، تعود لتلتقي مع فكرة الحقيقة - الاتساق، أي أن الحقيقة وليدة السستام وليدة المطابقة مع موضوع خارج عنها.

وأخلص إلى أن الحقيقة بالمعنى (أ) تحيل إلى تاريخ الفلسفة المنصرم أكثر مما تحيل إلى واقع التفلسف الراهن. وإن تلازم الحقيقة (أ) والحقيقة (ب) هو تلازم يتجاهل

ومع أن هذه القسمة تقوم على أساس العدد، إلا أن الفروق الرئيسية بين حكومة وأخرى عند أرسطو، تنصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها. فالأوليغاركية Oligarchy عبارة عن حكم القلة الغنية. فكانت الثروة هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام على أساسه، بينما الأرستقراطية Aristocracy عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر أبناء الدولة بشأئها الخلقة. أما في الديمقراطية Democracy فلا ينظر إلا إلى العدد - فتكون الديمقراطية إذاً عبارة عن حكم جمهور الشعب، دون تمييز، بينما ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) Epoliteia. وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنة، (حسن صعب، «علم السياسة»، ص 20). إلى كلا الثروة والعدد، فيكون هذا النظام إذاً خليطاً من الأوليغاركية والديمقراطية. وهذان الشكلان هما الأصل الذي تنفرع عنه سائر الأشكال الأخرى: فالأرستقراطية هي ضرب من الأوليغاركية، بمعناها الأصلي، أي حكم الأقلية والديمقراطية ضرب من النظام الدستوري، لا تختلف عنه إلا في مدى العدالة التي تقرها. ومع أن أرسطو يحيل بناء على المذهب الذي اعتمده في تقسيم الحكومات إلى صالحة وفسادة، إلى اعتبار هذين الشكلين (أي الأوليغاركية والديمقراطية) من الأشكال الفاسدة، إلا أنه يعتبرها من الأشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان. وما امتياز النظام الدستوري والأرستقراطي عنها إلا امتياز نظري.

فإذا استقر الأمر للقلة الفضلى في الدولة، كان لدينا نظام من أمثل نظم الحكم، لا يفوقه إلا نظام الدولة المثلى، وهو نظام مختلط يقوم على رأسه أفضل أبناء الدولة ويؤازره في الحكم خيرتهم ويتمتع الجمهور فيه (أي عامة الأحرار، دون العبيد) بحقوقهم الدستورية - وذلك منتهى العدالة السياسية. وشر أشكال الحكم عند أرسطو هو الاستبدادي، Tyranny لأنه نقض للدستور ولأن الطاغية المستبد لا يخضع لأي سلطة عدا سلطته، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة. وهو نقض للعدالة لأنه يحكم جميع طبقات الشعب (الفاضل منها وغير الفاضل، الغني والفقير) دون تمييز، لا من أجل خيرها العام، بل من أجل مصلحته الخاصة وحسب. أما نقيضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم Monarchy عن طريق الوراثة أو الانتخاب (أي الملكية بشكلها الوراثي والانتخابي)، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون، وهو دعامة العدالة في الدولة، لأنه لا يتأثر بعوامل الشهرة أو الغرض أو المصلحة، شيمة الأفراد.

خاصة، في تطور الاصطلاح بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بين حكم الدول وحكم المجتمعات، فيقول: «عرّف المعجم ليرته Littré السياسة عام 1870 بقوله: «السياسة علم حكم الدول»، وعرّفها معجم روبير Robert عام 1962 بقوله: «السياسة فن حكم المجتمعات الانسانية». إن التقريب بين هذين التعريفين اللذين يفصل بينهما قرن من الزمان أمر هام. إنها كليهما يجعلان الحكم موضوع السياسة. ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الانسانية الأخرى. وكلمة الحكم تعني عندئذ، في كل جماعة من الجماعات، السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والاكراه» (Maurice Duverger, «Introduction à la politique», Paris, Gallimard, 1964, الترجمة العربية، مورييس دوڤرجيه، «مدخل إلى علم السياسة»، ترجمة د. جمال الأتاسي ود. سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص 7. انظر أيضاً، حسن صعب، «علم السياسة»، ص 21).

والحكومة، أو نظام الحكم في الدولة، عند أرسطو Aristotle, Aristotele (ماجد فخري «أرسطو المعلم الأول»، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1977، ص 29. حسن صعب، «علم السياسة»، مصدر سابق، ص 57)، يختلف باختلاف محل السلطة وعدد القائمين عليها، من جهة، وبمقدار توفرها على طلب المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، من جهة أخرى. وبناء على هذين المبدأين يكون لدينا ثلاثة أشكال من الحكم الصحيح تطلب فيه المصلحة العامة، وثلاثة أشكال من الحكم الفاسد. تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة.

نظام الحكم الفاسد

الاستبدادية.
الأوليغاركية (حكم القلة الغنية أو القوية).
الديمقراطية (حكم الشعب أو الغوغاء).

نظام الحكم الصحيح

الملكية
الأرستقراطية.
الحكم الدستوري.

عدد الرؤساء

رئيس واحد Monarchy (Monos)
بصفة رؤساء Oligarchy (oligos)
الجمهور Democracy (Demos).

لنشر والتوزيع الجزء الأول، بيروت، 1977، ص 212، (213). وإذا كانت مسندة لحكومة مسؤولة تجاه البرلمان، كان نظام الحكم برلمانياً وإذا كانت مسندة لهيئة عليا كاللجنة المركزية للحزب أو مجلسه الأعلى كان النظام مجلسياً. ونظام الحكم الأول سائد في الولايات المتحدة الأمريكية والبلاد التي نسجت دستورها على منوال الدستور الأمريكي، ونظام الحكم الثاني السائد في بريطانيا والبلاد التي اقتفت أثرها، والنظام الثالث سائد في الاتحاد السوفياتي والبلاد ذات المجالس الثورية. ويشمل المنتظم السياسي للمجتمع بكامله. ويصف النظام السياسي مكان التقرير التنفيذي في المنتظم السياسي، ولكن الشكل السياسي يتعلق برئاسة الدولة في المنتظم السياسي. (حسن صعب، «علم السياسة» مرجع سابق، ص 58). فإذا كانت رئاسة الدولة محصورة بأسرة تتداولها تداولاً وراثياً، كان شكل الدولة ملكياً. حيث يستمد رئيس الدولة منها حقه في تولي الحكم عن طريق الوراثة، وقد يسمى الحاكم بالملك أو الأمير، أو السلطان، أو الامبراطور، أو القيصر. وإذا كانت الرئاسة انتخابية سواء انحصرت بشخص أو مجلس كان شكل الدولة جمهورياً ويتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولمدة محدودة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 534). ولم يعد للشكل السياسي الأهمية نفسها التي كانت له في الماضي. لأن وظيفة رئاسة الدولة في الملكية الدستورية كانت لها هي وظيفة رمزية. ولكنها قد تجمع في بعض الجمهوريات الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذلك فإن الأهم في الدراسة السياسية (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 59)، لمعرفة شكل نظام الحكم في بلد ما، هو معرفة كيفية توزيع الوظائف والسلطات وكيفية ممارستها لا معرفة شكل رئاسة الدولة. وبلاحظ أن تقسيم أنظمة الحكم إلى ملكية وجمهورية هو التقسيم الرئيسي، والتقسيمات الأخرى تظهر في داخل ذلك التقسيم الرئيسي بمعنى أنه في الملكيات والجمهوريات قد تكون أنظمة حكم قانونية أو استبدادية مطلقة (عن النظريات التيقراطية للحكم:

1) نظرية الطبيعة الالهية للحكام، - 2) الحق الإلهي المباشر، - 3) نظرية الحق الإلهي غير المباشر. انظر: محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 20، 24. أنسور الخطيب، «المجموعة الدستورية»، القسم الأول، «الدولة والنظم السياسية»، الجزء الأول، «النظم السياسية»، بيروت، 1970،

ومع ذلك فلاأرسطو على الملكية هذه عدة مآخذ: منها أن الدولة هي جمهور الناس، والناس أدري بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم كذلك أبعد عن الفساد أو الهوس أو الغضب من الرجل الواحد (ماجد فخري، «أرسطو المعلم الأول»؛ مرجع سابق، ص 134).

كما ذكر أرسطو بأن السلطة في الدولة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1963، ص 347). لا تكون مشروعة إلا إذا مارسها الحاكم لصالح المحكومين، فإذا اغرفوا عن هذا الهدف أصبحت السلطة غير شرعية.

يتبين لنا مما تقدم بأن معيار تصنيف أنظمة الحكم عند أرسطو، كذلك عند فلاسفة الإغريق، هو معيار تصنيف رياضي أي عدد الحكام. فإذا كان الحاكم فرداً كان المنتظم السياسي (للتفرقة بين مصطلح المنتظم السياسي والنظام السياسي، راجع حسن صعب، «علم السياسة»، ص 53 وما بعدها) (Political System) ملكياً أو موناركياً (Monarchy) وإذا كان الحكام أقلية كان المنتظم أرستقراطياً (Aristocracy) أو أوليغاركياً (Oligarchy) وإذا كان الحكم لأكثرية الشعب كان المنتظم جمهورياً أو ديمقراطياً (Democracy).

ونحن اليوم بعيدون عن هذا التصنيف (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، أنظر بذلك أيضاً، ابن ابراهيم ووحيد رافت، «القانون الدستوري»، القاهرة، 1937، ص 72 وما بعدها. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 532). فللحكم واسطته وإدارته الرئيسية الحديثة وهي الحزب، المثل لطبقة من طبقات المجتمع، وإذا لم توجد الأحزاب حلت محلها فئات ذات مصالح طبقية أو فئات ضاغطة. فإذا كان الحكم متداولاً بين عدة أحزاب أو عدة فئات، اعتبرناه حكم «المنتظم التعددي أو التنافسي». وإذا كان الحكم محصوراً بحزب أو فئة واحدة، اعتبرناه حكم «المنتظم الأحادي».

ونميز بين نظام حكم وآخر بالنظر لطبيعة الهيئة التي تتحمل المسؤولية العليا للتقرير التنفيذي. (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، مرجع سابق، ص 276 وما بعدها). فإذا كانت هذه الهيئة مسندة لشخص واحد منفصل عن البرلمان كان نظام الحكم رئاسياً (انظر بذلك: أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية»، الأهلية

ص 147، 153. أيضاً، أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 106، 107، محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 84، 87)، أو مقيدة، فردية أو أرستقراطية أو ديمقراطية وهكذا.

مفهوم الحكم في علم القانون

أما الحكم Jugement ونطلق هذه العبارة بمعناها الخاص على أحكام المحاكم الابتدائية والتجارية والجزئية وتسمى أحكام محكمة النقض والاستئناف arrêts وأحكام قاضي الأمور المستعجلة وأمور قاضي الأمور الوقفية ordonnances وأحكام المحكومين وأحكام قضاة الصلح Sentences، (أحد أبو الوفاء، المرافعات الحديثة والتجارية، الطبعة السابعة، دار المعارف بالقاهرة، 1963، ص 829).

(راجع بذلك أيضاً، Dalloz, Encyclopédie Juridique, «Répertoire de procédure civile et commerciale», tome II, Paris, 1956, P.165 - Dalloz, «Nouveau répertoire de droit», 2^e édition, Paris 1963, P. 8481-112 - Morel, «Traité de procédure», 2^e éd., Paris, 1949, No 545. - Glasson, Tissier et Morel, «Traité de procédure civile et commerciale», 3^e éd., Paris, 1935, 1938, No 521. انظر بذلك أيضاً، محمد حامد فهمي، «النقض في المواد المدنية والتجارية»، القاهرة، 1937 رقم 601 - أحمد أبو الوفاء، «نظرية الأحكام في قانون المرافعات»، دار المعارف، الاسكندرية، طبعة ثانية، 1964، ص 33)، في مجال العلم القانوني، بمعناه الخاص: «هو القرار الصادر عن محكمة مشكلة تشكيلاً صحيحاً ومختصة في خصومة رفعت إليها وفق قواعد المرافعات، سواء أكان صادراً في موضوع الخصومة أو في شق منه أو في مسألة متفرعة عنه».

وإصدار الحكم في الموضوع هو الخاتمة الطبيعية لكل خصومة، فالغرض من رفع الخصومة إلى القضاء ومن السير فيها ومن إثباتها هو الوصول إلى حكم يتفق مع مراكز الخصومة فيها ويبين حقوق كل منهم فيضع حداً للنزاع بينهم.

وقد يحدث إلا يحسم الحكم النزاع بين الخصوم وإنما ينهي الخصومة وحدها كالحكم الصادر بقبول الدافع الشكلي والحكم الصادر بسقوط الخصومة أو بانقضائها بالتقادم. وقد لا ينهي الحكم النزاع أو الخصومة وإنما يأمر بإجراء وقتي تحفظي كالحكم بتعيين حارس قضائي على عين حتى يفصل في النزاع على ملكيتها، أو يأمر باتخاذ إجراء من إجراءات الإثبات أو يتعلق بتنظيم السير في الخصومة كالحكم يوقفها حتى يفصل في مسألة

أولية من اختصاص محكمة أخرى أو الحكم بقبول التدخل أو رفضه. وكل ما تصدره المحكمة من قرارات. بخلاف الأحكام بالمعنى الخاص - يكون بما لها من سلطة ولائية أي إدارية (مثال ذلك قرار لجنة المساعدة القضائية أو الأوامر التي تعطى على العرائض أو الحكم بتنحي القاضي عن النظر بالدعوى لقربة بينه وبين أحد الخصوم وهذه القرارات لا تعتبر أحكاماً بالمعنى الحقيقي للكلمة بالرغم من أنها تشابه معها من ناحية إصدارها أو ناحية تنفيذها. وأهم تلك القرارات هي الأوامر على العرائض).

والأحكام تنصل بكل من القانون العام والخاص. فهي تنصل بالقانون العام لأنها تصدر عن إحدى السلطات العامة بمقتضى قواعد القانون العام وباسم الدولة أو باسم الشعب، وهي تنصل بالقانون الخاص لأنها تحسم المنازعات بين الخصوم وينصب أثرها على حقوقهم وأموالهم. ويجب ألا يفضل الاعتبار الأول، فالأحكام إذن هي قرارات تصدر عن السلطة التشريعية والتنفيذية (Glasson, Tissier et Morel, «Traité de procédure», 3^e éd., Paris, 1925, 1937, No. 728 - بذلك، أحمد أبو الوفاء، «المرافعات المدنية والتجارية»، مصدر سابق، ص 830).

ولقد وضع القانون بالنسبة للأحكام بالمعنى الخاص: قرينة قانونية لا تقبل إثبات العكس مقتضاها أن الأحكام تصدر دائماً صحيحة من ناحية الشكل وعلى حق من ناحية الموضوع، وذلك حتى يضع حداً للخصومة فلا تتأبد، فمتى صدر الحكم امتنع على القاضي الذي أصدره أن يعدله أو يرجع عنه، ولا يستطيع المحكوم عليه أن يتخلص منه، ولا يجوز لأية محكمة أخرى أن تعيد النظر فيه، بل ويفرض أيضاً على السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية («حكم مجلس الدولة الفرنسي في 30 نوفمبر 1923»، سيريه، 1923، 3، 57، Sirey، 57، 57 «Recueil de Jurisprudence»، P.3، وتعليق هوريو Hauriou عليه). ولما كانت هذه القرينة القانونية خطيرة فقد أحاط المشرع الأحكام أثناء المداولة من سماع الخصوم إلا بحضور خصومهم ضماناً لحق الدفاع وهو قد استلزم تسبب الأحكام وفضلاً عن ذلك إبداع الأسباب عند النطق بالحكم ليثبت إنها جاءت بعض فحص ودراسة وإنما لم تسبب لمجرد استكمال شكل الحكم، وهو قد جعل سبيل إلغاء الأحكام الطعن فيها بطرق خاصة ضماناً أيضاً لحقوق الخصوم فإذا ما أصبح الحكم غير قابل للطعن فيه، عدّ في نظر المشرع عنواناً للحقيقة والصحة وأغلق كل سبيل لإعادة النظر فيه. (أحمد أبو الوفاء،

حُكْم (في المنطق)

Jugement (Logique)

Judgment (Logical)

Urteil

الحكم بالتعريف الكلاسيكي له ، هو العمل الذي يستطيع الذهن بواسطته أن يؤكد أو أن ينفي. والتعبير عن الحكم يتم بواسطة جملة تقريرية تؤكد أو تنفي الموضوع الذي تتعلق به. بذلك تتعدد علاقة الأحكام بالموضوعات فيمكننا الحديث عن حكم نفسي وآخر منطقي، كما يمكن التحدث عن أحكام أخلاقية مثل تلك التي تتعلق بالقيم إجمالاً (معنى الخير والشر) أو بالأبعاد القيمة للممارسات والمعاملات الإنسانية. كذلك يمكننا التحدث عن حكم قضائي، وهو الحكم الذي تطلقه أجهزة القضاء استناداً لمواد قضائية محددة بقوانين ودساتير موضوعية. أخيراً نذكر الحكم الفني أو الجمالي الذي يتسم إجمالاً بطابع ذوقي يتبع مزاج مطلق وثقافته وطباعه.

أما في الفلسفة فقد ارتبط الحكم بالمنطق عامة. ولم يميز المناطق، خاصة في المنطق الصوري الذي يرتقي لأرسطو، بين الحكم والقضية. فالقضية هي جملة الألفاظ المركبة بنوع من التأليف. أي انها القالب اللفظي الذي تتم به صياغة الأحكام. فالحكم هو إذن المعنى الذي يستفاد من القضية وهو ما يقال بصيغة النفي أو بصيغة الإثبات محتلاً الصدق أو الكذب. هكذا يمكننا استعمال كلمة حكم أو كلمة قضية على سبيل الترادف. لكننا لا نستطيع إطلاق لفظ الحكم (أو القضية) على جميع الأقوال. مثلاً لا نستطيع إطلاق الحكم على الجمل أو العبارات الانشائية التي تحمل معنى الأمر أو الزجر أو التمني أو التعجب أو المدح أو الذم الخ... ما دامت هذه لا تحمل محمل الصدق أو الكذب، حتى لو كانت مصاغة بصيغة السلب أو بصيغة الإثبات. وموضوع هذه العبارات هو الخطابة أو الشعر.

عرف أرسطو الحكم بقوله: «هو بمنزلة إيقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء. والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء». ويتألف الحكم (أو القضية) من ثلاثة أجزاء: أ - الموضوع: Le Sujet، وهو المخبر عنه. أي انه الموضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، وذلك يكون

« المرافعات المدنية والتجارية »، مصدر سابق، ص 831).

إذن، يتميز الحكم بما يلي:

أولاً: انه يصدر عن محكمة تتبع جهة قضائية.

ثانياً: انه يصدر بما للمحكمة من سلطة قضائية، أي يصدر

في خصومة.

ومن ثم، القرار الصادر عن هيئة غير قضائية لا يعد حكماً ولو كان من بين أعضائها أحد القضاة، والقرار الصادر عن المحكمة بما لها من سلطة ولائية لا يعد حكماً، ما لم ينص القانون على ما يخالف ذلك.

أما حكم المحكمين فإنه يعد حكماً بكل معنى الكلمة، رغم صدوره عن أشخاص ليس لهم في الأصل ولاية القضاء ولا يقومون لخدمة عامة، وذلك لأن المشرع أقر نظام التحكيم احتراماً لإرادة الخصوم ومتى وضعت هذه الإرادة في الشكل المقرر التزم الحكم القيام بعمله، وهو في هذا إنما يقوم بخدمة عامة إذ بتولى القضاء بخصوص النزاع القائم أمامه، ويفرض حكمه على الخصوم كما يفرض على السلطات الأخرى شأنه شأن الأحكام التي تصدر عن القضاء العادي.

وفضلاً عن الركنين المتقدمين يتعين أن يكون الحكم مكتوباً - في الشكل المقرر - شأنه شأن أية ورقة من أوراق المرافعات - وهي جميعها تنصف بالشكليات Solennité وبالرسمية «Encyclopédie. Authenticité» (Dalloz.. «Juridique», op, cit., P. 165، أنظر بذلك، أحد أبو الوفاء، مصدر سابق، ص 831).

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم ط 2، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- Brockhaus, Encyclopädie, Wiesbaden, 1972.
- Wörterbuch, Philosophisches, Band 2, Herausgeber, Georg Klaus und Manfred Bhur. Veb. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1974.

عبد الغني غنوم

التي يتعلق الحكم فيها على تحقق شرط معين حتى يصح اسناد المحمول إلى الموضوع. وهذه القضية تكون مركبة في العادة من جملتين حمليتين ترتبطان بأداة من أدوات الشرط. مثال ذلك: إذا طلعت الشمس يكون الوقت نهاراً. وللמناطق في الأحكام الشرطية تقسيمات أيضاً. فالقضية الشرطية قد تكون شرطية متصلة وهي إما موجبة أو سالبة، كما تكون شرطية منفصلة موجبة أو سالبة أيضاً.

استند المنطق الصوري إجمالاً في تقسيمه للأحكام على الموضوعية. أما كانط Kant فقد اعتمد تقسيماً آخر، تقسيماً ذاتياً للأحكام معتمداً فيها التعريف بواسطة الحد. والأحكام برأيه نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. فإذا كان المعنى المحمول على الموضوع داخلاً في حد الموضوع كان الحكم حكماً تحليلياً. فإذا قلت مثلاً إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد لا تضيف شيئاً على معنى الجسم. إذ إن الامتداد يدخل في حد الجسم. فالأحكام التحليلية بهذا المعنى سابقة على كل تجربة. فهي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها. وبذلك لا تزيدنا هذه الأحكام معرفة، مع كونها يقينية وصادقة على الدوام. أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في حد الموضوع. فإذا قلنا مثلاً إن « كل الأجسام ثقيلة » نكون قد أضفنا إلى مفهوم الجسم مفهوماً آخر لا يتضمنه حد الجسم. والتأليف بين الحدين، حد الجسم وحد الثقل، إنما يستند إلى التجربة إذ أننا لا نستطيع استخراج الحد الثاني من الأول. وهكذا من شأن الأحكام من هذا النوع أن تفني معارفنا بالأشياء. فهي التي تساعد على اكتساب العلم وعلى تطوره. فالحكم عبارة عن الجمع بين فكرتين أو مفهومين توحد بينهما التجربة. وقد ميّز كانط بعد ذلك بين الأحكام التركيبية الأولية وهي ما نصادفه عادة في الرياضيات، مثل حكمنا بأن $12 = 5 + 7$ فالعدد 12 ليس متضمناً لا في 7 ولا في 5. فهذا من جملة الأحكام التركيبية الأولية لأن التحليل وحده لا يكفي للتوصل إليه. كما ميّز أيضاً في الأحكام التركيبية، الأحكام التركيبية التأليفية. وهذه أحكام ضرورية مثل قولنا إن الفعل ورّد الفعل في كل حركة متساويان. فمفهوم الحركة لا يتضمن إطلاقاً مفهوم الفعل أو رّد الفعل. وهذا ما ندركه بالتجربة. مع أن هذه أحكام ضرورية كلية أولية بمعنى أن إنكارها لا بد من أن يوصلنا إلى تناقض:

مما تجدر الإشارة إليه أن الفلسفة الظاهراتية، لدى

بائبات شيء أو صفة له أو بنفي شيء أو صفة عنه. ويكون الموضوع إما اسماً مفرداً أو اسماً كلياً (اسم جنس، نوع).

ب - المحمول: Le Predicat، أو هو ما به يوصف الموضوع. فإذا قلت: زيد إنسان يكون زيد هو الموضوع وإنسان هو المحمول.

ج - الرابطة: Le Copule، والرابطة هي إدراك النسبة أو العلاقة بين الموضوع والمحمول، وهي التي تحدد هوية الحكم سلباً أو إيجاباً. لذلك تعتبر من أهم عناصر الحكم. وقد اعتبر أرسطو إن للرابطة دلالة زمانية مطلقة بالرغم من وجود أحكام غير زمانية، كالأحكام الرياضية إجمالاً. من مثل: « مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة ». وقد تكون الرابطة ظاهرة في الحكم أو مضمرة فيه. مثل زيد هو إنسان، أو زيد إنسان. وقد تكون فعلاً، وهو فعل الكون Etre في غالب الأحيان كما لاحظ أرسطو. فإذا كانت الرابطة مثبتة كان الحكم حكماً إضافة وإذا كانت مضمرة كان الحكم حكماً تضمن. كما لاحظ لاشالييه Lachelier. وقد بُني المنطق الرياضي لاحقاً على أساس أحكام الإضافة.

من المسائل الفلسفية التي ترتبط بالأحكام، عدا الشكل المنطقي المشار إليه، ارتباط الأحكام بحقائق موجودة في الخارج. أي عدم اتصالها أو تعلقها بحالة نفسية أو عاطفية معينة، وإلا لم تعد قابلة للصدق أو الكذب. من ناحية ثانية علينا أن ننظر إلى كلية الحكم. أي أن الحكم إن صدق مرة فيجب أن يصدق كل مرة وفي كل زمان ومكان. حتى لو جرى تعيين زمان محدد. فالحكم يجب أن يحافظ على مصداقته ضمن هذا الزمان.

بعد تقديم معنى الحكم يمكننا أن نتعرض لمعنى التصنيفات المتعددة التي ألحقت به. وهي تصنيفات تحمل وجهات نظر مختلفة ولكنها تتعلق في غالب الأمر بأحكام المنطق الصوري. ولقد تم تقسيمها إلى أربعة أقسام: أحكام كلية وأحكام جزئية من حيث تقديرها للكلمة، وأحكام موجبة وأخرى سالبة من حيث تناولها ناحية الكيف. هكذا قسمت القضايا (الأحكام) إلى أربعة أنواع: كلية موجبة وكلية سالبة، وجزئية موجبة وجزئية سالبة. كما قسمت من حيث الإضافة إلى قضايا حملية، وإلى قضايا شرطية. والقضية الكلية سواء كانت سالبة أو موجبة هي القضية التي تستغرق موضوعها. فيكون الحكم فيها واقعاً على جميع الأفراد المعنيين في الموضوع، هذا في حال الإيجاب، ومنوعاً على جميع الأفراد في حال السلب. أما القضية الشرطية فهي القضية

واتقانها (ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 143). انها، بكلمة أدل، « اتقان الفعل والقول، وأحكامهما » (التهانوي، « كشاف اصطلاحات »، ج 2، ص 132). وكذلك فهي « القضاء »؛ بل هي « القضاء بالعدل ». والحكيم هو « الرجل العدل » الذي يمنع الظلم، ويتقن الأمور، ويحكم النظر في الأشياء. أما الحاكم فهو الذي يقضي بالأحكام العادلة. والمتمتع بالعلم والحكم؛ لأن الحكم يتضمن المعرفة والعلم بالحكمة (ابن سيده، « المحكم »، مج 3، ص 36). كما أنه الامتناع عن الاندفاع، والجموح والهوى (الفيروزآبادي، ابن منظور، الكفوي، الخ...). مثله في ذلك كمثل الحكمة للفارس أي الحديدة التي تمنع عن الجموح. وقد اشار الفارابي للحكمة من حيث هي اتقان، فقال: إنها « قد تقال على الحدق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت ». (الفارابي، « تحصيل السعادة »، ص 89).

2 - الحكمة صفة العقل المتبصر؛ الحكمة معرفة، وعلم؛

الحكمة هي النفاذ الى باطن الأمور، والغوص على أسرار الأشياء، للتمييز بين الصواب والخطأ في الأعمال والأفكار والاختيارات. هنا تدل الحكمة على حسن تدبر الأمور، والمعرفة الأتم، والتبصر الناضج بالعواقب. فالحكمة صفة العقل المتعمق المنغرس في الواقع ليقود الى المعرفة والعلم أو إلى « الإحاطة » [المعرفة] المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة. (الغزالي، « الاقتصاد في الاعتقاد »، ص 167). وهذا المعنى نلقاه قوياً في التعريفات اللغوية التي تشير الى أن الحكمة هي « العلم والفقه » (ابن منظور، ج 12، ص 140). وهنا أيضاً المعنى الشائع والأعم الذي يقول للحكيم عاقلاً. فالشخص الحكيم هو، في الاستعمال اليومي الدارج، العاقل.

3 - الحكمة بمعنى الأخلاق الحسنة والسلوك المتمدن؛

ليست الحكمة عقلاً رزيناً وحسب، ولا هي معرفة عميقة فقط؛ فهي أيضاً حكم عادل على الأعمال ومن ثمة سلوك عفيف، وموقف وسط بين الإفراط والتفريط. وهكذا يكون ذو الحكمة متمتعاً بأرفع الأخلاق، مثالي السيرة. فالحكمة نضج، وهي ائزان. وتصف، الى جانب المعرفة النافذة، الأفعال الحكيمة، والأحكام العادلة، والمعايير السلوكية. انها اعتدال، وتوسط بين طرفين متناقضين.

وهكذا فإن الحكمة التي رأيناها، في المعنى الأول، الاحاطة بالأعمال والأمور تخطو هنا إلى الأمام لتحتوي أيضاً الحكم على مضمون تلك الاحاطة بغية تبيان « كيف ينبغي أن

هوسرل Husserl مثلاً قد أغنت مفهوم التجربة الذي تبنى عليه الأحكام معتبرة إياها محصلة التاريخ (التاريخ الشخصي - التجربة الفردية Erfahrung) والتاريخ العام والنظم والعادات. هكذا تفترض فلسفة الأحكام التوافق مع منطق المعرفة ومنطق التجربة الحية.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، كانط والفلسفة النقدية، القاهرة، 1972.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق السوري والرياضي، الكويت، 1977.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق السوري، بيروت، 1977.
- نادر، البير، المنطق السوري، بيروت، 1966.
- Tricot, Y., traité de la logique formelle, Paris, 1966.

جورج كتورة

حِكْمَة

Sagesse
Wisdom
Weisheit

تحتل كلمة حكمة (سوفيا باليونانية، ساجيس بالفرنسية؛ وزُدْم بالانكليزية، فيزييت بالالمانية) بمعنى قل أن ابتعدت عن الأخلاق، أو عن أن تكون نظراً في الوجود عميقاً رزيناً. وهكذا دلت على الإتقان في القول والعمل معاً، وعلى الفطنة، والائتزان في السلوك والفكر، وعلى إحدى فضائل النفس الناطقة. كما لازمت العلم أصلاً، والفلسفة؛ فكانت علم العلوم، وأم العلوم أو أصلها، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات. كما عكست نظرة روحانية شاملة للعالم والإنسان. وتركز اليوم، في التراث الفلسفي للإنسان، على المعرفة الأعمق الأعم والساعية لحل مشكلات الانسان - كل الانسان وكل انسان - في مجتمعه، ومشكلات المجتمع، كل مجتمع، في العالم.

القسم الأول

1 - الحكمة بمعنى الاتقان، والقضاء،

و« الحدق جداً وبإفراط »

الحكمة، في البنية اللغوية، إحكام الأشياء، أو الأمور،

حفظوا مجموعات من «الكلم القصار» منسوبة إلى أساطين الحكماء والأطباء من مثل: سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، الخ؛ وتدلل على الأنفع في الحياة، وعلى تكثيف التجربة، وتجنب المتاعب والتوتر، وتقديم خلاصات نظر للحياة، ومواقف ازاء القواهر الاجتماعية والطبيعية للإنسان.

5 - حكمة الله، الحكمة بمعنى غاية:

ان «حكمة الله في خلقه» تعبير يشير، في الفكر الديني وفي الاستعمال الشائع المألوف إلى النظام في العالم، والترتيب في الموجودات. ويشير أيضاً إلى الغاية التي من أجلها كان وجود الخلق. وبهذا فإن «حكمة الله» هي ذلك التدبير الحسن (الجميل والخير معاً) واللطف الإلهي، ورعاية الله خلقه. وهكذا تعني الحكمة في وجود الشمس، للمثال، المصلحة من ذلك وفائدته أي الفصل بين النور والظلام، وتمييز الليل من النهار. والحكمة في عمل من الأعمال هي الغاية التي يُقصد إليها، ويُسعى لتحقيقها (التهانوي، فصل الباء من باب العين؛ أيضاً: ج 2، ص 132) وحكمة التكليف هي القصد من فرض التكاليف الشرعية، عبادات وشعائر، على الناس. (انظر، الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء... الخيام عن... حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف»).

6 - الحكمة في القرآن والقطاع التفسيري:

هنا تعني الحكمة العقل، والعلم، والخير الكثير. انها العقل والخير معاً؛ هي الخير الأسمى الذي يجمع الفضيلة والمعرفة في آن. وهنا تشمل الحكمة، في القرآن وتفسيراته التاريخية، القواعد السلوكية الموافقة لأوامر الدين ونواهيه، معرفة وتطبيقاً خاضعين لمعايير الشريعة وقيمها. بذلك تكون الحكمة الفقه أو «تعلم الحلال والحرام»، والعلم الديني أو المتوافق مع الدين. ذلك أن حكمة ترد مع كلمة الكتاب (القرآن، 2: 129 و 151 و 231؛ 3: 48 و 81 الخ.)، وتجاور مع «الموعظة الحسنة»، و«فصل الخطاب». ثم أنها ترد أيضاً في سياق تبيان «بعض الذي تختلفون فيه»، وترتبط بالكتاب وبالتوراة والانجيل، وبآيات الله، وبما «لم تكن تعلم» والتعليم، وبالملك، والخير الكثير (راجع، عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: ح ك م). وقد ألهمت هذه الدلالات النظر المتدين في الفكر العربي، ورسمت له خطوط مجاله.

تكون (الغزالي، والاقتصاد في الاعتقاد، ص 167)، وتطبيق السلوك المثالي الذي دلّ ذلك الحكم اليه. وبذلك تكون الحكمة، في هذا المعنى الأخلاقي، بنية المعرفة الأكمل، والحكم العادل، والجودة التي ينبغي تنفيذها بنقلها إلى الصعيد العملي. انها العلم والفعل معاً، مأخوذان سوياً وفي الشكل الأنم لكل منهما داخل الفرد، وفي علائقه أو حقله، وفي قيمه. الحكمة استخدام للعقل والسير بموجب ما أقرّ عليه ذلك العقل، دون النظر إلى القواهر الخارجية أو النفسية والعنيدية.

4 - الحكمة بمعنى القول الحسن أي الوصايا والعبر:

ان دلت الحكمة على العقل الحسن، وعلى الفعل الحسن، فهي أيضاً القول الحسن. وبهذا المعنى فهي: «كل كلام وافق الحق»، أو: «الكلام المعقول المصون عن الحشو». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). إنها الكلام النافع. وهي الكلام الحسن الذي يعني الجميل والأخلاقي معاً، والذي يمنع السفه، وينهى عن المنكر، ويدعو للخير. شاع هذا الأخذ للحكمة في قطاع الآداب داخل الفكر العربي الإسلامي. فقد كُتِبَ كتاب الوصايا والآداب مجموعات من «الأقوال» الحكيمية الهادفة إلى رسم التعامل الأمثل للإنسان في علائقه، وتقديم الخبرات مجتدة في «أحكام» حسنة السبك، قليلة الألفاظ، بالغة التعبير. هنا نجد «جوامع الكلم» موزعة إلى حكم الروم، وحكم الفرس، والعرب والإسلاميين والهنود (انظر، مسكويه، «الحكمة الخالدة»). الحكمة، في هذا القطاع، هي مجموع الحكم؛ هي الأمثال والوصايا والتزهيدات الهادفة إلى استخلاص العبرة. وهي هنا كلام (انظر كلام لبعض المتصوفة في: مسكويه، 193 - 194، كلام لأكتف بن صفي، في: المرجع عنه، ص 174)؛ وكلمات (انظر: كلمات قيلت عند حضور الموت، في: مسكويه، 176 - 180)؛ ووصايا (انظر، وصية أفلاطون لتلميذه، وصية أرسطو طاليس للإسكندر)؛ وآداب، (آداب، ابن المقفع ووصاياه، في مسكويه، 293 - 327)؛ وأقوال (انظر أقوال أفلاطون، في: مسكويه، 345 - 346، وفي: ابن أبي أصيبعة أو القفطي أو ابن النديم)؛ وألفاظ (انظر: ألفاظ لبعض الملوك الأدباء، في: مسكويه، 121 - 122، 165 - 171). ويتمثل هذا الأخذ للحكمة في أصاميم متخصصة لابن هندو (ت 1029/420)، وللمبشر بن فاتك من قبل. وتستدعي هنا «آداب الفلاسفة» التي جمعها حنين بن اسحق، وكتاب «صوان الحكمة» للسجستاني. ونجد ذلك أيضاً عند ابن النديم، وابن أبي أصيبعة، والقفطي (ت 1248/646) الذين

7 - رأس الحكمة:

معرفة الله هي الحكمة التي يتوجب بلوغها عند نهاية مسار المعرفة. فالحكمة معرفة؛ ولكن غاية تلك المعرفة أي رأسها وهدفها هي أن تصل إلى معرفة الله. هنا علينا أن نبلغ معرفة الخالق انطلاقاً من قراءة الخلق والمعرفة الحسية.

8 - حكمة الشعب:

هي مجموعة صياغات عامة جاهزة لأفكار منمطة، وتعبيرات شفوية عن مواقف ازاء الحياة بشكل حِكْم، وأخلاقيات، وأمثال، وأقوال دارجة، ووصايا، وعبر. تشيع في أوساط الشعب الساحقة، وتعكس تجاربه ونظراته وطرائق معالجته للواقع، والمتحذيات. والحكمة تدعم الخبرة الفردية؛ وتقدم خلاصة أحكام، وعظات، وأفكاراً، وسلوكات مكثفة؛ وهي تروّض وتدمج الفرد بالجماعة. ثم أنها مناقضة القيمة، ففيها تبرير العجز والفشل، وتخفيف التوتر، وابدال الاحباط، وخفض الصراعات، وإعادة التوازن مع الحقل بوسائط لفظية ونكوصية وفاترة وسلبية... لكنها أحياناً كثيرة، من جهة مناقضة، تعظ؛ وتدعو للتحدي، والمواجهة المباشرة، ورفض الاستسلام. انها غنية، وخبراتها نتاج الجدلية الطويلة بين الفرد وحقله، وتفاعل الأمة وتاريخها...

القسم الثاني

1 - الحكمة بمعنى فلسفة موضوعة في مواجهة الشرع:

دلت الحكمة، في الفكر العربي الإسلامي، على العلوم التي تنظر إلى العالم والانسان نظرة ليست مستمدة من الدين والفقه. تلك هي عند الفارابي، الحكمة التي كانت «في القديم عند الكلدانيين» ثم صارت إلى أهل مصر، ثم انتقلت إلى اليونانيين. تلك هي، عنده، الحكمة على الاطلاق، والحكمة العظمى؛ أما الفلسفة، فإيثار هذه الحكمة ومحبتها. وكان أفلاطون وأرسطو «الحكيم المُقَدَّمَيْن»؛ وقد جمع رأييهما الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين». وعند ابن سينا الذي نراه يقول: «فقد دلت على أقسام الحكمة، وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع» (تسع رسائل، ص 118). وذلك ما نلاحظه أيضاً في عنوان كتاب معبر لابن رشد هو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال». وقد قال فلاسفتنا عن تلك الحكمة إنها أسمى ما يبلغه المرء، وصناعة الصناعات، والحكمة العظمى، «ويستون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة» (الفارابي، «تحصيل

السعادة» ص 88). وقد أورد جامعو المصطلحات، والعاملون في التعريفات، تعريفاً للحكمة يرى أنها «علم يَبْحَثُ فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية. فهي علم نظري، غير آلي». (الجرجاني، ص 41)، كما أخذ هذا المعنى عينه الكاشي («مصطلحات الصوفية»، ص 37 - 38)، فقال: إن الحكمة «هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسيبات، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه...». وتحت هذا المعنى نجد التعريف للحكمة بأنها «المعرفة بأفضل العلوم لأفضل الأشياء». (ابن منظور، الجرجاني، الخ.).

2 - الحكمة أي الاسم الأقدم للفلسفة:

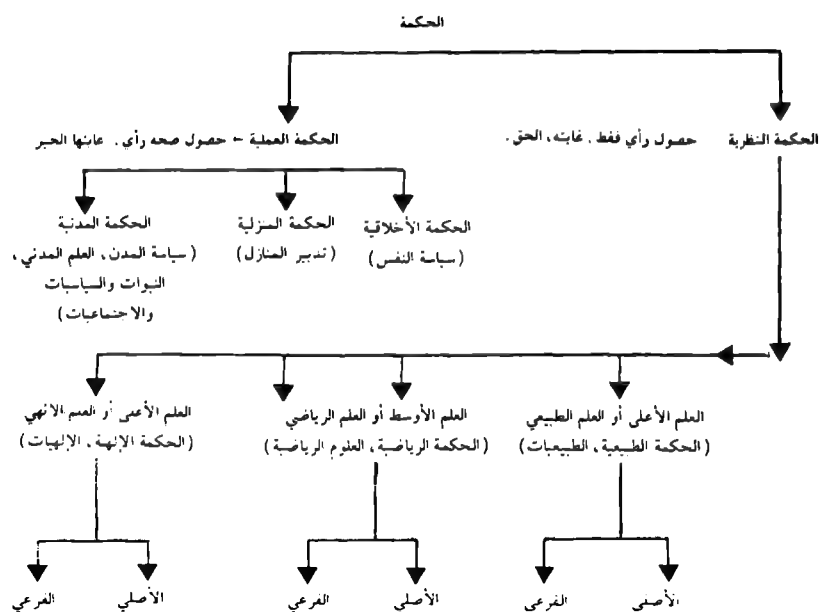
الحكمة هي، كما كانت حالها في بلاد اليونان، الاسم القديم للفلسفة. ففي البدايات كان يطلق على الفلسفة اسم هو الحكمة (صوفيا، باليونانية). وتلك الفلسفة [الحكمة] كانت تعني أيضاً العلم بل العلوم مجتمعة في وحدة، وغير متميزة: علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، والمباحث في الألوهية، وتدبير، المدن، وسياسة النفس... هنا الحكمة ذات مجالين معاً: مجال الأشياء ومجال الأعمال؛ وذات هدف عال هو إقامة الكمال إلى الحد الممكن، في دنيا المعرفة وفي عالم العمل: انها كمال النفس الناطقة؛ وهي العدالة في السلوك والعمل. بسبب ذلك، ولأجل ذلك، هي أصل العلوم. فهي من جهة أولى الأرومة أو الدوحة التي تنفرع منها العلوم. وهي أيضاً، من جهة ثانية، جميع تلك العلوم المتفرعة. فإبن سينا، للمثال، يتحدث عن المعارف الحكيمية، والأصول الحكيمية («النجاة»، ص 2) يعني بها مجموع العلوم، أو للدلالة أيضاً على الحكمة ككل ذات أصول وفروع. فما هي، للمراجعة والتوضيح، الحكمة تلك؛ ثم ما هي أقسامها؟

3 - أقسام الحكمة بمعنى العلوم جميعاً. الحكمة صناعة نظر وجعل للنفس عالماً معقولاً:

الحكمة، هنا، هي «خروج نفس الانسان إلى كماله الممكن له في حذّي العلم والعمل. وهي، ذلك الاستكمال للنفس الناطقة، «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله؛ لتشرف بذلك نفسه وتصير عالماً معقولاً...»، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية (ابن سينا، «أقسام العلوم العقلية»، في: «تسع رسائل في الحكمة

والمدى الأوسع تنقسم إلى قسم نظري مجرد ، وقسم عملي ؛
وذلك وفق المصنّف رقم (1) :

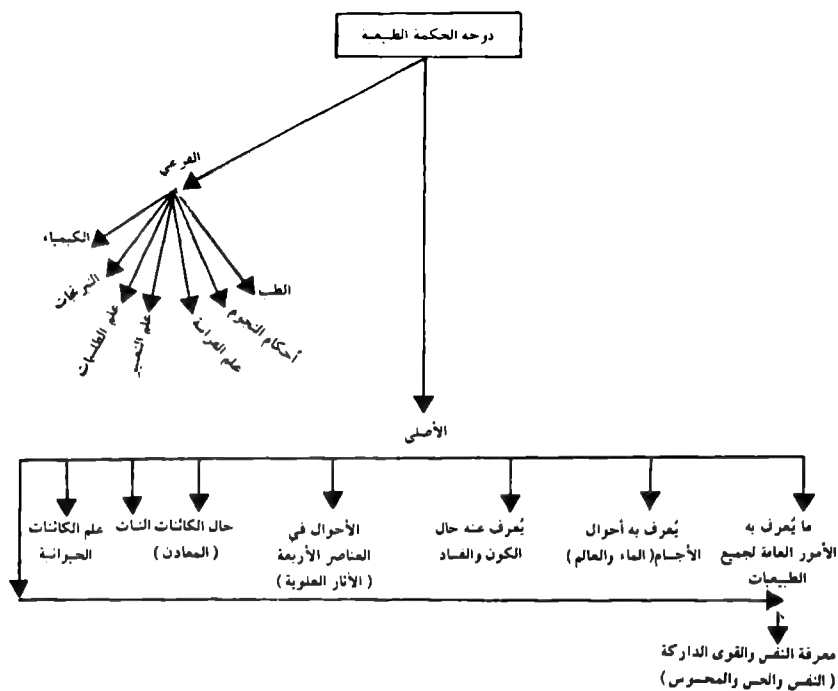
والطبيعيات»، ص 104 - 105؛ عنه، البرهان، 192؛ عيون
الحكمة، ص 16 - 17). وتلك الحكمة، ذات الغاية الأرفع.»



(المُغَضَّن رقم 1)

من الحكمة الطبيعية (المفصّل رقم 2):

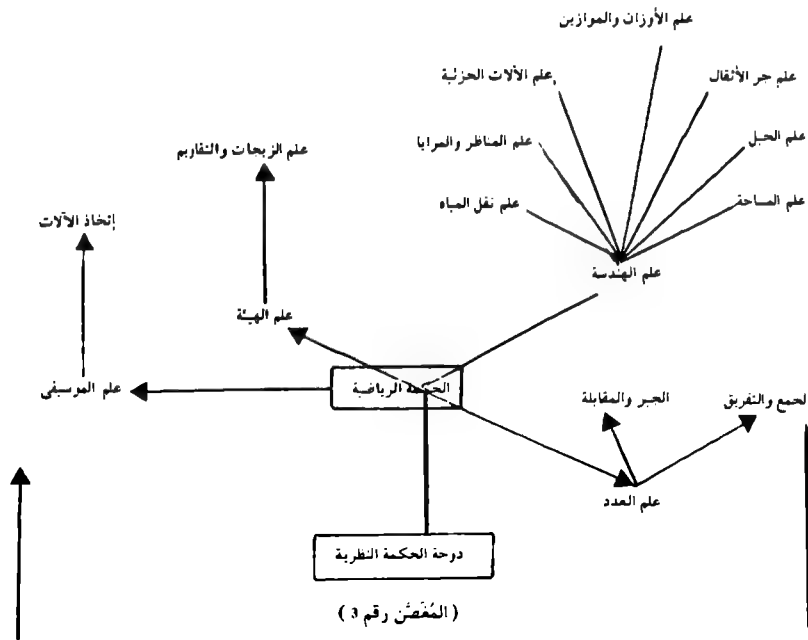
ثم إن تلك الأصول، والفروع عينها أيضاً، تنقسم إلى
تَشَعُّبَاتٍ وَتَغَصُّنَاتٍ أَصْغَرُ فَأَصْغَرُ: أ/ فيما يلي العلوم المتفرعة



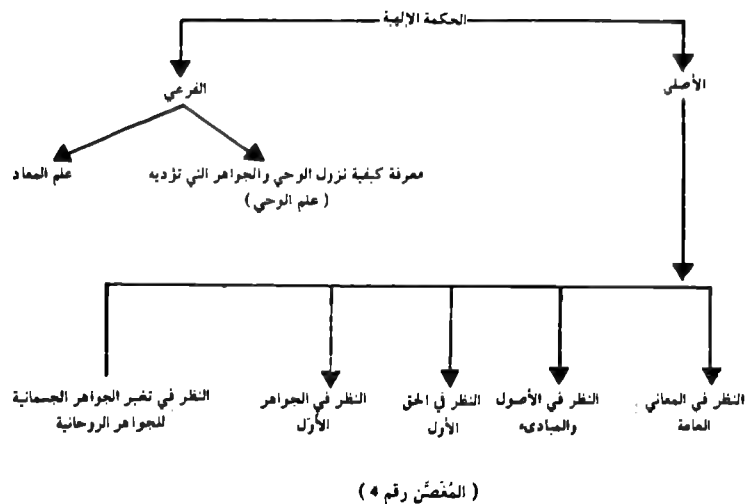
(المُغَضَّن: رقم 2)

الهيئة ، وعلم الموسيقى (الموسيقى) . ثم لكل أصل فروعاً ذكر لنا
إبن سينا بعضها وفق المُفَصِّل رقم (3) .

ب / الحكمة الرياضية، الأقسام الأصلية والأقسام
الفرعية :
تنقسم هذه الحكمة إلى أربعة : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم



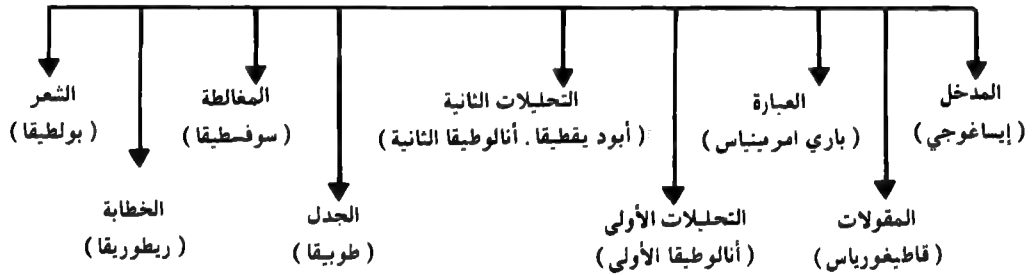
ت / العلم الإلهي (أو الحكمة الألهية) الأقسام الأصلية
والفروع :
تشعب وفق المُفَصِّل رقم (4) .



يظهر كقسم من الحكمة. لكنه في الوقت عينه، جزء من الفلسفة وآلة الفلسفة آلة اكتساب العلوم، وجزء من الحكمة، أي علم، أو صناعة نظرية. أما أمامه فهي كها المُفَصِّل رقم (5):

ث / الحكمة التي هي المنطق، أقسامها التسعة:

الحكمة هي، بعد أيضاً تظال المنطق، فالمنطق علم، وهو مقدمة للفلسفة، وآلة قانونية، وأقسام من العلوم الآلية، لذلك



(المُفَصِّل رقم 5)

القوة النظرية أو العاقلة (وفضيلتها الحكمة)؛ والقوة الغضبية (وكمالها أو فضيلتها الشجاعة)؛ والقوة الشهوية (وفضيلتها العفة). وتكون العدالة فضيلة الفضائل أي انسجام تلك الفضائل فيما بينها؛ في الفرد، وفي الدولة (عن الحكمة في المدينة، (عند أفلاطون، انظر «الجمهورية»، 428/ب - 429/أ؛ عن الحكمة في الفرد، عنه، 441/ج - 442/ج؛ عن أقسام النفس والفضائل المذكورة، انظر، علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 - 37).

2 - الفضيلة معرفة. الجهل ضدها:

هنا الحكمة «فضيلة بها يكون الانسان محيطاً بمعرفة الموجودات بالمقدار الذي له أن يحيط بها. والجهل ضدها»، (ابن سينا، كتاب المجموع، 53 - 54). لكن ابن سينا لا يعرفها في الخطابة (ص 84 - 132)، مقلداً بذلك أرسطو (الخطابة، 1366/ب/3، ترجمة فرنسية)، ولا في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس». سيفعل الأمر عنه ابن رشد، فيما بعد، في «تلخيص الخطابة». والحكمة، من حيث أن الجهل نقيضها، ومن حيث أنها التوسط بين السفه والبله، قسمها الطوسي («الأخلاق التصيرية»، الترجمة الانكليزية، ص 86 - 88) إلى سبعة أقسام هي: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن وسهولة التعلم، وحسن التعقل والتحفظ، والتذكر. وكل من هذه الأنواع هو توسط بين الافراط والتفريط. وتلك الفضائل الجزئية للحكمة، التي هي هنا الفطنة، نلقاها في معظمها وان تغيرت طفيفاً هنا وهناك، عند مفكرتي العصور المتأخرة

ومما يؤكد أخذ الحكمة على أنها المنطق أن ابن سينا أعطى عنوان الحكمة (كتاب الحكمة العروضية) لمباحث كلها في المنطق (انظر: نشرتنا لقسم السوفسطيقا في ذلك الكتاب في: مجلة الفكر الإسلامي، نيسان، 1973، ص 93، وما بعد) ومن المعتبر أيضاً أن السفطة سميت الحكمة المموهة، وأن الحكمة تطلق على البرهان أو أن «صاحب البرهان يسمى حكيماً» (التهانوي، ج 2، ص 132).

الحكمة، هنا، أم العلوم، وهي العلوم كلها. فالحكمة جذع تنفرغ منه العلوم؛ والعلوم مجتمعة تسمى حكمة. وتلك التفريعات للعلوم، أو تصنيفها، نلقاها - دون كبير اختلافات وتطويرات - عند اخوان الصفا في رسائلهم، والفارابي في «احصاء العلوم»، والخوارزمي في «مفاتيح العلوم»، ونصير الدين الطوسي... وحتى طاش كبري زاده في «مفتاح السعادة» (ت 1561).

3 - أجزاء الفضائل وقوى النفس؛ الحكمة فضيلة القوة العقلية:

الحكمة، في علم الأخلاق الذي هو «علم يعرف منه أنواع الرذائل». (طاش كبري زاده، ج 1، ص 406)، هي «هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجرْبَزَة [المكر الحيلة الخبث] التي هي أفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها». (الجراني، ص 41). بهذا المعنى فإن كلمة حكمة هي «كمال القوة النظرية»، أو هي «اعتدال» القوة النظرية. وهي، هنا، تدرس في أقسام قوى النفس الناطقة التي هي:

القسم الثالث

تركزت الحكمة على أخذ روحاني للعالم والإنسان. فتلوت بألوان صوفية فاقعة وبنظر عرفاني للوجود؛ وشدت في الدلالة على التجربة الحياتية المنطلقة من الخالق الى المخلوق، ومن عالم الشهادة والملك الى عالم الغيب والملكوت. فهنا تقوم صلة بين الانسان والله يسمى فيها الأول للاقتراب من « المطلق »، و« للتحقق » بواسطة المكابدة والرياضات والتعامل مع منازل ومقامات وأحوال وتدرجات بين زاهد وعابد وعارف. والحكمة، تلك، قريبة من أن تكون انعكاساً لمواقف فاترة إزاء الطبيعة، ونكوصاً الى التشاؤم، وإعلان المشاعر الفشلية. فذاك متغلب، وعلى حساب أعمال الفكر، ولغير مصلحة النظر في دراسة قواهر الانسان وفي فهم العلائق والمتحذيات. لقد سموها العلم الذي هو أشرف أنواع العلوم، وقالوا إنها حكمة تقذف في الصدر بطريق الكشف والإلهام بفعل المواظبة على العبادة أو بالمكابدة وقهر النفس والجسد. الحكمة هنا تجربة لا تحليل، وذوق؛ وهي عِرْفَان، وحدسيات. إنها لُدُنِيَّة، ونور نتها له بممارسات أي بإعداد معين للفكر والسلوك. وقد أكثر الصوفيون، والحكماء المتألهون، والاشراقيون والعارفون [العرفانيون]، من إبراز أصالة وتميز هذه الحكمة حيث الحقيقة، وعلوم الباطن، وعلوم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم الحقائق، وعلم المشاهدات والاشارات. في هذا المجال نلاقى:

1 - الحكم الإلهية، الحكمة الخالدة:

يستخلص الجرجاني (التعريفات، ص 41) معنى الحكمة الإلهية فيقول أولاً: إنها « علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا ». ولكنه يسرع فيورد قولاً آخر عن الحكمة يراها أنها « العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها، ولذا انقسمت الى العلمية والعملية ». نجد هذا المعنى شديد الشبوح والاستعمال. إنها علم يبحث في الله « وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله ». (الغزالي، ميزان العمل، ص 265).

2 - الحكمة الاشراقية:

الاشراق، لغة، الانارة. وهو، في الحكمة الاشراقية « ظهور الأنوار العقلية، ولمعائها، وفيضانها، على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية ». وهذه الحكمة، وهي

بأرسطو (قارن: جزئيات فضيلة الحكمة عند توما الأكويني). وهذه الحكمة التي هي، كما يظهر بجلاء، الفطنة Prudence فضيلة عقلية وفضيلة أخلاقية معاً. فهنا نجد المعنى الأرسطوي (الأخلاق إلى نيقوماخس، الكتاب السادس، الفصل الخامس والفصل السادس)، أي حيث تتعاون المعرفة والفضيلة ويندمج الفكر والإرادة، الصائب والحسن، ما يجب فعله وما يجب تركه؛ وذلك بواسطة العقل. وقد عمّ هذا المعنى للحكمة مأخوذة على أنها فضيلة عقلية، وفضيلة خلقية بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية. ويكتنف هذه الحكمة الخلقية رذيلتان هما: الخَب (المكر، الحيلة) والبله (الغزالي، « ميزان العمل »، ص 266). لأجل ذلك كانت الحكمة، بهذا المعنى المزدوج الوجه، أسمى ما يبلغه المرء (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 107).

5 - الحكمة بمعنى الطب، الحكمة أي العلم المشهور:

كان الحكيم (ذو الحكمة) يختص بالعلوم كلها، التي منها الطب. فالمرضى كانوا يزورون الطبيب الذي يعرف باسم الحكيم. وبذلك قر في النفوس أن الطبيب هو الحكيم؛ أو بالعكس. فنجد حتى اليوم، في الاستعمال الراهن، أنه يقال للطبيب حكيماً؛ وهذا من بقايا المجهود المكرس حيث كان الطب جزءاً من الحكمة. بيد أنه تستدعي هنا حالة عريضة، فقد أطلق أقدمونا اسم الحكمة على طب البدن لأنه حكمة الابدان (كان الحكيم طبيباً للبدن، وللنفس أيضاً). وتذكر هنا رسالة لابن سينا بعنوان « نصائح الحكماء لاسكندر » (نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969) تشير بالحكماء الى الأطباء ومدبري البدن. ومن المعتبر أيضاً أن ابن أبي أصيبعة (ت 1269/618 - 1270) لا يفرق بين الأطباء والحكماء والمفكرين الكبار في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء »؛ وكذلك يفعل القفطي (ت 646 هـ) في « أخبار العلماء بأخبار الحكماء ». بينما كان فعل ذلك ابن جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء »، المؤلف سنة 377 هـ. ويذكر هنا كتاب « تاريخ حكماء الاسلام » للبيهقي (؟)؛ والخازني في « ميزان الحكمة ». لكن الأكثر تعبيراً، بعد أيضاً، هو كتاب علي بن ربن الطبري، « فردوس الحكمة »؛ (نشرة صديقي، 1928)، الذي يتحدث عن العلوم الطبيعية وعن الطب معاً. لكن الحكمة طالت أيضاً، وقريباً من هذا المضمار، العمل في العلوم السحرية، وفي تحويل المعادن، والبحث عن الحجر الفلسفي، وإكسير الحياة.

والخاصة مقابل العامة، والأسرار مقابل الظواهر، وليس الرسوم والعوام بل الباطن وعلماء الحقيقة. وعلى ذلك فإن « السكوت عنها » هي « الأسرار التي لا يمكن قولها لأي إنسان » (التهانوي، 2، 132)؛ هي أسرار الحقيقة الصوفية، وأسرار الحقيقة الإلهية. وقد كثر الكلام، في هذا المجال، عن علم خاص، وقدرات خاصة، ووعي متميز، عند أصحاب تلك الحكمة.

5 - الحكمة المضمون بها :

تُخفى الحكمة التي يضمّنها صاحبها « صريح الحق ». لقد قال الغزالي، للمثال، إنه وضع كتباً مضموناً بها على غير أهلها (رفضها ابن طفيل، «حي بن يقظان»، ص 71)، أي لا يكشف فيها ما هو مثبت في كتبه المشهورة. وهي تشمل على علم المكافحة. وهكذا فإن الحكمة « المضمون بها » مصطلح ثان للدلالة على أسرار لا تقال إلا للقادر على فهمها وتذوقها والضنّ بها. فهي ترتبط بمفاهيم الكشف، والالهام، وما اليهما.

6 - الحكمة المجهولة :

هي التي لا يستطيع العقل البشري اكتشافها، ولا معرفة الغاية في وجودها. ومن ثم فهي تظهر كدعوة لموقف استسلامي، وإيمان يعتقد بكون بعض القواهر عدلاً وحقاً. ويورد التهانوي (ج 2، 132)، بعض الأمثلة التي يأخذها من الكاشي (« اصطلاحات الصوفية »، ص 39)، ومنها: موت الأطفال، تألم بعض العباد، الخلود في الجنة والنار، الخ؛ هنا تكون الحكمة الغاية مخفية، لا نعرف أسباب وجود بعض الظواهر والفروض الدينية. ولكنها حكمة؛ ومن الحكمة أن نقبلها، ونقرّها، ونؤمن بها.

7 - الحكمة الجامعة :

هي التي تجمع معرفةً وتطبيقاً العملي. فهي معرفة الحق والعمل به، والدراية بالباطل واجتنابه. وقد كانت الحكمة، بوجه متغلب، شدّ النظري [الاحاطة، والمعرفة، والعلم] لجعله عيناً، منفذاً في دنيا العمل والسلوك. إنها المعرفة، والحكم؛ ثم العمل بمقتضاها.

8 - الحكمة عند أهل السلوك :

هذه الحكمة، في التصوف، معرفة وممارسة : معرفة آفات النفس، والسير بموجب تلك المعرفة. وهي الطرائق التي يجب

عينها الحكمة المشرقية أو المشرقية، تتمحور حول أفكار كبرى موجهة هي: الذوق، والكشف، والحدس، والإشراق؛ ولا تقوم على الاستقراء أو على المنطق والبرهان، ولا تقول بالتحليل والعقل. تنبني على فكرة النور، وإشراقه. فالله نفسه « نور الأنوار »، والنور المحيط، والنور القيوم... والحكمة المشرقية هي الحكمة التي وعد بها ابن سينا؛ وعرفنا بها كلها أو بقسم منها (انظر « منطق المشرقيين »). ثم أشاد بها، ونبه إلى أنه اهتدى إليها، ابن طفيل (حي بن يقظان، ص 56) الذي قال أيضاً إن بعضهم (يقصد الحلاج) قد قال في حالها: « أنا الحق ». سبحانه ما أعظم شأنه! (عينه، ص 57). هذا، بينما رفض الغزالي، في كلام ابن طفيل، الإفصاح عن تلك الحال حيث البهجة واللذة، ووجوب « أن يكتم أمرها أو يخفي سرّها... ». وفي هذه الحكمة حيث الكشف والمعان والفيضان والشعشائية نلتقى أيضاً بمصطلحات أخرى مثل: الحكمة المتألهة، والحكيم الإلهي، والشرافيون [مثلاً، السهروردي] الذين رئيسهم أفلاطون (الجرجاني، « التعريفات »، ص 41). وهي تتكون من التصوف (أعمال الحلاج مثلاً، والفلسفة المشائية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، والمجموعة الهرمية، والزرادشتية الخ). وهنا نلتقى: السهروردي، وابن عربي، وتراثاً غنياً لاحقاً في البلاد الفارسية: الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي...، الميرداماد، الملا صدرا، السبزواري.

3 - الحكمة المنطوق بها :

هي « العلوم » التي يلتقى بها للشعب أو للكافة، للعامة بحسب المصطلح القديم، كي تنتظم بها الحياة اليومية وفق المبادئ التي تبقي المجتمع متماسكاً منظمًا مستمراً. وهكذا فتلك العلوم هي مبادئ عامة ترسم المعاملات الاجتماعية، وتحدد التكاليف الدينية. إنها بشكل خاص، علوم الشريعة من عبادات، وتنظيم العلائق والنشاطات. إنها تعني « الحلال والحرام » في النظرة الشرعية؛ كما إنها تعني أيضاً المعلومات والطرائق التي تطبق على السالك، على المريد الصوفي، في بدايات « الرحلة إلى الهجرة الكبرى ». وإذن، فالحكمة المنطوق بها هي الحكمة التي تُعم، وتُشاع. وتشمل أولاً « علوم الشريعة »؛ ومن جهة أخرى « علوم الطريقة » أي علوم التسليك الصوفي. إنها الحكمة التي تقال لكل إنسان، ولأي إنسان، ليندمج في جماعته ويتوافق معها.

2 - الحكمة المسكوت عنها :

لا تقال لكل الناس. هنا توضع الحقيقة في مقابل الطريقة،

وقد انتفع العهد القديم من تلك الأمثال، والأحكام الوعظية، فأشار إلى الأمثال السومرية في أكثر من موضع. وكذلك أنت المزامير، المنسوبة لداود، صياغة هلبستية اسكندرية لذلك النمط من الحكمة (انظر أيضاً: سفر الأمثال). وأعجب اليونان أيضاً بتلك الأمثال، بذلك اللون من الحكمة وصياغتها، التي أتتهم من مصر حيث كانت غريزة عميقة وتنقل من الأب إلى ابنه والمعلم إلى المتعلم. (انظر: J. Wood, Wisdom, Literature, Londres 1967, Wendel, Les sagesses! du proche-Orient, Paris, 1963, W.G. Lambert, Babylonien Wisdom, Littérature, Oxford, 1960).

القسم الخامس

كانت الحكمة، في الفكر اليوناني، العلم؛ المعرفة. إلا أنها دلت أيضاً على الفطنة، والتثمين الرزين السليم للأمر، وعلى التوسط والاعتدال، وأخذت للدلالة على صفة المحقق للفضائل في سلوكه وفكره. في البدء، كانت الحكمة تسمية للفلسفة. وقد وضع محب الحكمة في مقابل السفسطائي الذي كان يدعى أنه حكيم وكان يعلم الحكمة للناشئة. وهكذا فإن في محب الحكمة، الفيلسوف، تواضعاً وتمييزاً عن السفسطائي، الحكيم. وحصرت الحكمة بالالهة وحدها فقط؛ وأخذت الفلسفة على أنها حب الحكمة، والرغبة فيها، والسير في طريقها. سئى أدناه، للنقد والمحاكمة، بعض المفاهيم للحكمة:

1 - الحكمة في الرواقية:

الحكيم الرواقي يكون، في ذلك المذهب، سعيداً دائماً. لا يهتم إلا بنفسه: فهو ينزل، وينطلق من الفضيلة كي يبلغ السعادة. وفي الواقع، فإن هذا الحكيم إنسان متقلص، هارب؛ لا ينفرس، ولا يقيم علائق. هنا ثقة تصوى بارادة الانسان المطلقة، وإغفال أقصى لوحده، وشعور عميق بالعجز ومن ثم استلام ورضى. هنا الإنسان يتخلى، ويتلقى، ويتر انسانيته. فليست الحكمة في أن نوافق الطبيعة، ونكتف معها مؤمنين بأن لا مناص أمهامها، ولا حركة حرة ازاء الحتمية. في ذلك ليس الاستعمال الصحيح للعقل، بل سوء استعمال. إذ هنا خوف، وتشاؤم؛ ومشاعر الخيبة والانسحاب تغلب على العمل والأمل والحركة. إن التكبر الأجوف، وطلب السكينة، وإماتة البدن، مقومات تلك الحكمة، وتلك الأخلاق.

أن تسلك كي تقود «المريد» إلى الحكمة الكبرى، إلى الحقيقة أو الهجرة الكبرى. إنها علم المكابدة، وهي الرياضات التي تطهر النفس الراحلة إلى الله، وتهيء للكشف، والالهام، والتذوق، واللدنيات.

9 - الحكمة المتعالية:

المتعالية نعت يطلق على الحكمة الإلهية عند ملا صدر الدين الشيرازي (ت 1641/1050) القائمة على الأفكار المحورية الاشرافية حيث العرفان، والنور، والذوق، والعلم الحضورى... وتلك الحكمة المتعالية، في قراءة «الأسفار الأربعة»، (طهران، 4 مجلدات، 1866؛ نشرة ثانية للمظفر. وثالثة للطببائي)، تؤدي إلى استدعاء مفهوم الحركة الجوهرية حيث الماهيات ليست أولى، ولا ثابتة وإنما هي متحركة وتقبل التغير. بل حتى المادة، في تلك الحكمة، هي مادة روحانية. ومن ثم فلا قول هنا بثنائية الجسم والروح، الممتد والروحي (قارن: فلاسفة كمبردج الأخلاقيون).

القسم الرابع

1 - الحكمة في الدين المسيحي، الكلمة الإلهية:

هنا الحكمة حدسية، وتستدعي الكلمة (Le Verbe) الإلهي. وهي تأخذ صفة صوفية، وطابعاً دينياً خاصاً.

2 - رسائل الحكمة في المذهب التوحيدي:

كتب في الفكر الإسلامي الباطني، وتقدم كمجموعة من الأسفار المضمون بها. هي شديدة الارتباط بالقطاع المغالي الباطني من الفكر الإسلامي الشيعي. من بينها: «الميثاق»، «رسالة النساء الكبرى»، «رسالة الكفيف والبسيط واللطيف»، «السلج المعلق»، الخ؛ وهي أساس الفكر الإسلامي الدرزي، أو فكر الموحدتين، المرتبط بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. ويذكر هنا حمزة بن علي.

3 - الحكمة بمعنى دين؛ الأمثال في التراثات السومرية، والبابلية، والمصرية:

عرف السومريون كثرة من الأمثال، والقواعد الحكمية الكثيفة البليغة. وقد شاع ذلك النوع في بلاد ما بين النهرين، وسوريا، ومصر، إلى درجة تجعلنا نقول بأنها كانت دينية الطابع والغاية. فالحكمة تلك دين أي مجموعة من الأقوال الأخلاقية الجامعة، والآداب السلوكية، والكلم البليغ الموجة للتعاملية الاجتماعية (انظر، للمثال، أقوال الحكيم أحيقار).

2 - الحكمة عند سبينوزا:

ليست الحكمة ماثلة في أخلاق الجمهور، الأخلاق العامة، حيث الخير يعني النافع والشر يدل على الضار. فالحكمة الأرفع تقوم على «حبة الله العقلية»، وعلى التطابق بالفكر الفردي مع الفكر الخالد والنظام الكوني. حاشئ يغدو الحكيم سعيداً فاضلاً، لا يستطيع اقلاقه أو إحداث الاضطراب في نفسه. فعندما يعي نفسه، والله، والله والأشياء في سياق من الضرورة والحتمية، يبلغ السكينة، ويعيش في الفرح، وينتقل الى كمال أرفع. هذا وليس الحكيم زاهداً وإنما له الحق «في أن يستعمل الأشياء ويتلذذ بها بقدر المستطاع» (سبينوزا الأخلاق، الكتاب الرابع، الترجمة الفرنسية، ص 263). ذلك أن الحكمة إعمال الفكر والنظر في الحياة لا في الموت. (سبينوزا، المرجع عينه، ص 282 - 283). وللحكيم أن يفكر في العيش، والتحرك، والمحافظة على وجوده، (عينه، ص 283)، بمقدار متزن، لا أن يفرق في الإماتة والتشظف. ستكون الغبطة لا مكفاة له، بل ستكون الفضلة عينها: (نفسه، 338 - 339).

إن الحلّ السبينوزي [الأسبينوزي] يعيدنا الى الذات بلا ريب، لكنه يجعل الحياة الأخلاقية حياة عقلانية، والحكيم منفرداً. ذلك، ويفرق في التأمل، بل ويفرق الإنسان في الله وبقسوة فظة؛ ويقيم على الله وفي الله تلك الغبطة التي هي تجاوز للسعادة والفضيلة مأخوذتين معاً. هنا عقلانية مفرطة، وتضحية بكل شيء لمصلحة الحقيقة وحدها. وهكذا فإن سبينوزا - وهو خير ممثل للحكمة العقلية قد ميّز بين أنواع من المعرفة أقام على كلّ منها نوعاً من السعادة والفضيلة والحكمة. جعل المعرفة ذات النوع الثالث، حيث المعرفة المباشرة والمخصوصة المفردة، الحكمة الأرفع. إنها حكمة إنسان يتشام، وينعزل عن المجتمع إن لم يُعاده. ثم هناك جوانب أخرى حياتية، واجتماعية، وعلائقية، أهملها ذلك الفهم للحكمة عند سبينوزا.

3 - الحكمة الهندية:

تميّز الفكر الهندي، سلوكاً ونظراً، بأخذه الحكمة على أنها الابتعاد عن المجتمع، والانقطاع، والتخلي. فالحكمة أسلوب في العيش يقوم على التشظف، وتسفيل الجسم في الإنسان، والسعي لجعل النفس الفردية (أتمان) «تدخل» في براهما أو في «النفس» للعالم. بذلك يتخلص الانسان من الألم والتقمصات (سمسارا / Samsara) المستمرة، ويسعى

للتطهر المستمر، وبلوغ الخلاص (موكشا).

إن في الحكمة الهندية، بوجه متغلب، بتراً للإنسان، وفهماً واحدي الجانب له، وإبعاداً له عن الواقع والعمل، وهرباً أمام التحدي وتكييف الطبيعة. ففي تلك النظرة للوجود تغلب للروحاني، وللتشاؤم، واليأس، والسلبية وشتى أليات التوافق غير الصحي مع الحقل. لا تنمي طاقة الإنسان ليعمل في شبكة علائق بهدف رفع إنسانية الإنسان المأخوذ كوحدة أو بنية حية تاريخية متطورة وتطوّر (علي زيعور، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الأندلس، 1980، ص 61 - 96). إلا أن الحكمة الهندية قدمت للإنسانية نظراً في الكون عميقاً، وتأملات في الإنسان طالت العالمية وخدمت الإنسان الهندي، ونداءات للتسامح والمحبة واللاعنف (أهيمسا) والفضائل السامية.

الحكمة هي من النداءات الأسمى في الحياة الفردية؛ فهناك ثلاثة أشكال للمثل الأعلى عند الشخص هي: البطولة، والحكمة، والولاية (القداسة، الصديقية). ولكنها تتداخل؛ وتبدو قيماً تقود الحياة الشخصية، وتجذبنا إليها، وتتملقنا. وكل منها دليل، ومرشد، ومناد اليه. إلا أن الحكمة تختلف عن البطولة من حيث إن الحكمة أخذ عقلاني، واتزان في السلوك، وطلب للفضيلة، وفور نسي ازاء الحسية، وفردية النزعة تطفئ فيها على الاهتمام بالغير. أما البطولة فتدفع مفرط، وغزارة، وتجاوز للذات باتجاه الآخرين، وتجاوز للطبيعة لا اتباع لها، وهوى ازاء الحسياتية. إلا أننا نود القول إن الحكمة بطولية أيضاً، وسعي الى الولاية بمعناها الاجتماعي وبمحتوى علائقي. إننا نلح، اليوم وكما كانت دائماً، على انها «العلم مع العمل»، وعلم ونظر في سبيل أن يرتفع صاحبها بنفسه ويتكامل، ويكون «عالماً معقولاً».

إن الحكمة علم أو نوع من المعرفة؛ لكنها غير العلم؛ إذ إن الحكيم يعيش مذهبه. وتؤخذ حياته كالقدوة، وتميلاً للحقيقة، وشهادة على الأخلاق المتجسدة وعلى التوازن والاعتدال والاتناد. الحكمة هي العلم الأعظم؛ لكنها لم تبقى الادراك العرفاني، ولا إكمال للفرد وحده منعزلاً. فهي أيضاً انغراس في الواقع، وحرث للحقل، وتغيير. إنها نظراً وهدف عملي في عالم الموجودات لا في العالم الفردي وحده، وتنتمي أيضاً للمجتمع. وهنا تميزها عن العلم، وعن الفلسفة، وعن الافكاريات (علم الأفكار، الايديولوجيا): تلتقي تلك المصطلحات دون أن تتذوّت في بعضها بعضاً. وهكذا فالحكمة أقرب لأن تكون وترسم الكمال الفردي،

والإيديولوجيا أقرب للفكر السياسي البناء للجماعة. ويبقى للفلسفة، إلى جانب نقدها للحكمة وللإيديولوجيا، قطاع من النظر الأعم والأعمق الذي يطل على البحث المجرد، أو النظر الحر، غير المرتبط، لفترة على الأقل، بالعمل.

الحكمة جمع للمعرفة والسلوك معاً: المعرفة الأكمل، والأشياء ما تكون عمومية ونفاذاً، والموحدة إلى الحد الأقصى. لكن تلك المعرفة ميزة لا تكون موضوعية في خدمة الفرد وحده. الحكمة ميزة إنسان، لكنها تهتم أيضاً بمصلحة الإنسان والإنسانية. فهي الفطنة في الأعمال، أعمالنا وأعمال الآخرين؛ ونظرة لأمرنا الشخصية وللأمر قائمة على معرفة عميقة شاملة موحدة، منصبة على الانغماس في الواقع للارتقاء بالإنسان إلى الميادين الرّحية الروحية. إنها فردية على الأغلب؛ لكنها أيضاً وإن بنسبة أضعف العلوم والأخلاق معاً موجهة إلى الإنسان الكلي القائم في حقل إجتماعي تاريخي، وهادفة لجعل العلوم تتآلف في المعرفة الكاملة بكل الأشياء وبقدر المستطاع وفي الحكم الجيد والفكر العقلاني واللسون الأخلاقي.

الحكمة هدف للإنسان، عقلاً وسلوكاً، وللأمم والحضارات. وهي الصفات المثلى في الأحكام، وفي الأفعال. ونداءات للفرد، وللجماعة، باتجاه الأرفع والأشجع والأكثر عقلانية وتفظناً. تدعو لجعل الإنسان يعيش أفضل، وأسعد، وأكثر أخلاقية وتعقلاً، في حرية متعاونة، وفي واقع غير جارج، وفي إنسانية متصالحة مع نفسها وقيمها.

متصلات: حكيم - فلسفة - علم - منطق - حُكم - إيديولوجية - أخلاق.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، البرهان، الشفاء المنطق، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.
- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.
- ابن سينا، الخطابة، الشفاء، المنطق، قسم 8، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، رسالة في قوى النفس، في الأخلاق، نشرة علي زيعور، مجلة العرفان، بيروت، 1986.
- ابن سينا، سوفيستيقا أو الحكمة المموهة، نشرة علي زيعور، في مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، نيسان، 1973.
- ابن سينا، عيون الحكمة، نشرة بدوي، ط 2، بيروت والكويت، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ابن مينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة م. س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950.

- ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، المكتبة السلفية، 1910.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1983.
- ابن سينا، النفس، الشفاء، تحقيق زايد وقناتي، القاهرة.
- ابن سينا، نصائح الحكماء للاسكندر، نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، نشرة صليبا وعياد، دمشق، مطبعة الترقى، ط 3، 1929.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 12، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الخباز، بيروت، دار الأندلس، بلا تاريخ.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 و 2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- الجرجاني، كتاب التعريفات (مع رسالة اصطلاحات الصوفية لابن عربي)، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306.
- الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء أبي الفتح عمر الخيام عن سؤال القاضي الإمام محمد السوي عن حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف»، مطبوعة في: جامع البدائع، القاهرة، نشرة الكردي، ط 1، 1917.
- زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت دار الأندلس، ط 3، 1980.
- زيعور، الفلسفة الهندية...، بيروت، دار الأندلس، 1980.
- زيعور، آداب الحكماء، لسقراط وآخرين، مجلة العرفان، بيروت، كانون الأول، 1968.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 3 أجزاء، القاهرة، دار الكتب، 1968.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، تصوير دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشرة عادل عوا، بيروت، دار الأمانة، 1969.
- الغزالي، ميزان العمل، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- الفارابي، إحصاء العلوم، القاهرة، ط 2، 1949.
- الفارابي، تحصيل السعادة، نشرة جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، 1845.
- الكفوي، الكليات، القسم الثاني، دمشق، 1975.
- مسكويه، الحكمة الخالدة، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- Aristote, La Rhétorique.
- Aristotle, Ethique de Nicomaque, Trad. Volquin, Paris, Garnelr, Flammarion, 1965.
- Gardet et Anawate, Introduction à la Théologie Musulmane

والأصل في الأشياء عند المسلمين الإباحة - أي الحل، حتى يكون التحريم. ويذهب البعض إلى أن الأصل في العبادة هو المنع حتى يكون الإذن بالعبادة من الله سبحانه وتعالى من حيث هي حقه الذي أحقه على عباده.

وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ هَلَالاً طَيِّباً﴾، هو الدليل على أن الأصل هو الإباحة أو الحل.

وقد يكون التحليل متوقفاً على أمر ما - كما هو الواضح من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ﴾.

وإذا كان التحليل بعد تحريم - أي كان تحليلاً دينياً - فإنه يكون حقاً من حقوق الله وحده وليس لغيره هذا الحق. والرجل الحلال أو المحل هو الذي يخرج من الإحرام أو من الحرم.

﴿اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحضات من المؤمنات والمحضات من الذين أوتوا الكتاب...﴾.

وكما لا يجوز حل ما حرم الله، لا يجوز أيضاً تحريم ما أحل الله. قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...﴾.

محمد أحمد خلف الله

- Wendel, Les Sagesses du Proche-Orient, Paris, 1963.
- Wood, J. Wisdom Literature, Londres, 1967.
- Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature, Oxford, 1960.
- Le Senne R., Traité de morale, Paris, P.U.F., 1949.
- Platon, La République, trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1950.
- Spinoza, Ethique, Trad. R. Lantzenberg, Paris, Flammarion, 1953.
- Tusi Nasir ad-Din, The Nasirean Ethics, Translated from the Persian By G.M. Wickens, London, George Allen Unwin, LTD, 1964.

علي زيعور

حلال

Légitime
Legitimate
Gerecht - Gesetzmässig

الأصل اللغوي فيه مادة حلّ.

وَحَلَّ تستخدم عند اللغويين في معنيين:

الأول: - حل العقدة أو العقد.

الثاني: - النزول في مكان ما.

والمعنى الثاني مأخوذ من الأول من حيث أن العرب في بداوتهم كانوا أهل حل وترحال. وكانوا عند رحيلهم يحزمون أمتعتهم بما فيها مساكنهم من الوبر، وكانوا عند نزولهم في مكان ما يحلون الأحزمة والعقد. ومن هنا كان حزم الأمتعة دليل السفر، وحل الأمتعة دليل الإقامة. ثم استخدموا الدليل وهو الحل بمعنى الإقامة وأصبح مفهوماً عندهم حل بالمكان أي نزل فيه واستقر، ولو لمدة ما. والمحلة مكان النزول. والحلة القوم النازلون.

وكما تستخدم حلّ في العقدة المادية تستخدم أيضاً في العقدة المعنوية. فالقسم واليمين يربط صاحبه برباط ما، هو ما أقسم به كالله أو غيره مثلاً، ثم يأتي بعد ذلك الحل لهذا الرباط - أي التحلل من القسم أو اليمين. ومعنى ذلك قوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي بين لكم ما تنحلّ به عقدة أيمانكم أو قسمكم.

ومن ذلك أيضاً عجز اللسان عن الإبانة حتى كأنه معقود. وقد قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾.

حياة

Vie
Life
Leben

إذا ما عدنا إلى مفهوم «المادة» بالذات نلغي أنه ينطوي على جملة من المعاني، أبرزها كون المادة نظام مستويات متدرجة. أهم درجات هذا النظام هي العتبة التي تفرق بين «المادة الجامدة» و«المادة الحية».

يقتضي المنطق العلمي، وكذلك الحس العادي السليم، تفسير الأمور الغامضة اعتماداً على الأمور الواضحة. كيف نطبق هذا المبدأ في مجال الظواهرات الحية؟ إن هذه الظواهرات تحتل مركزاً وسطاً بين الظواهرات الفيزيائية الكيميائية المتبدية في الآلات وفي المادة الجامدة، ظهورات الوعي المتبدية لدى الإنسان. لكن هيهات أن تعني عبارة «ظهور حية» معنى وحيد المدلول: إذ ثمة هوة عميقة تفصل

ما هو حي، ومنها ما ليس كذلك. نعني بكلمة حياة واقعة الاغتذاء والنمو والتلف الذاتي». أهم ما في هذا التعريف هو فكرة «الذاتي». إن هذه الفكرة تدل على استقلالية الكائن الحي.

يصعب القول عن بعض الكائنات ما إذا كانت أجهزة عضوية حية، أو مجرد مجاميع مركبة من المواد الجامدة؛ مثلاً: فيروس فسيفساء التبغ الذي لم تتحدد طبيعته بعد بالضبط. لكن في ما عدا هذه الحالات الاستثنائية، تبدو الظهورة الحيوية بينة بما فيه الكفاية. إنها تتميز بمجموعتين من الخصائص، المادية والبنوية:

الخصائص المادية

1 - التمثل: إن المعنى الاشتقاقي لهذه اللفظة يدل كفاية على طبيعة هذه الخاصة. فالتمثل يعني جعل الشيء المقتبس مماثلاً لذات مقتبسة. فعندما يأكل الانسان نباتاً يتحول هذا النبات إلى أنسجة جسم الانسان؛ وعندما يأكل حيوان من هذا النبات يتحول النبات إلى أنسجة جسم الحيوان.

2 - التجدد: تبدي الظهورة الحيوية قدرة كبيرة على التجدد؛ مثلاً: إندمال الجروح. بل لقد أتاحت الاختبارات العلمية التأكد من هذه الحقيقة؛ فالعالم البيولوجي مورغان قطع بعض أنواع الديدان 72 قطعة، فإذا بكل واحدة من هذه القطع تتجدد فتتحول إلى دودة كاملة. والاعراب إن بعض الأعضاء تتجدد كلياً حتى وإن لم يكن قد بقي أي أثر من العضو المبتور. لقد أثبت ذلك بافينك في كتابه «اكتشافات العلم المعاصر ومعضلاته»، في معرض تقريره عن التجارب التي أجريت على سمندل الماء. وثمة اكتشافات أخرى عديدة في المضمار البيولوجي، منها حالات الحث المعروفة؛ وكلها تثبت خاصية التجدد.

3 - التعضية: من شأن الوقائع التي ذكرناها أن تعطي كلمة تعضية معناها الكامل. تمثل التعضية إحدى المميزات الأساسية للحياة، لدرجة قال معها بيفينو في مقاله «تلمسات الحياة ونجاحاتها الأولى»: «... ما يميز الحياة هو تعضيتها. فكل أثر من آثار التعضية يؤلف معياراً كافياً يؤكد وجود الحياة». ليست أجزاء الكائن الحي مستقلة عن بعضها، بل مرتبطة فيما بينها بشكل يجعل بعضها بمثابة أدوات بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ الأمر الذي يجعل الكائن الحي يؤلف كلاً موحداً ويعمل ككل موحد. إن مفهوم الكلية الواحدة هذا هو أحد المفاهيم الرئيسية في علم الفلسفة، وكذلك في علم النفس، المعاصرين.

بين حياة الطحلبة وحياة الحيوان الثديي. لذلك فعندما ننظر إلى «الحياة» في مستواها الأدنى، أي على مستوى تبديها في الكائنات المشابهة للطحالب نتجه تلقائياً إلى تفسيرها بالعوامل الفيزيائية - الكيميائية، علماً بأن فيزياء الكائن الحي وكيمياءه تتخذان أشكالاً خاصة، حتى وإن لم تتناف مع النواميس التي تسود المادة الجامدة. لكن إذا أردنا تفسير كائن حي راقٍ يقارب الانسان، نشعر بضرورة تفسير هذا الكائن على ضوء ما نعرفه عن الانسان؛ فمثلاً عندما نرى حيواناً هارباً من خطر يتهدهده نقول إنه هارب بفعل الخوف، علماً بأن الخوف هو تجربة إنسانية.

ما من شيء في الوجود نحاول التعمق في فهمه إلا ويتبدى مكتنفاً بالأسرار التي تزداد استعصاء تبع ازدياد التعمق في محاولة الفهم؛ إلا أن الانسان يشعر بأن درجة الغموض تتناقص بقدر ما يكون الشيء الذي يحاول فهمه أقرب إلى طبيعته هو، مهما كان تركيبه معقداً؛ في حين ان فهم الكائنات المتباعدة مع الطبيعة الإنسانية يزداد صعوبة، ولئن كانت ذات تركيب أبسط؛ مثلاً: من الأسهل فهم عملية إدمار الحيوان الهارب من الخطر من فهم تماسك البنيان الذي تشكله الذرات أو الخلايا، أو التآلفات الكيميائية في جسم مادي جامد، حتى بالنسبة إلى علماء الكيمياء، إذ يبقى واقعة تدرك، ولا يتعدى التفسير الذي يمكن اعطاؤه عنها مجرد تصنيفها في نسق يخضع لناموس عليّ ليس هو بذاته سوى تعميم مستمد من مجريات وقائع مشابهة. لا شك بأننا نفهم ردات الفعل التي تصدر عن كلب الصيد بصورة أوضح مما يفهم الكيميائيون الارتكاسات التي يحدوثونها في مختبراتهم.

بناء على ما تقدم يصبح من الممكن، بل من الضروري، لا سيما في مضمار فهم «ظهورة الحياة»، تفسير الحد الأدنى بالحد الأعلى، أي تفسير حياة الحيوان ذهاباً من حياة الانسان، وتفسير حياة النبات اعتماداً على حياة الحيوان. ولئن لم يأخذ الفلاسفة بهذا المنهج، فإن العديد من الفيزيولوجيين قد اعتمدوه ومنهم كورت غولدشتاين الذي قال بهذا الخصوص: «إذا ما حاولنا فهم الأجهزة العضوية بما لها من خصائص مميزة، بمعزل عن أي موقف نظري مسبق، إنما نتجه مباشرة نحو الانسان كما لو كان أبسط نقطة يمكن الانطلاق منها للقيام ببحث كهذا». (غولدشتاين، «بنية الجهاز العضوي»، ص 9، منشورات غالبار).

الخصائص المميزة للحياة

قال أرسطو في كتابه «في النفس»: «من الأجسام الطبيعية

الخصائص النبوية

نعني بالنبوية الخصائص اللامادية التي تستلخص من التأويل الذي تخضع له عمليات الاختبار؛ وهو تأويل يتم بواسطة المقارنة بين الجهاز العضوي وبين ما يلاحظه الانسان على صعيد كيانه الشخصي. أمم هذه الخصائص هي الآتية:

1 - الاستقلال الذاتي: تنجلي الميزة الأساسية للنشاطات الحيوية في كون النابض الذي يحكمها يقوم في داخل الكائن الحي بالذات. فالبيئة لا توفر للكائن الحي سوى وسائل التحقيق؛ لكن الشروط الفعالة في ذلك قائمة في ذاته. لقد سبق لأرسطو أن لاحظ هذه الواقعة، مما حدا بالفيلسوف الوسيطى توما الأكويني أن يستخلص منها النتيجة المنطقية الآتية «تحدد درجة الاستقلال الذاتي المتوفر للكائن الحي مستوى الكمال الذي يتمتع به جنسه».

2 - الانتظام الذاتي: هذا هو الناموس البيولوجي الأساسي. ذلك ان الجهاز العضوي لا يبلغ قط التوازن المستقر، وذلك بسبب المبادلات المستمرة التي تستلزمها السيرورات الحيوية بالذات. إلا أن الجهاز العضوي ينزع دائماً إلى هذا التوازن. وهو مزود، من أجل ذلك، بنظام بالغ التركيب من المنظمات التي تصحح فوراً حالات الاختلال المضرة به؛ منها أليات استقرار تركيب الدم، ودرجة حرارة الجسم،.. الخ.. الأمر الذي ينيح القول بوجود «حكمة البدن» على حد تعبير والتركانون.

3 - الانشاء الذاتي: كلما كان نشاط الكائن الحي مستقلاً، كلما ازدادت درجة التركيب في بنيانه. إن ما يلفت النظر هو كون الآلات العضوية هي التي تنشئ ذاتها، بينما الآلات المصنوعة من المادة الجامدة لا تقوم بأية بادرة انشائية. يسعى الكائن الحي بنفسه في طلب المواد التي يحتاج إليها في عمله الانشائي.

إذا ما عمدنا إلى صياغة الفكرة صياغة فلسفية نقول إن الظهورات الحية كامنة، من حيث كون سببها وغايتها قائمين في الكائن الحي بالذات، بينما المادة الجامدة لا تتغير إلا بعامل خارجي.

طبيعة الحياة

لا يصادف العالم البيولوجي الحياة كأحد متبقيات التحليل في أثناء دراسته الأجهزة العضوية. لكن العلماء شديداً الاحساس بالسر الذي تنطوي عليه الحياة. فكلود برنارد يذكر دائماً «القوة الحيوية». في التجربة لا نلقي شيئاً في

الكائنات الحية مما لا يمكن رده إلى العمليات الفيزيائية - الكيميائية. في هذه المجال يصح الأخذ بقول برغسون بأن الحياة تفعل خلافاً للمادة الجامدة التي تنزع إلى التقهقر؛ لكن الحياة، مع ذلك، لا تنقض النواميس التي تحكم المادة الجامدة. إلا أن كل شيء يجري كما لو أن ثمة فكرة توجه الكائن الحي الفرد نحو تحقيق أنموذجه المميز والمحافظة عليه، منجزة هكذا نوعاً من الأفعال الخلاقة.

الصنع النظرية للظهورات الحيوية

النظرية الهلومورفية:

تشكل النظرية الهلومورفية تسوية بين الأحادية والثانية. فهي تختلف عن الأولى إذ تميز في الكائنات الجامدة مبدئين: المادة والصورة. وتختلف عن الثانية بقولها إن هذين المبدئين ليسا شيئين مختلفين، بل يؤلفان معاً جوهرًا واحدًا. الواقع إن «الحياة» ليست عنصراً. لكن أيضاً ليست المادة حية بذاتها. فهي لا تصبح كذلك إلا بالمبدأ المشكل الذي نعينه بكلمة «حياة»، أي الفكرة، أو الخطة المتحققة بها. هذه الفكرة هي الفن الداخلي الذي يوجه تطور الجهاز العضوي الحي.

ميزة الهلومورفية إنها توحد دون أن تماهي. فهي توحد إذ تفسر بواسطة «الصورة» خصائص الكائن الحي، وكذلك خصائص الكائن المفكر، وأيضاً خصائص المادة الجامدة. لكنها لا تماهي، لأن الصور تنوع ليس فقط في ذاتها، بل أيضاً حسب تركيب المادة المشكلة بها.

قد يبدو التفسير الهلومورفي تجريدياً، لا يعلمنا شيئاً إيجابياً عن طبيعة الحياة، بل يؤكد فقط اختلافها عن طبيعة المادة. لكنها واضحة إذا ما نظر إليها على مستوى تطبيقاتها المختلفة. فالتجربة الحياتية العقلية تتيح لنا أن نضفي معنى إيجابياً على كلمة «صورة»، وأن نفهم إلى حد ما، بطريقة الماثلة، الصفة الجوهرية التي تميز الكائن الحي.

لدى استعراض النظريات الحديثة الصيفية أو الجمالية نرى أن الهلومورفية ماثلة فيها جميعاً. إذ إنها تشدد على وجود بنية ضامنة لوحدة الفرد. أما النظريات الراضة للهلومورفية، والتي تعتبرها مجرد نظرية إسموية، فتعتمد إما على الميكانيكية وإما على الدينامية.

النظرية الميكانيكية

الميكانيكية ليست سوى اسم جديد للنظرية الأحادية. إنها تقوم على أحد المبادئ الأساسية في الفيزياء، ذاك المبدأ

لكن هذه الفرضية التي تفسر وجود ما يسمى «الفكرة الموجهة» تترك فعل هذه الفكرة، أو هذا المبدأ النفسي - الروحي، في العناصر المادية للجهاز العضوي الحي، دون تفسير. ولئن لم نعد نجد في أيماننا من يعلن موافقته على «النظرية الحيوية» الصرفة، إلا أن هذا المذهب الفلسفي في فهم «ظهور الحياة» لما يزل محتفظاً بكامل حيويته، إذ إن عدداً كبيراً ممن يرفضونه يرون أنفسهم مضطرين إلى الاحتفاظ ببعض عناصره الأساسية خيفة الاضطرار إلى اعتماد المذهب الميكانيكي الذي لا يفوقه تماسكاً أمام النقد.

الجدير بالملاحظة هنا، هو أن «المذهب الحيوي» الذي بدا للوهلة الأولى جديداً، يشابه النظرية الفلسفية المعروفة بالهيلومورفية القائلة بأن «الصورة» مغايرة لمبدأ الحيوية، من حيث أن الأولى ليست مبدأ فيزيائياً له وجود وقدرة خاصان به، بل هي مبدأ «ماورائي» يعترف الفكر بوجوده، دون أن يستطيع فصله، ودون أن يستطيع تصويره بمثابة كائن مستقل عن المادة التي يحييها.

أما «القصدية الداخلية» فتعتبر أن غاية الكائن الحي تقوم على التماسك الداخلي وعلى التكيف المتبادل بين الأعضاء بما يجعلها تتعاون وتبدو مصنوعة بعضها لصالح البعض الآخر بشكل يتيح للجهاز العضوي الحي أن تكون له حياة تشملته كله.

يعتبر الفيلسوف الألماني كانط أفضل من أسهم في إقامة هذا التمييز بين «القصدية الخارجية» و«القصدية الداخلية». ففي كتابه «نقد الحكم» يلاحظ أن الظواهرات لدى الكائن الحي مترابطة بشكل يجعل كلاً منها «علة ومعلولاً» في آن واحد. ويقول في معرض شرحه هذه الواقعة: «الطبيعة تعضّي نفسها، علماً بأن هذه التعضّي لا تشبه البتة أية من العلّيات التي نعرفها. إن إنتاجاً طبيعياً معضّي هو الانتاج الذي يكون كل شيء فيه وسيلة وغاية بصورة تبادلية». أي أن كانط لا يقر بأن القصدية تنفي العلية الميكانيكية، بل يرى أنها تعني فقط كون العلية الميكانيكية لا تكفي، بنظر العقل الانساني، لتفسير ظاهرة الحياة. فالقصدية ليست معرفة حقيقية، إنها ليست سوى خط موجه في تأويل الوقائع. ويقضي المنهج القويم إذن بدفع التفسير الميكانيكي إلى أبعد مدى يمكنه بلوغه.

إن جميع المفاهيم المعاصرة للقصدية البيولوجية تستوحي، بأقدار متفاوتة، نظرية كانط المذكورة. بالفعل، ثمة ملمحان يميزان هذه المفاهيم: فهي، أولاً، ترفض فكرة التكيف المقصود بموجب خطة مرسومة سلفاً بشكل عاقل، ولم تعد

الذي يقول بأن الظهورات الحيوية هي تجلّ للتفاعل الكيميائي والفيزيائي الحاصل على صعيد المادة.

النظرية الديناموية

تقوم هذه النظرية على مبدأ إن المادة ليست، في جوهرها، جامدة، كما كان يظن ديكارت، بل إنها تكثف طاقم في الأساس. ترى هذه النظرية أن الظهورات الحية مثلاً، هدف الحفاظ على الحياة واغناؤها، الأمر الذي قاد إلى فكرة «القصدية»، أي أنه بدل تفسير الأحداث البيولوجية بواسطة الشروط الحتمية، أرتوي كونها تنطوي على بعض المقاصد أو الأهداف التي تنزع الحياة إلى بلوغها. لكن فكرة القصدية ولدت تأويلات مختلفة، إذ ثمة من يقول بالقصدية الخارجية، بمعنى أن مقصد الكائنات الحية هو تكيفها وفق خطة كونية عامة يشكل الإنسان هدفها النهائي؛ الأمر الذي جعل «القصدية» تأخذ، في غالب الأحيان، الطابع الأناسي. إن مقصد الكائن الحي هو المحافظة على ذاته وعلى استمراره، إن بواسطة التجدد الذاتي أو عن طريق التناسل، في سياق هذا المفهوم تدرج، ولا شك، «النظرية الإحيائية» Animisme التي صاغها ستاهل Stahl الذي نسب إلى «النفس» العاقلة كل وظائف الجسم الحي، سواء على الصعيد البيولوجي أو على الصعيد البيكولوجي. ويندرج أيضاً في سياق القصدية الخارجية رأي بارتيز Barthez القائل بفكرة «المبدأ الحيوي» المقصر على إحداث الوظائف البيولوجية ما دون الوظيفة الذهنية. فلقد قال بهذا الخصوص: «أعني بالمبدأ الحيوي للإنسان السبب الذي يؤدّد ظاهرات الحياة (البيولوجية) في الجسم البشري، ليس إلا». والجدير بالذكر إن مدرسة بيولوجية ذات اهتمامات فلسفية، هي المعروفة بمدرسة مونبله، أخذت طويلاً بنظرية بارتيز.

لكن اللجوء إلى فكرة «المبدأ الحيوي» القصدي لا يسلط مسألة الفهم الفلسفي للحياة، إذ إن المطلوب هو معرفة طبيعة هذا المبدأ. فإذا كان من طبيعة مادية فكيف يفسر وجود «الفكرة الموجهة» الماثلة في واقعة القصدية؟ إن «المذهب الحيوي» يعتبر «الحياة» قوة فذة ليست ناجمة عن التعضّي، بل بالأحرى هي سببها. كما يميز أيضاً، وخصوصاً، بين «المبدأ الحيوي» وبين القوى الفيزيائية - الكيميائية. صحيح أن الأخذين بالنظرية الحيوية يعتبرونه، عادة، من «طبيعة نفسية أولية، أي غير واعية» على حد تعبير روييه Ruyer،

الحتمية غير كافية في تفسير الواقع. لكنه، على غرار كانط، يعتبر أن القصدية تقوم على صعيد خارج صعيد الظواهرات، خارج اطار الزمان، وهي بالتالي عضية على الادراك لأن « القصدية تتمثل في كونها قراراً يصدره المستقبل » على حد قوله، ولكن « كيف يصبح المستقبل، الذي يبدو من حيث هو مستقبل، مجرداً من القوام الواقعي، واقعياً وقادراً على الفعل »؟ كما قال أيضاً إذن، فالقصدية لا تؤدي دور السبب، لا تفعل بمثابة سبب، فهي ليست « فعلاً يقوم به المفهوم، إنها المفهوم نفسه » كما انها ليست المفهوم الواعي بل فقط المفهوم الذي هو على درجة ما تحت - الوعي، المفهوم الذي هو موضوع محض دون أن يعرف بعد أن يطرح نفسه على أنه كذلك. باختصار فالقصدية جوهر يتحقق، وتعضية تخترع نفسها، وخطة ترسم نفسها. (هاملين، العناصر الرئيسية للتصور).

إلا أن غوبلو Goblou ينتقد جميع هذه المفاهيم: إنه لا يدعي القيام بـ « عملية سير ماورائية لفكرة القصدية، بل بالعكس، تقديم تأويل وضعي لها »، على حد قوله. إنه يحاول اظهار كون القصدية تمثل دوراً في العلوم البيولوجية. وما يأخذه على المفاهيم السابقة، بما فيها مفهوم كانط، هو أن تلك المفاهيم تجعل فكرة القصدية غير مفيدة. لقد قال بهذا الخصوص، « أية فائدة ترجى من القصدية إذا كانت تقع خارج عالم الظهورات، فإما أن نفس الظهورات بالظهورات وإما أننا لا نفسر شيئاً ». إذن فما ينتفي ليس فقط التعارض بين فكرة القصدية وفكرة الحتمية العلية، بل أن الأولى تستلزم الثانية. لقد قال: « القصدية هي صفة ترتديها بعض سيوررات العلية، إنها عليّة موجّهة نحو بعض المنافع. كل الأمر يتوقف إذن على العنصر الأولي الذي يوجّه سلسلة العلل. العنصر الأول الموجّه في النشاط القصدى لدى الانسان هو عليّة الفكرة، عليّة الرغبة. لكن ثمة قصدية أخرى غير القصدية العمدية، ثمة قصدية غير عارفة، هذه القصدية هي عليّة الحاجة. تحدث هذه القصدية وقت تسبب حاجة المنفعة سلسلة نتائج تنزع إلى تحقيق هذه المنفعة ». (غوبلو، « مبحث في المنطق »).

هذه القصدية هي ما تعبر عنه فكرة الوظيفة. عندما نلاحظ تكيف أحد الأعضاء بما يؤمن نشاطاً مفيداً للكائن الحي نقول إن ثمة وظيفة. لكن لا فكرة الحتمية الفيزيائية - الكيميائية، ولا فكرة القصدية، ولا مفهوم الوظيفة مكنتنا من الفهم

تسلم إلا بقصدية لا واعية. وهي، ثانياً، لم تعد تتعارض كلياً مع فكرة الحتمية الميكانيكية، بل تسلم، غالباً الأحيان، بحتمية شاملة تضاف إليها « القصدية » من وجهة نظر مختلفة، أو على صعيد مختلف.

لقد تمثلت أولى تجليات هذا المفهوم الجديد بالنظرية التعضوية التي صاغها بروسيه وبينال وبشات، وهي ترى أن الحياة نتاج التركيب الحاصل بين « الخصائص الحيوية » العائدة لمختلف الأعضاء: لم تعد الحياة إذن، بموجب هذه النظرة، مبدأ، بل حصيلة. ثمة قول لبشات بهذا المعنى: « الحياة هي مجموع القوى التي تقاوم الموت ». لكن النظرية التعضوية لم تفعل، بالواقع، سوى نقل النظرية الحيوية من صعيد الكائن الحي بمجمله إلى صعيد أعضائه، دون أن تجيب عن السؤال الفلسفي المحوري: ما هي طبيعة الحياة؟ الأمر الذي جعل التنظير المستحدث حول « الحياة » يسلم بالمكانونية بقدر أكبر، أي بوجود دفع التفسيرات الفيزيائية - الكيميائية إلى أبعد مدى ممكن. إلا أن هذه التفسيرات نفسها تصل إلى مرحلة لا تعود كافية فيها، فيضطر الفكر إلى اعتماد مبادئ مميزة. فهناك علماء ألمان مثل فايسمان وريكنه ودريش، يكادون يسلمون بأن « الحياة » تتجلى، من خلال القصدية الماثلة فيها، عن كونها مبدأ قريب الشبه بالماهيات الميتافيزيقية. وهناك عالم فرنسي ذو اتجاه فلسفي هو هوسيه، يعتمد قدراً أكبر من الحذر وقت يعطي لفكرة القصدية دوراً ما في البيولوجيا، إذ يقول: « إن الالتفات إلى « القصدية » يجب أن يتأخر حتى يكون علم البيولوجيا الفيزيائي - الكيميائي قد استفاد كل جهوده في اكتشاف السبب الفعال ». (هوسيه، « القوة والعلّة »).

تبدو الحياة لهوسيه بمثابة إعادة اعتبار للطاقة، لأنها في بعض الحالات تحول الطاقة الكيميائية إلى طاقة ميكانيكية، دون أن يتخلل عملية التحويل هبوط في درجة الحرارة. نتيجة لذلك، وبالرغم من كون الأفعال والأواليات الحيوية هي أحياناً فيزيائية كيميائية مجردة يقوم بينها وبين هذه الظواهر فرق ليس هو فرقاً كمياً، بل نوعياً، حسب رأي هوسيه.

النظرية التوفيقية

تحاول المذاهب الفلسفية عامة أن توفق بين القصدية والحتمية الميكانيكية. فالفيلسوف الفرنسي لاشيليه Lachelier يدعي أن القصدية تكمل الحتمية دون أن تحل محلها البتة. ويرى الفيلسوف الفرنسي هاملين Hamelin أن

الفلسفي لفكرة «الحياة»، أي من ادراك كنه هذه الظاهرة وطبيعتها الخاصة.

نظرية الاندفاع الحيوية

إن المذاهب التي أشرنا إليها سابقاً تنظر إلى المسألة من زاوية علمية ونقدية. أما نظرية برغسون فهي تعيدنا إلى مضمار الفلسفة الكينونية، أي الأنطولوجيا.

لا شك بأن النظرية البرغسونية تأخذ الميكانيكية بعين الاعتبار. فالميكانيكية، برأي برغسون، تتوافق مع وجهة نظر العقل. لكن هذه الأخيرة تبدو له غير كافية في فهم ظاهرة الحياة، لأن العقل، برأي برغسون: «يتصف بعدم المقدرة الطبيعية على فهم الحياة» على حد قوله، لأن العلم الموضوعي، أي عمل العقل، الذي يحاول فهم الأجسام المعضاة، ينزع بالضرورة إلى مماهة هذه الأجسام مع الآلات: «الخلايا تمثل قطع الآلة، ويمثل الجهاز العضوي مجموعها».

إن تفسيرات من هذا النوع تصح بالنسبة إلى منظومات انفصلها بالفكر فضلاً مصطنعاً عن الكل الواحد؛ لكنها لا تصح البتة بالنسبة إلى الكل الواحد نفسه. فهي، بالفعل، تقوم على اعتبار المستقبل والماضي كشئين يمكن حسابهما بمقتضى الحاضر، وعلى إمكانية التقاط عناصر الكل الواحد الذي يتوجب تفسيره؛ إنها تفترض أن الزمان، أو بالأحرى الديمومة هو غير مجد، بل غير واقعي. (برغسون، «التطور الخلاق»). هذا هو، بنظر برغسون، خطأ المذهب التطوري المفهوم حسب طريقة سبنسر، والذي تقوم براعته على إعادة تركيب التطور بواسطة قطع من التطور، على حد رأي برغسون. الواقع أن المذهب التطوري لا يعنى، بالمعنى الصحيح للكلمة «لا بالضرورة ولا بالتطور». (برغسون، المرجع المذكور). ونستطيع، لماماً، النظرية البرغسونية في موضوع الحياة، عبر كتابه «التطور الخلاق»، حيث يعتبر أن القصدية، كما تفهم عادة، قصدية لا ينتز مثلاً، ليست مرضية أكثر من الميكانيكية، إذ إنها هي أيضاً منبثقة من وهم العقل الذي يفهم التعضية الحيوية على شاكلة شيء مصنوع وموجه إلى هدف معطى من خلال برنامج مرسوم سلفاً. والعقل إنما يكون لنفسه هذا الفهم لأنه من طبعه خاضع لشاغل العمل. وحيال مفهوم كانط للقصدية يقول برغسون: «يظن كانط أنه يفلت من الصعوبات التي يثيرها هذا المفهوم عندما يستبدل فكرة القصدية الخارجية بفكرة القصدية الداخلية، لكن

القصدية إما أن تكون خارجية وإما لا تكون شيئاً على الإطلاق». (المرجع المذكور). ذلك لأن برغسون يرى أن العناصر التي يتألف منها الجهاز العضوي، مثل الأعضاء والأنسجة والخلايا، هي نفسها أجهزة عضوية صغيرة تنتظم حياة كل منها من خلال توافقها مع حياة الكل الواحد، بمقتضى هدف خارجي. هذا ما يجعل برغسون يطالب بـ «تجاوز الميكانيكية والقصدية سواء بسواء»، ويرى، من هذا المنظور، وجوب البحث عن الانسجام النسبي السائد في عالم الحياة، على مستوى أصل التطور، بدل البحث عنه في نهاية التطور. ويرى برغسون أن خطأ القصدية، وبالتالي الفأثوية، يتجلى واضحاً في هذه النقطة؛ يقول بهذا الخصوص: «يتأتى الانسجام من المماثلة في الاندفاع، لا من التوق المشترك. من العبث اعتبار الحياة تضطلع بمهمة تحقيق هدف، بالمعنى الانساني لكلمة هدف. فالكلام على الهدف يعني التفكير بأنموذج قائم سلفاً لا ينقصه سوى التحقيق.. الحياة تتضمن ما يفوق خطة تتحقق وعلى ما هو أفضل منها، لأن الخطة هي حد مفروض على عمل ما، وهذا الحد يغلق المستقبل، إذ يرسم شكل هذا المستقبل. والحال أن أبواب المستقبل تظل، خلافاً لذلك، مشرعة أمام تطور الحياة... التي هي جهد يرمي إلى تطعيم محدودية القوى الفيزيائية بأكبر قدر ممكن من اللامحدودية». «التطور الخلاق». هذا ما يتجلى، بنظر برغسون، عبر عمليات «الترقيع المستعار» و«وراثية الطباع» الظاهرية، و«التطور التباعدي»؛ وكلها وقائع تدل على أنه يوجد في سياق تطور الأجهزة العضوية «مبدأ داخلي موجه، أو علة طبيعية نفسية»، على حد قوله؛ أي نوع من الجهد المختلف عن الجهد الذي يقوم به الفرد الواعي وأعمق منه؛ وباختصار: وجود اندفاع حيوية.

لا بد هنا من الإشارة إلى أن النظرية البرغسونية في «الحياة» لا تقف عند حدود الحيوية - المتحدثة بل بالأحرى تقترب من أن تصبح إحيائية - مستحدثة، إذ إنها تماهي بين مبدأ الحياة ومبدأ الفكر. فلقد قال بهذا الخصوص: «كل شيء يجري كما لو أن تياراً واسعاً من الوعي قد تسرب إلى صميم المادة وهو مشبع بعدد لا يحصى من الإمكانات المتداخلة، شأنه شأن كل طاقة واعية، فأدى بالمادة إلى التعضية. لكن حركة هذا التيار الوعيي أصيبت بعملية تبطيء وعملية تقسيم لا متناهية. بالفعل، فالوعي قد اضطرب، من ناحية، أن يخمد كما تخمد التفتة ضمن الشرقة حيث نهى لنفسها أجنحة؛ ومن ناحية أخرى توزعت الميول

جلي أن الوضع، من هذا المنظور قد تغير كلياً خلال النصف الثاني من القرن الماضي. «لا أحد ينكر وجود بيولوجيين في أيامنا ما زالوا يوافقون موافقة تامة على هذه المسألة السلبية التي اعتمدها كانط. لكن من المؤكد أيضاً أن لا الرأي العام لدى العلماء ولا لدى الجمهور المثقف يقف إلى جانبهم». (مايرسون، «حول التفسير في العلوم».)

بل أكثر من ذلك، فلقد رأينا أن الدينامية الجديدة نفسها التي يقول بها برغسون تتخلى عن القصدية - الغائوية القائلة بوجود خطة توجه صيرورة الكائنات الحية. لقد كان برغسون أكثر جرأة من سابقه الذين اكتفوا بفكرة قصدية - غائوية غير عاقلة، بل غير واعية، إذ تكلم هو على قصدية - غائية لا هدف لها.

من ناحية أخرى، فلقد دلت الأبحاث الأكثر تعمقاً على أن الاتساقات التي كانت تثير إعجاب الغائويين هي غالباً وهمية، بل أيضاً على أن حالات اللاتساق ليست نادرة البتة على صعيد الكائنات الحية.

خلاصة القول، ماذا يمكن القول عن طبيعة الظهور الحيوية؟ ربما يكون أفضل جواب هو قول كلود برنارد حيث جاء: «ليست «الحياة» سوى لفظة تعني الجهل؛ وعندما نصف ظهوراً ما بأنها حية فهذا يعادل قولنا بأنها ظهوراً نجعل علتهما القريبة أو شروطها». (كلود برنارد، «مدخل إلى الطب الاختباري»). وإضافة إلى ذلك، يمكن القول بأن تقدم العلوم قد خفف التعارض بين الميكانيكية والديناموسية. فالعلوم الفيزيائية لا تكتفي فقط بإرشادنا إلى عدم الاستمرار في الفصل بين فكرة المادة الجامدة وفكرة الطاقة، بل تعلمنا أيضاً أن المادة الجامدة هي بحد ذاتها، وبمعنى من المعاني، معضأة وأن الذرة كائن له حياته الخاصة، إذ إنها تتبدل، والعالم الفيزيائي يتطور شأنه شأن الكائنات الحية.

رشيد مسعود

حياد

Neutralité
Neutrallism
Neutralität

بمفهومه العام والبسيط يعبر الحياد عن معنى الإحجام عن الوقوف موقف طرف في نزاع حول مسألة أو قضية ما وذلك

المتعددة التي كان يتضمنها على سلاسل متباعدة من الأجهزة العضوية التي راحت تترجم هذه الميول إلى حركات ظاهرية أكثر مما ترجمها إلى تصورات داخلية. خلال هذا التطور، وبينما كان بعض الأجهزة الحية يفرق في سبانه أكثر فأكثر، كانت يقظة بعضها الآخر تكتمل تدريجياً، وكان خمول بعضها يستخدم في تنشيط بعضها الآخر. إلا أنه أتيج لهذه الیقظة أن تحدث بشكليين مختلفين: أحدهما أن تركز الحياة، أي الوعي المنطلق عبر المادة، اهتمامها على حركتها الخاصة فينشأ الحدس؛ وثانيهما أن تركز اهتمامها على المادة التي تعبرها، فينشأ العقل. (برغسون، التطور الخلاق).

هكذا يتبين إذن أن الوعي، بنظر برغسون، هو المبدأ المحرك للتطور، أي أن الحياة حركة وعي؛ الأمر الذي يقود إلى نفي فكرة أن «الحياة» تسلسل ميكانيكي لنماذج متشكلة سلفاً، بل هي تدفق وابداع مستمر يضع أشكالاً جديدة، أي أن الحياة هي اندفاع خلاقة.

الصيغة الحديثة للمسألة

نظراً إلى الصعوبات الجمة التي تعترض فهم حقيقة الظهور الحيوية، وهي صعوبات يكاد مجموعها يشكل محالاً، نرى أن مسألة طبيعة الحياة أخذت تطرح في أيامنا من الزاوية العلمية فقط. من المعروف أن النظريات الميكانيكية هي التي برهنت عن كونها الطريقة الوحيدة المجدية في مضمار العلوم الاختبارية. على كل حال، لم يعد ثمة من يعترض على هذا الاتجاه في أيامنا، إذ إن مجمل التقدم الذي أمكن تحقيقه في المجال البيولوجي قد حصل عن طريق إرجاع الظواهر الحية إلى الظواهر الفيزيائية - الكيميائية. لقد أتاح التأويل الفيزيائي - الكيميائي للتطور تفسير بعض الظواهر التي كان لا يمكن فيما مضى تفسيرها إلا على ضوء الأخذ بفرضية القصدية. مثلاً على ذلك: كانت نظرية القصدية تفسر شكل السمكة بأنه استجابة لمتطلبات السباحة في الماء. أما النظرية الميكانيكية ذات الطابع الحتمي، المعتمدة في عصرنا، فهي تقول بأن شكل السمكة ناجم عن تكيف يفرضه ضغط الماء على جسمها ضمن شروط معينة للسرعة. تبع هذا الاتجاه الحديث علق مايرسون Mayerson على نظرية كانط الغائوية بقوله: «يقول كانط في كتابه «نقد ملكة الحكم»: «من العبث التوقع بأن يأتي يوماً نيوتن جديد فيفسر حدوث عشة بفعل نوايس طبيعية لا تأتم بهدي أي خطة. إنها لوجهة نظر ينبغي الحيلولة دون أن يتبناها الناس».

الرئيسية المختلفة التي تندرج تحت كل نوع، حتى نستطيع الاحاطة بمضمونه ومشتلاته بشكل أوفى وأشمل.

هناك نوعان من الحياد: الحياد الداخلي، وهو المتعلق بالسياسة الداخلية في الدولة؛ والحياد الخارجي، وهو المتعلق بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية.

إن أوفى معاني الحياد الداخلي هي التي قدمها كارل سميث إذ ميّز فيها بين اتجاهين: الاتجاه السلبي الذي يمنع من اتخاذ القرار السياسي والاتجاه الإيجابي الذي يؤدي إلى اتخاذ مثل هذا القرار. ففي الاتجاه الأول تبرز الحالة التي يكون فيها الحياد بمعنى لا تدخل أو لا مبالاة أو التسامح المطاوع. وبهذا المعنى تقف الدولة موقفاً حيادياً من الانتماءات الدينية والطائفية دون أن تميز بين المعتقدات فيما يخص الشؤون العامة والحق العام. ثم هناك حالة الحياد الناجمة عن اعتبار الدولة آلة تقنية يخضع اشتغال وظائفها التنفيذية والإدارية والقضائية إلى مجموعة قواعد وقوانين ونظم يكفي التقيد بها من قبل المواطنين حتى تتوفر المساواة في إمكانية استعمال تلك الآلة والاستفادة منها. ويظهر الحياد أيضاً في الحالة التي تتكافأ وتتساوى فيها الفرص أمام جميع المواطنين من أجل تقرير إرادة الدولة وتحديد سياستها. فالجميع متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات، والمقياس الذي يفصل بين المجموعات هو الأكتريّة الحاصلة من الانتخابات العامة. ففي مجمل هذه الحالات غالباً ما تعجز الدولة عن اتخاذ القرار السياسي الحازم تحت طائلة الخروج عن الحياد التام. أما في الاتجاه الثاني فإن الحياد يمثل بموقف القاضي الذي يصدر الأحكام استناداً إلى قوانين موافق عليها ومفروضة مسبقاً، كما يمثل أيضاً بموقف المستشار أو الاختصاصي الذي ليست له مصلحة فردية أنانية في نتائج القرارات التي يصدرها، وغالباً ما يتمتع بمثل هذا الحياد الوسطاء والمبعوثون الذين يقومون بدور الحكم. ولكن حالة الحياد الأكثر شيوعاً هي المتمثلة بالقرار السياسي الذي تتخذه الدولة بالنسبة للخلافات والتناقضات الحاصلة ضمن الوحدة السياسية من حيث أن الدولة هي التعبير الكلي الشامل والجامع كل التكتلات المتناقضة والأحزاب والمواقف المتنازعة، وهذا ما يجعل الدولة بموقف الحكم.

إن الحياد الداخلي مرهون بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على تنوع في الاتجاهات والعقائد والمواقف والمذاهب، أما في الأنظمة التوتاليتارية القائمة على الحزب

بقصد التجرد والنزاهة. أما باعتباره موقفاً سياسياً فهو يشكّل أحد الخيارات التي تواجهها الدول أمام نزاع عسكري لا يعينها أو على الأقل ليس لها فيه مصلحة. إنه أيضاً رفض الانتماء إلى تحالف عسكري أو رفض الانخراط في أحد التكتلات السياسية والأيديولوجية في العالم، كما أنه يدل، من جهة ثانية، على موقف الدولة المتجرد إزاء الخلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحاصلة بين الأحزاب والفئات المختلفة داخل المجتمع الواحد. إن الحياد، في المجال السياسي، مفهوم مطّاط يحمل وجوهاً متعددة وتندرج تحته أحوال وأوضاع مختلفة تصل بعض الأحيان إلى حدّ التعارض والتناقض. فهو يقترن أحياناً بمبدأ الانعزال الذي يقوم على أن تمتنع دولة ما عن التدخل في شؤون دولة أخرى وأن ترفض أن تتدخل الدول الأخرى في شؤونها، كما حصل بالنسبة للسياسة الخارجية الأميركية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويقترن الحياد أيضاً بمبدأ عدم الانحياز الذي يعبر عن موقف تجمع القوى الصغيرة الذي نشأ بعد مؤتمر باندونغ عام 1955 وضمّ بعض بلدان العالم الثالث، وعن سياسة تلك البلدان إزاء المعسكر الشرقي الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي والمعسكر الغربي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية. ولكن الحياد يتعارض مع مبدأ عدم الالتزام لأن كل دولة مهما كانت متشددة وصارمة في حيادها تحافظ على حدّ كبير من الالتزام بقضاياها وشؤونها الخاصة وبالتالي بالمصالح الأساسية المرتبطة بوجودها وكيانها ومتطلباتها الحياتية. فقد يحصل أن تتدخل دولة غير منحازة في شؤون دولة أخرى بعد أن ترى أنها ملتزمة ببعض قضاياها على ضوء بعض المصالح التي تراها موجهة لهذا التدخل، وليس أدلّ على ذلك من التدخل الكويتي مثلاً في انغولا وفي أريتريا. يتبين إذن أن الحياد مفهوم يصعب تحديد عناصره بصورة كلية وشاملة يمكننا على ضوءها تصنيف الدول وحالات حيادها بشكل قاطع لأن الحياد يتعلق بالدولة المعنية به وعلى نحو فردي وخاص. فكما لكل دولة مصالحها الخاصة فإن لها أيضاً حيادها الخاص وأشكاله الخاصة. إن الحياد مفهوم واسع يمكن تطبيقه على مواقف مختلفة ومتباينة لا يربط بينها سوى خاصة التعبير عن إرادة الرفض أو الامتناع والانتواء على الذات.

إن حالة الغموض والالتباس التي تكتنف مفهوم الحياد قد تجعل من هذا الأخير مفهوماً غير ممكن الاستعمال ومتعدداً تطبيقه. فمن المناسب إذن أن نبيّن أنواع الحياد والحالات

مرتبطاً بحالة الحرب المحدودة ويستمر طالما أن الأطراف المتحاربة تقبل به، فهو إذن مرتبط بالعلاقات الدولية وخاضع لمبادئها وقواعدها. إنه لا يعني غياب الدولة المحايدة عن المسرح السياسي بل إنه طريقة خاصة لفهم القوة والأمن والتضامن والسيادة. لذلك فالحياد لا يعني الموضوعية والتجرد لأنه طريقة من طرق ممارسة السياسة، بمعنى أن الحيادي يزن السيئات والحسنات عندما يتخذ موقفه المحايد، تماماً كالذي يدخل الحرب، وعلى ضوء مصالحه يقرر الحياد أو الانحياز، وهو، لذلك، لا يمكن أن يعتبر حكماً بين المتحاربين لأن موقفه المحايد قد يكون موقفاً إنتهازياً ناتجاً عن مفاوضات وإغراءات حصلت وراء الكواليس.

أدونيس المعركة

جيلة

Ruse
Trick
Tttrick

1 - الحيلة، بالمعنى الأخلاقي، سلوك يهدف إلى تحقيق رغبة، بإاليب غير مباشرة، وغير واضحة، فلا يرضى عنها المجتمع، ولا تستند إلى المعايير الشائعة في مضمار القوانين والقيم. والحيلة سلوك ونية؛ إنها سيرورة متوجهة، عن نية مسبقة وإرادة، إلى بلوغ غاية محددة بطرائق ملتوية، وغير أخلاقية أو غير مشروعة. وما يميز الحيلة هو انفراسها في التطبيق والمواقف، ونقلها النية إلى مضمار التنفيذ، والهزب من الطريق المرسوم العام المحدد الذي يقره إلى سلوك آخر يراه صاحبه مؤشئاً للتكتيف. وهكذا فإن المحتال، ذا الحيلة أو صاحبها، يعي ما يفعل، ويعي أن فعله مدان وعرضة للعقاب الاجتماعي (سخرية، شجب واستنكار، ازدراء واستهجان...) أو القانوني المنظم المكتوب.

2 - ليست الحيلة، في جميع أحوالها، سلوكاً تدينه القيم ويتحدد بابتعاده عن الأسلوب المشروع في بلوغ هدف. فقد تكون الحيلة مبررة حيناً؛ وهي ذات قيمة أخلاقية حيناً آخر. وقد تكون اضطرابية إرغامية، أو مفروضة؛ بل وواجبة. إن القيام بحيل في سبيل الفرار من الموت المحدث (حيوان مفترس، عدو)، أو لإنقاذ حياة، عمل ذو قيمة إيجابية لأنه

الواحد فليس للحياد الداخلي أي دور ملحوظ لأن كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي في يد الدولة وتجري بأشرافها وتوجيهها.

أما بالنسبة للحياد الخارجي فهناك اتجاهان أساسيان يمكننا أن نفهمهم على ضوءهما. فمن جهة أولى، تعبر عن الحياد المشاعر والمواقف الشعبية المتمثلة بالأحزاب والتكتلات والمؤسسات المختلفة التي تنادي بنزع السلاح ورفض سيطرة الدول الكبرى والاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، كما تنادي بتحديد انتشار الأسلحة النووية أو برفض استعمالها كلياً، وتعمل من أجل إعطاء حق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها والمهددة في كيانها ووجودها السياسيين. والحياد، من هذا المنطلق، هو مبدأ أو عقيدة أخلاقية تطمح إلى تلطيف أو استئصال الخلافات الدولية وتحرير الفرد والجماعات والشعوب من وطأة الدول ونتائج علاقاتها التنافسية التي ينتج عنها حالة من الرعب المستمر وأخصه الرعب النووي. أما من جهة ثانية، فتعبر عن الحياد السياسة الخارجية لبعض الدول. ومن هذا المنطلق يمكننا إبراز ثلاث حالات من الحياد الخارجي.

الحالة الأولى: يكون فيها الحياد ظرفياً أو وقتياً. وتتخذ بعض الدول هذا الموقف في حالة نشوب حرب محدودة بين طرفين أو أكثر، وتنتهي حالة الحياد هذه بانتهاء الحرب المعينة، والأمثلة على هذا الحياد كثيرة وحسبنا أن نشير إلى موقف أسبانيا والبرتغال مثلاً إبان الحرب العالمية الثانية.

الحالة الثانية: هي الحياد الدائم، وتحصل إما بإرادة الدولة المعنية وتحفظه الضمانات الدولية، كما في سويسرا مثلاً، أو ترعاها ضمانات القانون الدولي كما في السويد، وإما يفرض الحياد فرضاً من قبل الدول الأخرى كما حصل بالنسبة للنمسا.

الحالة الثالثة: هي مبدأ عدم الانحياز وهو نوع من الحياد الايديولوجي الذي تبناه بعض الدول بهدف الانفكاك عن الحرب الباردة التي تجري بين المعسكرين العالميين الاشتراكي والرأسمالي.

في حالة السلم الكامل لا يدخل مفهوم الحياد في المصطلح السياسي لأنه يقتضي بجوهره حالة نزاع بين طرفين أو أكثر يقف منها طرف ثالث موقفاً حيادياً. كما انه لا يمكننا أن نفهم الحياد في حالة الحرب الشاملة لأن الدول القوية بإمكانها أن تغتصب استقلال وسيادة الدول الصغيرة المحايدة إذا رأت أن مصلحتها في الحرب تقتضي ذلك. وهذا ما يجعل الحياد

النكوص، مثلاً، وإزالة يحلّ فيها طفل مشكلته في حقله (مع أهله، مع أخيه الأصغر، الخ.)، بأن يتقهر إلى سلوكات تجاوزها منذ مدة طويلة. وكذلك فقد يحلّ انسان صراعاته بالهرب إلى النوم، أو إلى الأكل، أو بالاسقاط (قارن: التبرير في هذه الموسوعة). إن تلك السيوروات النفسية وإليات سلبية في التكيف، وحيل ناقصة التوافق، وردّ غير مباشر على تداخل التوازن بين الأنا والحقل. ويكثر اللجوء إليها عند الشخصيات العُصابية، وهي تميز بعض أنواع العُصاب.

4 - بحثت الفلسفة العربية الإسلامية في الحيلة وأنواعها داخل الخطابة والجدل (في صناعة المنطق). وهكذا تكلم ابن سينا، عن الحيلة التي هي « قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق » (الخطابة، ص 12). وعلى ذلك، فقد كان هناك كلام عن الحيل القولية، والحيلة أو الحيل الاعدادية، والحيل اللفظية التي « تنصرف على أشياء تصدر عن الصناعة » لا عن الطابع، وعن الحيل أو الحيلة الخارجية (الخطابة، ص 10، 11-12، 18، 200، 238). وتكلم أيضاً عن الحيل النافعة. (الجدل، ص 308).

5 - حيلة العقل عند هيغل: يرى هيغل أن العقل جوهر مطلق، والطاقة (القدرة) اللامتناهية، والصورة اللانهائية، والمضمون اللامتناهي، أي أنه كل ماهية وكل حقيقة. فهو يحيا من ذاته، وهو شرط ذاته، وغاية نفسه، ومحقق ذاته في العالم وفي التاريخ. العقل، باختصار، يحكم العالم، أو يدبّر الكون، ويسير التاريخ ويسوسه (هيغل، « محاضرات في فلسفة التاريخ »، ترجمة عربية، ص ٧٢-٧٣، تر. فرنسية، ص ٢٢). أما من وجهة إنسانية [أنثروبولوجية]، فإن العقل كي يحقق ذاته الكلية ينجأ للحيلة. وحيلته استعمال للأهواء التي هي الغرائز والدوافع، والنزعات، والمحركات، والميول. كلام هيغل عن حيلة العقل مثالي؛ فالعقل اللامتناهي ليس هو العقل الذي يعرف عند الانسان المنفرد في العيني والموجود دائماً في مواقف. وذاك شطط في النظر المضخم للعقل، وفهم مسبق، وماورائي، بل وهو تصورات وأخيلة. ومهما يكن من حال الكثرة اللانافعة في فكريات هيغل، فإن الأهواء، كما يعرف ببساطة، هي التي تحتل على العقل، وتقود منطقاً، وقد تقدم نتائج ثم تستدعي العقل للبحث عن ذرائع، وأعداء، واختلاق أسباب للتبرير، أو التغطية، أو المحر، أو العقلنة.

6 - البطل المحتال: للحيلة أبطالها. وفي التراث الشعبي أبطال يجسدون الحيلة في تحقيق الكسب، أو التغلب،

يؤمن النجاح، ويتغلب على مشكلة لا تحل بطرائق فاضلة وخيرة. الإرادة، هنا، ما دامت خيرة فإن الحيلة تكون ايجابية وناجحة (راجع: قضية أحوال الضمير. والارادة أو القانون الأخلاقي عند كانت). الحيلة تكون نافعة ومقبولة إن كان تعميمها لا يضر بالمجتمع، ولا يمس القيم والمبادئ الأخلاقية. إذ لا يكفي نجاح الحيلة للحكم عليها بالشرعية، وللقول بأنها مقبولة وبقراها الضمير الأخلاقي. هنا نتساءل إذا كانت الحيلة مقبولة لتحقيق انتصار للوطن. فهل تبقى مقبولة إن أخذنا الأوطان كلها داخل حقل واحد؟ وإذا اعتبرنا الأمم أمة واحدة، فهل حالتند تبقى الحيلة مشروعة إن أخذناها كوسيلة لتوفير كسب لأمة على حساب أخرى؟ ثم ما الشرعية عند بعض الأمم الكبرى التي تلجأ للحيلة (المكر والخبث والكذب) للتغلب على الأمم العاملة على تطوير شأنها ورفع انسانية الانسان فيها؟ لقد انفصلت، عندها، منذ مدة طويلة السياسة عن الأخلاق. ثم أليست الدعاية حيلة بها نخلق في المستهلك لها، أو في الموجهة إليه، حالات نفسية معينة والدعوة إلى سلوكات نودها له؟ وهل يحق للسلطة، للمثال، أن تتبنى أساليب الحيلة كي تحقق لشعبها ما تراه خيراً لذلك الشعب؟ إن الحيلة، في هذا المضمار، تطرح مشكلة تطبيق المبادئ الأخلاقية، في أحوال محددة، وظروف واقعية، ومواقف شخصية عينية. كما تطرح الحيلة علائق السياسة بالأخلاق، والجماعة بالفرد والوسيلة بالغاية، وفلسفة النجاحية بطرائقها. بل إن الحيلة تطرح مشكلة الأخلاق ككل، ومشكلة نسبة القيم. وهنا تستدعي أيضاً بعض نظريات مبحث الحقيقة، ورفضنا للقول بأن ما هو ناجح يكون حقيقياً. هذا، علماً بأننا لا نعتبر أن ما هو ناجح هو أخلاقي دائماً. يقال الأمر عينه، أيضاً، بصدد ما هو نافع، وما هو لذّي ومصّلحي. ربما قادت الحيل، وتقود أحياناً، إلى النجاح، واللذة، والنفع، والمعرفة. لكن الحقيقة، تبقى أكبر، إنها غير الحيلة وقضية أخرى.

3 - أما الحيل النفسانية، اللاواعية، فهي عمليات يقوم بها، بوجه عام، اللاوعي للرد على مشاعر الاحباط، واستعادة التوازن النفسي مع الحقل، وتوفير الأمن للذات وتقديرها لذاتها وهكذا تلجأ الشخصية إلى وإليات الدفاع النفسية، الواعية والمهمة، بل واللاواعية أحياناً كثيرة، وقاية من الاعتراف بالفشل، ولتحلية مرارة، وخفضاً لتوتر أحدثه عدم التكيف أو التكيف الناقص. هنا يلجأ الشخص المحبط إلى الكبت، أو التبرير، أو الانسحاب، أو الانفصال في الشخصية، أو الابدال، أو النكوص، أو التحول، إلخ. إن

وتتصف بالبراعة والحذاقة في التنفيذ. و«كتاب الحيل»، لبني موسى بن شاكر، يبحث في تلك الآلات، في علم الميكانيكا، أي في الحَوَل والقوة عبر الآلة.

9 - وأخيراً، إن «الحيل الفقهية» قطاع يتخصص في الحذاقة التي تؤمّن التحلل من القَسَم، ومن التكاليف الشرعية، وتساعد على القفز فوق المقرر والمتفق عليه. فهنا وسائل تؤمّن فتوى أو منفذاً للتخلص من سلطة النص الواضحة. إنها وسائل «تحوّل المرة عما يكرهه إلى ما يحبه (الجرجاني، «التعريفات»، ص 42) ويذكر، بُعداً أيضاً، «علم الحيل الساسانية»، الذي هو علم يُعرّف به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الأموال». هنا يرتدي مباشر ذلك العلم زِيّ الفقهاء، أو الوعاظ، أو الصوفية، الخ. ثم «يحتلون في خداع العوام بأمور تعجز العقول عن ضبطها» (طاش كبرى زادة، ج 1، ص 369).

الحيلة تحويلٌ في وضع. وهي إوالية تنقل من حال إلى حال آخر يؤخذ على أنه أفضل. إلا أن تلك الطريقة التي تحوّل هي مشروعة أو أخلاقية تارة (رسالة الحيلة في ردّ الأحزان، للكندي) الحيلة بمعنى القدرة والبراعة في التغلب على قواهر أو مرض. وقد تكون الحيلة فردية أو جماعية، تنفّذ فعلاً أو تبقى نية وقصداً. وتأتي رداً على ضغط وإكراه، أو لكسب شرير الغاية. وتكون الحيل النفسانية تخيلية، مؤقتة، وتحمي الشخصية بطرائق غير مباشرة تمس الوعي الفردي، وتسعى لتغيير وضع غير متكيف إلى وضع أكثر تكيفاً. تأتي الحيلة، بوجه عام، عند توتر ناجم من مشكلة يُقصد إلى تحويلها، أو حلّها، أو خفضها.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الجدل (الشفاء، المنطق رقم 6)، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1963.
- ابن سينا، الخطابة (الشفاء، المنطق رقم 8)، تحقيق أحمد س. سالم، القاهرة، 1954.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306، مادة: حيلة.
- زيعور، علي، البطولة والرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1982.
- طاش كبرى، زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، تحقيق بكري وأبو النور، 1968.

والحذاقة البارعة في الافلات من القيود الاجتماعية أو من القوانين والسلطة. يعشق الشعب والمقهورون ذلك البطل الرامز للحيلة، لأن ذلك البطل الإنساني (الأنثروبولوجي) يشع عند الانسان الرغبة المؤقتة في الانفلات من القيود، والمكبلات، والأخلاق؛ ويحقق الرغبة في الانتقام من السلطة، والتشفي من قاهريه. وبذلك تكون الحيلة، هنا، طريقة مرغوبة عند المغلوبين (والشعب عموماً) لأنها تحقق أمنية لاواعية، أو تحقق بطريقة لاواعية أمنية هاجمة أو واضحة. وهنا نقد للمجتمع، وتنفيس عن مكبوتات. وهكذا يتدوّت [يتماهى، يتعّين] المستمع في بطل الحدوثة المحتال: فيفرح بذلك الاستماع، ويخفف توتره، بوسائط مؤقتة غير مباشرة. (زيغور، «البطولة والرجسية في الذات العربية»، الباب الثاني). وقد كثرت في تراثنا الشعبي قصص العيارين، والشطار، واللصوص الظرفاء، والبطل المساعد أي الذي يكون محتالاً لكن إلى جانب البطل الأول الشريف والمستقيم دائماً (راجع: علي الزبيق، دليلة المحتلة، أحمد الدنف، الخ.).

7 - والحيلة تعني البراعة في تغيير الحال، وهي القدرة: الحيلة تغيير حال وضع قائم. وهكذا فهي «حذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف» («لسان العرب»، ج 11، ص 185). وصاحب الحيل، الرجل الحَوَل، هو البصير بتحويل الأمور (نفسه، ص 186). أو «ذو التصرف والاحتيال في الأمور». (نفسه، ص 186)؛ لكن الحيلة هي، في معنى آخر، الدهاء والتلون، ومن هنا يقال حَوَل لمن يغيّر أحواله ويتلون؛ وأطلقوا حَوَل على أبي براقش لأنه «طائر يتلون ألواناً».

ثم إن الحَيْلَ هو القوة (ماله حَيْلٌ = ماله قوة). مما يعني أن اللغة لم تأخذ الحيلة على أنها تكون دائماً طريقاً سهلاً، أو هرباً، والتواءات. فهي تستلزم القوة هنا، كما استلزمت أعلاه الحذاقة والبراعة، وكما أنها دلت أيضاً وأيضاً - على التلون والدهاء. وتظهر الحيلة، فوق هذا، على أنها الطريق الأخير الذي تلجأ إليه عند استنفاد الطرق الممكنة، إذ هنا يقال: أمر لا حيلة فيه بمعنى أنه لا بد منه.

8 - ترتبط الحيل، في الفكر العربي الاسلامي، بالحرب. فأدّاب (فنون، شروط) الحيل تبحث في فنون الحرب والخدعة والقتال (الهروي)، «التذكرة الهروية في الحيل الحربية». وكذلك فإن «علم الحيل» هو علم الآلات التي تحتال، وتغيّر في حالٍ قائم، والتي تتمتع بقدرة وبقوة،

جوبلن ، Goblin ، باريس ، فرن 1970 ،

– Ency, de l'Islam (2), II,

– Freud Anna, Le Moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

علي زيعور

– فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.

– النجار، محمد رجب، حكايات الشطار والعيارين في التراث

العربي، الكويت، عالم المعرفة، 1981.

– هيفل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، العقل في التاريخ، تر.

إمام ع. إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1974، ترجمة فرنسية بقلم

خاصة

Propriété
Property
Eigenschaft

بالضرورة من جوهر الانسان من حيث هو عاقل.
ولكننا اذا تجاوزنا المنطق التقليدي، لوجدنا أن الخاصة
في العلوم الطبيعية والانسانية، تعني السمة المميزة لموضوع
الدراسة دون تفرقة أو تمييز.

صلاح قصوه

خبر

Enonciation
Enunciation
Aussage

مصدر: أخبر أو خبر، بمعنى أنبأ أو نبأ أو أعلم. يقول
الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم
مِنْهَا بِخَبَرٍ...﴾، (النمل 7). ﴿قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنُؤْمِنَ لَكُمْ
قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾. (التوبة 94). والعالم بالخبر: هو
الخابر أو الخير. والخير: هو اسم من أسماء الله الحسنى.
﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾. (الانعام 73).
والاستخبار: هو السؤال أو الاستفسار عن الخبر. وصاحب
الخبر: اسم كان يطلق في الاسلام على أحد عمال السلطان في
الأقاليم (غالباً، صاحب البريد). وكانت وظيفته ابلاغ
السلطان عن كل ما يحدث في الإقليم (إقليمه) وإخباره عن
الوافدين اليه من الأجانب...

وفي اللغة، الخبر: هو بمعنى العلم. ولذا يسمى الامتحان
الموصل الى العلم: إختباراً.

وفي العرف، الخبر: هو النبأ أو الكلام التام المنقول كتابة
أو قولاً الذي يحتمل الصدق أو الكذب. فإذا كان الخبر
مطابقاً للواقع، كان صادقاً؛ وإذا لم يكن مطابقاً للواقع، كان

تنتسب الخاصة أساساً إلى مجال المنطق الصوري
التقليدي، فهي إحدى الكليات الخمس. فهي كما يقول ابن
سينا في «النجاة» من الألفاظ الكلية الخمسة، فهي الكلية
الدال على نوع واحد في جواب السؤال: أي شيء هو لا
بالذات، بل بالعرض؟

والخاصة هي عند أرسطو في كتابه «الطوبيقا» ليست داخلية
في ماهية الشيء ومع ذلك فهي تميز الشيء من غيره مثل
«رياضي» في قولنا الانسان رياضي.

والخاصة بوصفها صفة غير ذاتية لا نأخذها في التعريف
بالحد الذي يعتمد على الجنس والفصل. وقد كان أرسطو
يسمي تلك الكليات الخمس أي الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض، يسميها بالمحمولات، وذلك لأنه اذا
حكما بأي شيء على شيء آخر (والمحكوم به هو المسمى
بالمحمول)، فإنه لا يخلو المحمول عن أن يكون واحداً من
المحمولات الخمس، ومنها أن يكون صفة غير داخلية في
حقيقة الشيء المحكوم عليه، ولكنها تميزه أيضاً من غيره، مثل
«ضاحك» أو «مدخن» في قولنا الانسان ضاحك، أو مدخن
فهذا هو ما يسمى بالخاصة.

ويقول ديوي إن الخاصة ليست جزءاً من الجوهر، وإن تكن
تنبثق منه بالضرورة، ولهذا جاز لنا أن نحملها على موضوع
على سبيل التعميم والضرورة. فليس من جوهر الأشياء أن
يكون «نحوياً»، لكن العلم بالنحو خاصة تنشأ

وذلك محال... (و) بعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه، إذ يرد عليه، أنهما الحكم بالصدق والكذب... وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب، وبهذا عرفه المنطقيون أيضاً ولا يلزم الدور... ويختار بعض المتأخرين أن الخبر هو ما تركب من أمرين حكم فيه بنسبة أحدهما إلى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها... قال سعد الملة في «التلويح في تعريف أصول الفقه»: المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم إخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة...». («الكشاف» للتهانوي، ج 1، ص 310 - 311، 313).

والخبر، قد يكون: 1 - صادقاً بالضرورة، مثل: الإنسان: حيوان. الثلاثة: أكثر من الواحد. الواحد: نصف الاثنين. (مع الملاحظة بأن الأخبار الدينية المنسوبة إلى الله ورسوله، هي صادقة صدقاً مطلقاً، بالنسبة إلى المؤمنين، كون المخبر بها هو الله العالم العارف الصادق ورسوله المنزه عن كل خطأ). 2 - صادقاً بالنظر العقلي، مثل: الإنسان نام لأن كل حيوان نام. 3 - كاذباً، مثل: الإنسان حجر، وذلك لامتناع صفة الحجرية على الإنسان. 4 - مجهولاً، لا صادقاً ولا كاذباً، ويمكن عندها أن يحمل محل الصدق أو الكذب ولا سيما إذا كان الخبر منقولاً على لسان شخص مجهول الحال لا يعلم صدقه ولا كذبه.

وفي الصحافة، المخبر: هو الذي يزود الصحيفة بالأخبار. وفي القانون، المخبر: هو الذي يتجسس لصالح أمن الدولة. وفي الشريعة، الخبر: عند علماء الحديث: هو العلم اليقيني، وهو مرادف للحديث الذي يرجع بأصله إلى النبي محمد (ص) (الغزالي). والبعض يميز بين الخبر والحديث. فالحديث هو ما جاء عن النبي. والخبر هو ما جاء عن غيره. والأحاديث على أنواع ومراتب. فهناك: الأحاديث المتواترة وهي الأخبار الثابتة عن النبي، الواردة على لسان أكثر من واحد مشهود بصدقه. والأحاديث المشهورة وهي أخبار توجب الطمأنينة، يرويها جماعة من المحدثين عن واحد سمعها من النبي. وأحاديث الآحاد، وهي أحاديث ترجع بسندها إلى شخص واحد مشهود بصدقه، وهي دون المتواترة والمشهورة من حيث المرتبة. وتبعاً لمراتب الحديث هذه، فإنه يميز بين الأحاديث الصحيحة، والمقبولة، والعريضة، والغريبة، والمردودة الخ... والأحاديث الصحيحة سواء كانت

باطلاً وكاذباً. وهذا معناه، أن الخبر: هو كل ما لم يعلم صدقه ولا كذبه، لأنه لا تتوفر فيه شروط العلم اليقيني. يقول الله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات 6). والكلام في العربية، ينقسم إلى قسمين: الكلام الانشائي الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ والكلام الخبري الذي يحتمل معناه الصدق أو الكذب (المتكلمون، الأصوليون، المناطق).

وعند النحاة، الخبر: هو المسند إلى المبتدأ، مثل: الجهل مضر، الظلم مقبوت. وهو عند المتكلمين، عبارة عن صفة. وعند الفقهاء، كناية عن حكم.

وفي المنطق، الخبر: هو المحمول *Prédicat*. وهو الحد (الصفة) الذي يحكم به على الموضوع في القضية المنطقية؛ بمعنى هو المحكوم به على الموضوع. مثل: سقراط شجاع. أرسطو هو أول من توسع في البحوث المنطقية. ويعرفه ابن سينا بقوله: «هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر» («النجاة»، ص 19). كما يعرفه ابن حزم قائلًا: «... وقد إتفق الأوائل على أن سما «الخبر» «محمولاً» وكون الصفة في الموصوف، حملاً. فإذا قلت: زيد منطلق. فزيد موضوع، منطق محمول على زيد، أي هو وصف له. وهذا يسميه النحويون: الابتداء والخبر... فإذا سمعت الموضوع والمحمول، فإنما نريد المخبر عنه والخبر عنه...». («التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»)، (ص 19 - 20). وهو يمكن أن يكون اسماً أو فعلاً أو صفة. 1 - المحمول - الاسم، مثل: الفضيلة غاية الفيلسوف. 2 - المحمول - الفعل، مثل: بعض الناس يكذبون. 3 - المحمول - الصفة، مثل: العلم مفيد. مع الإشارة إلى أن المحمول قد يكون لفظاً معدولاً، مثل: الهواء غير نقي؛ وأن الجملة الخبرية في المنطق المتأتبة من الخبر أو الإخبار والتي هي موضوع علم المنطق، هي القضية المنطقية التي تخبرنا بشيء جديد عن الموضوع، سواء كان سلباً أو إيجاباً، مع احتمالها للصدق أو الكذب؛ بمعنى هي الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. «الخبر بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مابين له وقيل أعم من الحديث مطلقاً... وقد يقال بمعنى الإخبار أي الكشف والإعلام... (و) العلماء اختلفوا في تحديد الخبر، فقيل لا يحد لعمره وقيل لأنه ضروري وقيل يحد واختلفوا في تحديده. فقال القاضي والمعتزلة، هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب. واعترض عليه بأن الوار للجمع فيلزم الصدق والكذب معاً

(القضية الخبرية) ليس بالضرورة أن يكون إما صادقاً وإما كاذباً، وإنما قد يكون غير ذي معنى، كقولنا مثلاً: الشاعر هو الشاعر. المنطق هو المنطق الخ... وهو يرى كغيره من الفلاسفة الوضعيين (الوضعية المنطقية) أن الألفاظ أو القضايا المنطقية الإخبارية لا تدل على أشياء أو موجودات مستقلة خارجة عنها. فالقضية «هادي فان» لها كيان خاص بها مستقل تماماً عن وجود هادي الفعلي أو عدم وجوده. وإذن، بحسب رأيه، «إن الفيلسوف الجيد هو الذي يحصر نفسه في التفكير في الرموز».

والفلسفة الوجودية التي تؤكد أسبقية الوجود المادي على الوجود الماهوي، تميل إلى تعليق الأحكام على الأشياء حتى فيما يتعلق بالإنسان نفسه الذي هو محور كل اهتماماتها، لأنه برأيها يستحيل علينا معرفة ماهية الإنسان. فالإنسان هو الذي يصنع ماهيته بإرادته الوجدانية عن طريق أفعاله المستمرة حتى نهاية حياته. وإذن ولما كان الإنسان دائم الحركة والنشاط، فإن تعريفه لا يمكن أن يكون صحيحاً أو يتم إلا باكتمال أعماله أو بعد موته. وهكذا فلا يمكن الادعاء بوجود حقيقة مطلقة أو بالأحرى وجود معرفة إخبارية صادقة صدقاً مطلقاً. ويذهب غالبية الفلاسفة المعاصرين إلى مهاجمة الفلسفات المثالية التي شغلت بمعرفة المطلقات والمجردات، قائلين: إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يحاولون إخبارنا بعبارات مفهومة عن أشياء لا تنكشف للحس ولا تخضع للملاحظة أو التجريب، ولذا فإن جميع أحكامهم المتعلقة بالماورائيات والقيم والجمال إنما هي مجرد أحكام معيارية فارغة من أي مدلول سواء على صعيد المعرفة أو المنفعة الإنسانية. مع الملاحظة بأن الخبر في علم السيبرنتيكا الحديث Informatique يؤلف أحد عناصر المعرفة المتعلقة بموضوع معلوم.

مصادر ومراجع

- (*) إبراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحد، مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمداخل إليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الحياة.
- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1960.
- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سلمان دنيا، القاهرة، 1947.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.

تتعلق بقول النبي أو فعله أو تقريره، هي التي تؤلف ما يسمى بـ «السنة النبوية»، التي تشكل المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية بعد كتاب الله: القرآن.

وفي التصوف، عند أهل الصوفية، الخبر: هو العلم اليقيني الذي يتجلى باتحاد العارف بالمعروف أو الموضوع، والذي ينكشف فيه المعلوم للعالم انكشافاً لا يبقى معه إمكانية للغلط أو الوهم.

قد كان ما كان مما لست أذكره

فظنَّ خيراً ولا تأل عن الخبر

وفي علم الكلام (المعتزلة) الخبر: هو التصديق العقلي...

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت Descartes 1596 - 1650 م. الذي أقام فلسفته كلها على مبدأ أو منطق الكوجيتو Le Cojito: «أنا أفكر فأذن أنا موجود»، أن الخبر: هو العلم اليقيني حقيقة (الموجود فعلاً) الذي يتصف بصفتي الوضوح Clarté والتميز Distinction والذي يضمن صدقه، الله الكامل اللامتناهي الكمال الحائز على جميع أنواع صفات الكمال ومنها: الصدق Véraclité. أما عمانوئيل كانط Kant 1724 - 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، الذي رفض منطق الكوجيتو القائم على فكرة الانتقال من الوجود الذهني إلى اثبات الوجود المادي، لأن الوجود الذهني لا يقتضي بالضرورة الوجود المادي المطابق للوجود الذهني، فيرى وفقاً لمقولته المنطقية الاثنيتي عشرة، أن الخبر (القضية الخبرية) هو وسط بين جهتي الإمكان والضرورة، وبأن الأشياء ينبغي أن تكون كما هي معرفتنا عنها لا أن تكون معرفتنا مطابقة لما هي عليه الأشياء فعلاً. ويرى البعض أن الحكم الخبري Jugement Assertorique عند كانط، هو الحكم الذي يستند إلى مقولة الوجود Existence. أما هيغل 1770 - 1831 م. فيرى وفقاً لمنطقه الجدلي أو الديالكتيكي Dialectique القائم على:

Thèse الشيء «الطريخة»

Antithèse ضده «النقيضة»

Synthèse المركب الجديد الناتج عن الشيء وضده «الجمعية»
أن كل خبر مستحيل، لأنه يمكن أن يكون صحيحاً وغير صحيح في آن معاً. فكل شيء يحمل نقيضه أو عدمه. فالوجود مثلاً يتضمن في طياته الالوجود أو العدم. ولذا فالخبر يقبل الوجود والالوجود في نفس الوقت، بمعنى أن الأشياء في صيرورة دائمة ولا يمكن الحديث عن حقيقة دائمة ثابتة. أما برتراند رسل Russell 1872 - 1971 م. فيرى أن الخبر

خُرَافَة

Superstition
Superstition
Aberglaube

الخُرَافَة عبارة عن قصة قصيرة أو عن حكاية شعبية تلعب فيها الآلهة، بالمعنى الواسع للكلمة، دوراً رئيسياً أو أكثر من دور. تعود القصة أو الحكاية عادة إلى ماضي الشعب الذي وجدت فيه الخُرَافَة وإن كان من الصعب تحديد الزمان الذي بدأت فيه. كذلك يصعب جداً تحديد الشخص أو الأشخاص الذين وضعوها. ذلك أنها تعاش كما لو كانت ابنة يومها، أي أن الإيمان بها مستمر دونما انقطاع. والخُرَافَة وليدة مخيلة قوية وإن ظل هذا الخيال محصوراً بما هو حي. وهذا ما يفسر الشبه الذي نجده بين الآلهة (آلهة اليونان مثلاً) وبين الإنسان. كذلك تختلط فيها الدلالة بالصورة بحيث يصعب التمييز بين الشمس وبين إله الشمس. غالباً ما يتوارث الشعب (البداية بشكل خاص) الخُرَافَة وكأنها جزء من معتقداته الدينية. فهي بهذه الحال تعرض لنشأة الكون ولتدخل الآلهة. كما أنها تبدو أحياناً بشكل حكمي بحيث يكون طابعها العام تنظيم الحياة كونياً وأخلاقياً. وهذا ما دفع بعض المفكرين للبحث في مضمون الخُرَافَة من الناحية الفكرية والفلسفية بعد أن اعتبرت سابقاً عبارة عن قصة دون مضمون، القصد منها التسلية ربما. والخُرَافَة مهما كانت لم تصلنا حتماً بالشكل الذي هي عليه الآن بل لقد عدلت مراراً.

ركز البحث في بداية الأمر على المضمون الديني للخُرَافَة. فدرست الخُرَافَات المتوارثة عن المصريين والعبرانيين ثم لدى اليونان. وقد أثار الدارسون الأول الطابع البدائي، بل المتوحش الذي تنم عنه الخُرَافَات إلا أنه ومع الدراسات التي ظهرت في الثلاثينات والتي ساهم كل من مالفينسكي ولقي بريل بقسم واف فيها، أصبح للخُرَافَة دلالة أخرى وصارت تعتبر بمثابة أحياء لحقيقة دينية يؤمن بها البدائي أو هي تمثيل لحقيقة اجتماعية أو أخلاقية يعتنقها البدائي ولا يجد له تعبيراً عنها إلا بشكل الحكاية الشعبية ذات الطابع الخرافي. إلا أن هذه الحكاية أو جملة هذه الحكايا لا يجب اعتبارها دون مضمون منطقي كما تبدو للمتقف بل إن لها منطقها الخاص. إنها التمثيل الصحيح لمنحى التفكير لدى البدائيين.

- أبي البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- امام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مصر، دار المعارف، 1968.
- أمين، عثمان، ديكارت، ط. 3، مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ط. 2، بيروت، دار الاندلس، 1978.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط. 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- بوترو، أميل، فلسفة كانط، تر. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، 1971.
- بوخينسكي، جوزف، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر. عبد الكريم الوافي، ليبيا.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط. 9، الكويت، دار القلم، 1970.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشتاوي، خورشيد، يونس.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية - الفلسفة الحديثة - تر. محمد فتحي الشيطاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط. 1، 1971.
- عبد الله، الملا، الحاشية في المنطق، 1294 هـ.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم الفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي - ط. 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط. 2، مصر، 1952.
- القزويني، نجم الدين، الشمية في القواعد المنطقية، د. ت.
- كوليز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مصر، مكتبة غريب، 1973.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط. 2، القاهرة، 1971.

مهدي فضل الله

أما الخرافة في الفلسفة فترتبط مع الخطاب المتهافت منطقياً ومعرفياً ووجودياً. لذلك الخرافة خطاب عقلائي معتم يمكن موازاته مع اللامعقول. فالعقل الخرافي مضاد للعقل العلمي والعقل الفلسفي معاً.

بصيغة مختصرة الخرافة هي الممكن اللامعقول في العقل. لهذا لا تصلح أفقاً للحرية لأنها هروب نحو الزائف. كما أنها لا تصلح حقلاً للإنشاء المبدع لأنها تستمد قوامها من استعمال مجاني للحديث - الشفهي. بالتالي هي تزيف لفعالية الكوجيتو بوصفها فكراً - تعبيراً - فعلاً.

ومع هذا لا يمكن تجاهل دور الخرافة في حياة الانسان الفكرية والثقافية، ولا سيما في العصور السابقة. وقد أخذ دور الخرافة يتضاءل في حياة الإنسان تدريجياً كما تؤكد التطورات الفكرية والثقافية في العصر الحديث.

التحرير

خَلْق

Création Creation Schöpfung

هو الإيجاد كما يقول التهانوي في « كشف اصطلاحات الفنون »؛ لكن أغلب الدارسين يرون أنه الإيجاد وفق خطة أي بالتدبر. يقول أبو البقاء في « الكليات » إنه إحداث أمر يراعى فيه التقدير حسب إرادة الخالق وبهذا يكون مشتقاً على تعيين مقدر وقد جاء في سورة القمر آية 49 ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾. ويرى ابن منظور في « لسان العرب » أن الخلق تركّز على التقدير لا الإحداث من العدم ويستشهد بقول الله. ﴿ إِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ ﴾ (سورة آل عمران آية 49). فهنا تقدير لا إيجاد من عدم. وعلى هذا يكفي في الخلق الهمّ بالشيء والعزم على فعله. وفي الخلق يتميز الله عن خلقه لأنه يجمع بين الوجود والماهية مصداقاً لقوله ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ (سورة النحل آية 17) والخلق الجديد عند الصوفية هو اتصال امداد الوجود.

والخلق ليس بالضرورة إيجاد من عدم، فمعظم الأساطير القديمة عن الخلق تتصور وجود مادة أولية منها يتم الخلق. وأساطير الخلق تصنف الى ستة أنواع: (1) الخلق بفضل كائن فائق عال. ويرى عالما الأنثروبولوجيا جورج فريز وإدوارد

كذلك خرج شتراوس الذي درس بدوره بنية الخرافة ليقول إن لها دلالة ما يجب أن لا تهمل بل يجب مقابلتها بسائر الخرافات ولدى سائر الشعوب. وبذلك استطاع شتراوس التحدث عن مجموعات من الخرافات تمثل بعضها البعد الديني في الحياة البدائية وتمثل الأخرى البعد الاقتصادي أو الأخلاقي أو الفلسفي. أتاحت هذه الدراسات المجال لظهور علم شبه مستقل، يستند إلى الأنثروبولوجيا والانتوغرافيا، هو علم الخرافات Mythologie. وعلى أسسه تمّ بحث العدد الهائل من الخرافات التي تتكاثر لدى الشعوب البدائية وغير البدائية.

كذلك تجدر الإشارة إلى استعمال الخرافة في إيضاح بعض الأطروحات أو الأفكار الفلسفية. كما نجد ذلك في بعض حوارات أفلاطون كقصّة أهل الكهف في كتابه « الجمهورية » مثلاً. مثل هذه الحكايا قد تكون غير متوارثة إذ المقصود منها إيضاح الفكرة الفلسفية أو تمثيلها. وقد هاجم أرسطو هذه الطريقة في عرض الأفكار إلا أن هيجل قد دافع عنها واعتبر أن لأفلاطون أسباباً وجيهة حملته على استعمال الخرافة. إلا أن هذه الخرافة لا تعدو التمثيل الرمزي للفكرة المراد تبيانها.

أخيراً يجب أن يميز كذلك بين الخرافة والأسطورة. وبين الخرافة التي تروى على ألسنة الحيوانات. وهذه تكثر في الأدب ويراد بها التمثيل والحكمة والموعظة ولا دلالة تاريخية لها على الأبعاد الفكرية أو الدينية للشعب الذي ظهرت وسطه.

مصادر ومراجع

- Bruhl, Lucien Levy, La mentalité primitive.
- Bruhl, Lucien Levy, La mythologie primitive, P.U.F., 1963.
- Hegel, G.W.F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Traduit par J., Gibelin, Gallimard, 1954.
- Krappe, Alexandre H., La genèse des mythes, Payot, Paris, 1962.

جورج كتورة

إضافة

الخرافة في اللغة العربية تعني الحديث الكذوب أي غير الممكن واقعياً وعقلانياً. وتستعمل صفة للإنسان عندما يصل إلى سن متقدمة ويفسد عقله.

أما الخرافة في التاريخ الثقافي فترتبط مع الأسطورة. وربما كان للأسطورة مضمون فكري - ثقافي أكثر تعقيداً وتعبيراً خيالياً - واقعياً في آن معاً. وإذا كانت الخرافة مرتبطة بالحديث الشفهي غالباً فإن الأسطورة مرتبطة بالكتابة النصية.

الخالق، فجهم بن صفوان وهو من أوائل المجبرة وصف الله بأنه القادر الخالق فحسب ونفى عنه جميع الصفات الأخرى. والمعتزلة أكدوا حكمة الله في خلقه أكثر من تأكيدهم لقدرته وإرادته. ويرون أن الله يخلق الخير فقط والإنسان حر خالق لأفعاله. وكان النظام يرى أن الله لا يخلق إلا ما هو خير وأن خلقه عقل. ونفى الجاحظ قدرة الله على إفناء العالم المخلوق. وكان الأشعري من المؤمنين بتجدد الخلق كل لحظة، فالله يخلق العالم في كل لحظة خلقاً جديداً. أما المتصوفة فكانوا يرون إن خلق الله للإنسان على صورته أجلُّ خطراً من خلق عالم المادة.

والنصور الديني للخلق كان من أجل منع عبادة الطبيعة كما أن الخلق يوجه النظر إلى فكرة الخالق المجاوز للطبيعة كما أنه يرغمه على النظر بحرية لبعض جوانب العالم الطبيعي نفسه. كما أن الخلق يظهر محبة الله وفضله لأنه مستغن عن العالم.

وخلق العالم من العدم يشير عدة تساؤلات: هل الله كان موجوداً قبل العالم ثم (فجأة) خلق العالم في لحظة من الزمن (اعتسافاً)؟ ماذا كان الله يفعل قبل الخلق؟ لماذا خلق العالم في تلك اللحظة التي خلقه فيها؟ كيف يمكن أن يوجد زمن قبل وجود أحداث؟ وقد حل القديس أوغسطين 354 - 430 هذا الإشكال بقوله إن الزمن والعالم بدأ معاً. وهناك تساؤل آخر: هل كف الله عن العناية بالعالم بعد الخلق؟ يرى كثير من الفلاسفة أن الله إذا كف عن رعايته فإن العالم سيكف عن الوجود.

أما التساؤل عن هل يُخلق العالم بالمباشرة أم بواسطة فقد اختلف فيه المفكرون الإسلاميون. فابن سينا يرى أن المادة لا تصدر عن الله بل الذي يصدر هو المقولات وذلك تنزيهاً لله. والكندي يرى أن هناك وسائط في فعل الخلق، والنفس متوسطة بين العقل الإلهي والعالم المادي. وكان التوسط في اليهودية متمثلاً في يَهُوَه والتوسط في المسيحية متمثلاً في يسوع. أما اخوان الصفا فيرون أن العالم كله صادر عن الله بالفيض، لكن الصدور نفسه له مراتب هي: العقل الفعّال، العقل المنفعل، الهولوى الأولى، الطبيعة الفاعلة، الجسم المطلق، عالم الافلاك، عناصر العالم السفلى، المعادن والنبات والحيوان. غير أن ابن رشد تفرّد بنفي الوجود من العدم فكل ما هنالك هو خروج من القوة إلى الفعل والعالم كله متحرك منذ الأزل وتأثير الله في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك.

ولا تفترض النظريات العلمية إلاّ فرضيين: الأول بداية

تبلر أن هذه النظرية لا تظهر إلا في مرحلة متأخرة من التطور الثقافي عند الشعوب. ولكن يعارضهما لانج عالم الفولكلور الاسكتلندي، إذ يرى أن هذه الأسطورة واردة عند جميع الشعوب في بدايات حضاراتها. وهذا الكائن السامي الفائق يتصف بعدة صفات: أنه كله حكمة وهو سابق في الوجود على الخلق والخلق يتم من جانبه بوعي وتدبر ونظام، وخلقته تعبير عن حريته وهو متباعد عن خلقه، وعادة ما يكون إله السماء. وهو في خلقه للعالم يستهدف الخير ولكن يحدث أثناء الخلق نوع من الخطأ فيحدث انقطاع بينه وبين العالم المخلوق. ومن أبرز الأمثلة على هذا الأسطورة القائلة إن الله أو الكائن الأعلى خلق بيضة وفيها توأمان ذكر وأنثى، وقد خرج أحد التوأمين من البيضة قبل أوان النضج لأنه أراد أن يسيطر على العالم، فيحمل معه جزءاً من البيضة يخلق منه العالم ناقصاً ومن ثم يقضي الخالق على التوأم الآخر لإقامة توازن في العالم. (2) الخلق من خلال الصدور وهو فعل تلقائي لا يحتاج إلى مادة أولية للخلق. (3) الخلق من خلال والدَيْن للعالم يتمثل لهما عادة بالأرض والسماء ويحدث العالم نتيجة زواجهما وعادة ما تسبقهما الفوضى. (4) الخلق من بيضة كونية وفيها يكون عادة توأمان بلدان العالم. (5) الخلق من خلال الغواصين بحثاً عن الأرض في الماء، ويتم بتصور وجود حيوان يغطس تحت الماء لإنقاذ جانب من الأرض يكون هو مولد العالم. ويلاحظ في هذه الأساطير أنها لا تصف الخلق بل المولد من أبوين أوليين وإن هناك افتراضاً بوجود مادة «معطاة» من قبل. ولكن الدين يتصور الخلق على أنه فعل الله من العدم كما في المسيحية والإسلام. والخلق في المسيحية متوقف على الله وليس الإيجاد إلاّ المسألة الثانوية بالنسبة للحظة الخلق الأولى.

وتتصور المسيحية العالم على أنه قائم على مشروع استهدفه الله وإن الله بعد أن خلق الخلق وجد أنه حسن. أما في الإسلام، فقد تصور الخلق أيضاً على أنه إيجاد من عدم وفق تدبر وتصميم. والله لا يخلق من العدم فحسب بل يخلق العالم والإنسان ويدبر للإنسان هذا العالم. وبعث الموتى يوم الدين هو خلق جديد ليس بأعجب من الخلق الأول، وخلق الله للإنسان دليل على قدرة الله وخلق ما يفيد الإنسان دليل على فضله. وأول ما خلق الله القلم وخلق آدم على صورته وذلك حتى يُعرف. يقول الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف في عرفوني».

وقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تصورهم للخلق وقدرة

للكون وهي خلق فريد؛ والثاني يتحدث عن الخلق المستمر دون حديث عن للمصدر الأول للخلق.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Barth, K., Churh Dogmatics, 1959.
- Brunner, E., Dogmatics, 1952.
- Ellade, M., Le mythe de L'etemel retour, 1949.
- Longe, C.H., Alpha, The Myths of Creation, 1963.
- Manitz, M., Space, Time and Creation, 1957.
- Nasr, S.H., An introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 1964.
- Tillich, P., Systematic Theology, Vols I & II, 1951 - 1953.
- Welz Socher, C.F. Von, Creation and cosmogony 1964.
- Welz Socher, C.F. Von, The Relevance of Science.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

خُلُود

Immortalité Immortality Unsterblichkeit

خلد يخلد خلوداً في اللغة دام، ويقال الخلود بمعنى تباري الشيء من اعتراض الفساد، ويقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب أيضاً بالخلود. أما في المصطلح فيطلق الخلود في مجال الفلسفة على المذاهب التي تقرر بقاء النفس بعد الموت، على أساس أن النفس الانسانية مبدأ متميز من البدن لا يفنى بفنائها. وفي مجال الدين على عقيدة بقاء النفوس الانسانية في حياة أخروية، إما في حالة نعيم (الجنة)، أو في شقاء (النار)، ففي الإسلام مثلاً يكون الخلود في الجنة بمعنى بقاء الأشياء على الحالة التي هي عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

وقد تحدث قدماء المصريين عن بقاء النفس والجسد بعد الموت في حياة أخروية، وفي الفلسفة اليونانية كان افلاطون أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بين ذلك في محاوره «فيدون»، والتي ربط فيها بين سعادة النفس الأخروية وتحرر الانسان في حياته من شهوات البدن وملذاته.

أما أرسطو فقد جعل النفس الناطقة صورة البدن تفنى بفنائها، وقد اختلف فيما بعد، خصوصاً عند بعض الاسلاميين، حول قضية فناء النفس بفناء البدن عند أرسطو، فقليل إنه لم يقصد فناء النفس الناطقة، وإنما النفس الحيوانية، وإلى مثل هذا الرأي يذهب ابن سبعين في «الكلام على المسائل العقلية». والواقع أن أرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهريين تامين كما يفعل افلاطون.

وقد تناول المتكلمون في الاسلام قضية الخلود بالتفصيل على اختلاف فيما بينهم بصدد التفاصيل المتعلقة به، وقد دار جدل بينهم حول البعث، فأهل السنة يرون أن الله يبعث الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها، وقد رأى الغزالي أنه ليس ضرورياً أن يعاد البدن القديم وإنما يمكن أن يكون بدنًا آخر، وينكر المتكلمون فكرة التناسخ أي انتقال النفس من بدن إلى بدن؛ وكذلك دار جدل بينهم حول وجود الجنة والنار، هل هما موجودتان مخلوقتان الآن، فذهب أهل السنة إلى القول بأنهما موجودتان الآن، ولا نفيان ولا يفنى أهلها. على حين قال جمهور المعتزلة إنهما تخلقان يوم الجزاء، وذهب الجهمية إلى فناء الجنة والنار وفناء أهلها. وكذلك اختلف المتكلمون في مسألة الخلود في النار بالنسبة لمرتكب الكبيرة. فقال الخوارج إنه يخلد فيها، وقال المعتزلة إنه يخلد فيها لكن عذابه يكون أقل من عذاب الكفار، وقال أهل السنة إنه يدخل النار ليعذب بقدر ما فرط ثم يخلد في الجنة بعد ذلك، لقوله (ص): حرمت النار على من قال لا إله إلا الله.

أما فلاسفة الاسلام، فقد التزموا جميعاً بعقيدة الخلود الاسلامية، ولم يضطرب فيها إلا الفارابي، فهو في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يفرق بين النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهي وحدها النفوس الخالدة، وبين النفوس التي تحتاج إلى الجسم وتبقى متعلقة به، فإذا جاء الموت انحلت مع الأجسام وفنيت، ويسمى الفارابي أصحابها بالصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك. ولكن الفارابي في مواضع أخرى من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحي مفارق، وأن النفس الناطقة من حيث هي عقل بالفعل مفارقة للمادة وتبقى بعد الموت وليست قابلة للفساد وهي جوهر أحدي، وهي الانسان على الحقيقة. وقد وجه كل من ابن طفيل في «حي بن يقظان»، وابن سبعين في «بدن

يقوم جوهر التخيل الإبداعي على تخطي العالم المحسوس .
تباينت الأنظمة الفلسفية المختلفة حول طبيعة الوظيفة
التخيلية ودورها في تكون المعرفة . فقد ذهب بعض الفلاسفة
الى ان الصورة نسخة صادقة عن الإحساس وترتبط ارتباطاً
متجذراً بالجسد رغم انها قد تولد بتأثير الارادة على الدماغ ،
فيما ذهب فلاسفة آخرون الى أن الصورة تتخطى الادراك
وتتخذ طابعاً ذهنياً صرفاً .

تقدم النزعة الحسية عند أبوقراط مثلاً مباشراً للخلط التام
بين التخيل والادراك . فالتخيل عنده نوع من الرؤية البصرية :
ذلك ان ظاهر الأشياء يرسل بلا انقطاع ذرات تولد عن طريق
احتكاكها بالعين الرؤية . وتحفظ هذه الذرات بشكل الأشياء
التي انبثقت عنها وبذلك تعلمنا الرؤية عن طبيعة هذه الأشياء .
الا ان بعض الذرات الدقيقة تجتاز أعضاء الحس وتصل الى
الذهن لتكون فيه صور الأشياء في غيبة هذه الأخيرة . أما
النزعة الحسية الرواقية فتقيم اختلافاً بالدرجة بين الصورة
والاحساس . فالإحساس يصاحبه فعل الارادة أو التصديق ، أي
هذا التصور المصحوب بحكم الذي يؤكد اتفاق التصور الذي
تكونه عن الشيء مع الشيء نفسه ، فيما لا تقتضي الصورة
تدخل الإرادة ولا قوة لها بذاتها على توليد التصديق .

في المنحى ذاته تؤكد الفلسفة الديكارتية على ان الصورة
انفعال الجسد : فالصور أشياء مادية تعرض للعقل كما تعرض
الأشياء الخارجية للدحاس . إنها صور مادية مرسومة في كياننا
العضوي وهي آثار لمرور « الأرواح الحيوانية » في الأعصاب
والدماغ . وتشكل الصور بهذا المعنى برهاناً على وحدة الروح
والجسد . إلا أن بعض الصور ينشأ - حسب ديكارت - بفعل
الإرادة ، ويتخذ التخيل في خلقه الإرادي الذي يتمثل في
الصور المجردة مظهر السند للادراك العقلي ، فيما يشكل
التخيل بوصفه انفعالاً للجسد مصدراً خطراً للضلال .

وبهذا المعنى الأخير يعتبر سينوزا ان التخيل قوة لا
أخلاقية . فالتخيل في نظره يقوم في أساس الأفكار غير
المطابقة للواقع وفي مصدر الاهواء التي تستعبد الإنسان :
« للهوى علة خيالية ، فنحن نحس الفرح أو الحزن لأننا نتخيل
ان وجودنا قد تزايد أو تناقص لا لأننا نستطيع حقاً أن نميز
طبيعة الشيء الذي سبب الفرح أو الحزن عن طريق معرفتنا له
بواسطة العقل معرفة مطابقة » .

خلافاً لما تقدم تؤدي الصورة الذهنية في النظرية الكانطية
للمعرفة دوراً متميزاً عن الاحساس . يرى كانط ان الصورة
جسر يربط بين الحسية والادراك العقلي . فالحواس تؤمن

العارف ، نقيضاً الى الفارابي لاضطرابه في تقرير خلود
النفس .

وعقيدة الخلود ، بمعنى التأكيد على أن النفس تبقى بعد
الموت بصفات التي كانت لها ، والتي تحدد شخصيتها ، هي
أيضاً عقيدة مسيحية ، وهي فكرة أساسية في المذهب الروحي
التقليدي ، وتوجد فكرة الخلود أيضاً في المذهب الكانطي ،
وهي مما يقضي به العقل العملي . وفي رأي كانط أن من
الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمّل الأخلاقي في
صورة تقدم غير محدود نحو القداسة ، وهذا يقتضي الخلود .

أبو الوفا التفتازاني

خيال

Imagination

Imagination

Phantasie - Einbildungskraft

الخيال في اللغة بمعنى الصورة التي تُرى في الحلم أو
تُخيل في يقظة كما في المنتخب . ويُطلق الخيال أيضاً - كما
جاء في « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوي - على القوة
الباطنة التي تحفظ الصور اذا غابت تلك الصور عن الحواس
الظاهرة . ويطلق الخيالي على الصورة المرتسبة في الخيال
المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يُطلق على المعلوم
الذي اخترعته المتخيلة وركبته من الأمور المحسوسة ، أي
المدركة بالحواس الظاهرة . وعليه فإن التخيل هو ادراك
الصور الخيالية .

يتحدد التخيل إذن بوجه عام بأنه العملية الذهنية التي
تتولد عنها الصور . وقد تنشأ هذه الصور الذهنية عن عملية
استرجاع الإحساسات في حال غيبة الأشياء التي استثارت هذه
الإحساسات ، وعملية استحضر صور الأشياء التي سبق أن
أدركناها يُعرف بالتخيّل الاسترجاعي : كأن نستحضر
الأشكال والألوان التي سبقت رؤيتها أو الأصوات التي سبق
سماعها وكذلك فيما يخص بالروائح والطعوم والملموسات .
كما قد تنشأ الصور الذهنية عن عملية خلق على غير مثال من
صنع مخيلتنا ، وهو ما يُعرف بالتخيّل الإبداعي الذي ينشئ
الإنسان من خلاله الآيات الفنية ويطور العلوم والتقنيات .
يرتبط التخيل الإسترجاعي إذن ارتباطاً مباشراً بإدراكاتنا فيما

لقد أسهمت الفلسفة الظاهراتية اسهاماً متميزاً في تحديد الطابع الحقيقي للصورة الذهنية وفي التمييز بينها وبين الادراك. تعتبر الفلسفة الظاهراتية ان تحليل «المدرّك» و«المُتخيل» يتعين أن ينطلق من فعل الوعي حين يدرك وفعل الوعي حين يتخيل لا من محتوى الادراك ومحتوى الصورة. فلا يوجد في الوعي ادراكات وصور، إنما الوعي فعل ينزع الى شيء خارج عنه: «فالوعي وعي بشيء ما» حسب التعبير الشهير لهوسرل. على ذلك يشكل الادراك والتخيل موقفين مختلفين للوعي ولا يمكن لأحدهما ان يحتزل في الآخر، لا بل ان كلا منهما يستبعد الآخر: فالتخيل وعي بشيء غائب أو غير موجود فيما يقوم الادراك على تصور شيء حاضر. يلاحظ ج. ب. سارتر في كتابه «التخيل» و«المُتخيل» أن موضوع الإدراك موضوع «يلتقي به الوعي، اما موضوع التخيل فموضوع يعرضه الوعي لذاته، إنه الوعي الذي نمتلكه عن هذا الموضوع. فأن نتخيل شيئاً من الأشياء يعني ان نفكر بهذا الشيء بوصفه شيئاً غائباً لا وجود له في الحاضر، أي بوصفه عدماً. «فالصورة تكتنف عدماً ما» حسب تعبير سارتر. على ذلك تتمثل الصفة الأساسية للوظيفة التخيلية في انها نشاط تلقائي خلاق. ذلك ان الوعي في فعله التخيلي قادر على أن يعطي لنفسه موضوع تخيله، لذا فإنه يشكل في هذا الفعل قصداً خيالياً: فنحن نتخيل ما نشاء وحين نشاء. وينشأ عن ذلك فرق آخر بين الشيء الواقعي والشيء المُتخيل: فالشيء المدرك تحده حواصر وعلاقات متنوعة فيما لا تحد الشيء المُتخيل إلا الحواصر التي يضيفها الوعي على هذا الشيء.

والواقع أن هذا التحليل الظاهراتي إذ يفسر التمييز الذي نقيمه بعفوية بين الواقعي والخيالي فإنه لا يفسر بالضبط الخلط الذي ينشأ بين الواقعي والخيالي في أحلام النوم والهلوسات مثلاً. فمن غير الممكن طبعاً أن نتبين قصيدة للوعي في الحلم والهلوسة. فالأحلام ألوان من الصور الذهنية يراها الناس وتنطوي على معان. وتنظم هذه الصور وفقاً لمنطق مخصوص تحكمه أساساً الميول اللاواعية، وهو منطق الأحلام الذي يختلف عن المنطق الذي تسير بمقتضاه أفكارنا أثناء اليقظة. أما الهلوسة فهي اضطراب يتمثل في الافاضة بالتخيل بدون إرادة المريض ولا يمكن أن نضفي عليه قصداً واعياً، وكذا في اضطرابات التخيل الأخرى التي يدرسها الطب العقلي كالهلوسات والتخريف والهستيريا ومرض اختلاق الأكاذيب وغيرها.

مادة المعرفة فيما تؤمن التوليفات القبلية للادراك العقلي شكلها، ويسهم التخيل الذي يربط بين هذين المصدرين المتنافرين للمعرفة في أحدهما كما يسهم في الآخر. والتخيل في نظره تنوع ونظام في التنوع. فهو تنوع لأنه بعيد انشاء الأوجه الكيفية للإحساسات، وهو نظام لأنه يؤلف في ما بينها طبقاً لحواصر شكل الزمن، هذه الحواصر التي تتمثل في الصيغ المتخيلة: القبل والبعد والآنية.

أقرت الفلسفة الكلاسيكية في المرحلة الكانطية إذن بخصوصية عملية التخيل وأبرزت الفرق بين الإحساس والصورة. بيد ان المدرسة الإرتباطية التجريبية التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في انكلترا (هيوم خاصة) وفرنسا (تان خاصة) عادت فاعتبرت أن الصورة الذهنية ليست إلا أثراً متبقياً من الادراك أو مادة بديلة للإدراك أو انعكاساً للشيء يدوم في الذهن بعد غيبة هذا الشيء. لقد نظرت هذه المدرسة الى الذهن بوصفه حالة فاترة، غير نشطة تتلقى المنبهات الناشئة عن الأشياء تلقياً سلبياً. وعليه فلكل إحساس صورة تقابله هي نسخة صادقة لهذا الإحساس غير انها أقل وضوحاً منه: فالصورة البصرية هي بمثابة كليشه (روشم) احتفظت بها الذاكرة، كما أن الصورة الحركية هي بمثابة تسجيل للحركة. لم لا نعتبر الصور إذن صوراً حقيقية ولا نخلط بينها وبين الإحساسات؟ تقيم المدرسة الإرتباطية التجريبية تعليلاً لذلك فرقاً في الشدة أو الحدة بين الإحساس والصورة: فالصورة استرجاع موهن (مضعف) للإحساس في غيبته.

خلافاً للمدرسة الإرتباطية شددت أعمال عالم النفس الفرنسي بينيه ومدرسة ورزبورغ Wursbourg الألمانية في علم النفس على القرابة القائمة بين استدعاء الصورة والعمل العقلي الذي يؤدي الى تكوين الفكرة. ذلك ان استدعاء الصورة يتضمن جهداً عقلياً حقيقياً: فالصورة لا تظهر في المجال الذهني دفعة واحدة «كما لو كنا نفتح جراباً توجد فيه صورة فوتوغرافية»، بل يتطلب استدعاؤها عملاً عقلياً تحضيرياً يكون فيه الوعي في حالة انتباه موجه. وتؤدي الصورة الذهنية - حسب مدرسة ورزبورغ - دوراً مساعداً للتفكير المجرد، أي أنها تساعد على تكوين الفكرة العامة، وذلك لأن الصورة بوصفها متعينة في المكان توفر للعناصر التي تؤلف حقل الفكرة أساساً في الواقع العياني. الا ان مدرسة ورزبورغ تؤكد من جهة أخرى اننا نستطيع أن نفكر بدون الصور، لا بل ان المخيلة لا تؤدي إلا دوراً محدوداً في العمل الفكري.

والخير يقال مقابل الشر، ويقصد به الفعل الذي يحقق الرضا والاشباع لما فيه من نفع أو مصلحة أو ما يجلبه من لذة وسعادة، أو لاتفاقه مع القواعد الإلهية. ولفظ خير بالانكليزية Good يتصل بلفظ Gui بالألمانية وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً:

أولاً - وجهات النظر التقليدية للخير:

1 - التصور الموضوعي:

1 - الخير في هذا التصور مبدأ عام، مطلق، ثابت في كل مكان وزمان فهو عند أفلاطون 428 - 348 ق.م. ذروة العالم المثالي والمبدأ الأسمى الذي ينظم الموجودات. وأفلاطون يضع الخير فوق الوجود، ويرى أن كل الغايات تنتمي إلى درجة واحدة تصاعدية بفعل حب موضوع سام هو الخير الأقصى، ونستطيع أن نميز بين مستويين للخير عند أفلاطون: الخير الأقصى مثال الخير، والخير الإنساني الذي أثار الجدل بشأنه الكليون والقورينائيون، وكان أفلاطون في محاوره «فليسوس» مستعداً لمناقشته معهم وهو خير محسوس ينتمي إلى مجال حياة الإنسان الواقعية. ورغم وجود هذين المستويين للخير عند أفلاطون، إلا أنه يجعل للخير وجوداً أنطولوجياً فهو مثال مفارق مستقل، لذلك تطلق على نظريته (النظرية الموضوعية للخير). ومع اختلافات طفيفة نجد هذا التصور لدى أرسطو 384 - 322 ق.م. ولدى القديس توما الأكويني 1225 - 1274 الذي يعتقد أن كل عمل أو حركة موجهة نحو كل غاية أو خير ما، ويمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة. والله وحده هو السبب والعلّة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة، ونحوه تنجبه كل الموجودات بحق وهي تنشأ الخير، فالخير الأقصى للإنسان هو الله.

ويرتبط بهذا التصور الموضوعي للخير، رأي الرواقية في التطابق مع الطبيعة كما يتلخص ذلك في عبارة زينون «الحياة وفقاً للطبيعة» Con Venienter Nature Vivre ومن هذا يتضح أن الفلسفة اليونانية والوسيلة تربط الخير بالوجود، إلا أن ذلك تم بصيغة دينية عن طريق التوحيد بين الخير الأقصى والعلّة الأولى.

ويمكن أن نجد نموذجاً معاصراً للتصور الموضوعي للخير لدى جوزيا رويس J. Royce المثالي الأميركي في «فلسفة الولاء» حيث يعطي لكل مظهر من مظاهر الولاء وجوداً موضوعياً خيراً.

لقد استأثرت العلاقة بين التخيل والوظائف العقلية الأخرى ولا سيما التذكر والتفكير باهتمام خاص. فمن مراحل التذكر استحصار صور الأشياء بدون تحديد موقع هذه الصور في الزمن الماضي، أي ما يعرف بالتخيل الاسترجاعي. إلا أنه يجب التمييز بين الصورة والذكرى: فالذكرى تكون مصحوبة بالوعي بأنها جزء من الماضي فيما يظهر للوعي ظهوراً خادعاً أن الصورة المتخيلة جزء من الحاضر. أضف أن التذكر قد يحدث دون أن يكون مصحوباً بصور كأن أتذكر أنني سمعت هذا الشخص سابقاً دون أن استحضر الصورة السمعية لصوته. كما أن للتخيل صلة وثيقة بالتفكير وخاصة بالتفكير المبدع، فيؤدي التخيل دوراً مهماً في الاختراعات العلمية ووضع الفروض واصطناع الوسائل للتحقق من صحتها. بيد أن التفكير - فوق ما بينه وبين التخيل من فروق مهمة - قد يتواصل دون الاستعانة بالصورة الذهنية.

ويحتل دور التخيل الإبداعي في الفن أهمية خاصة. فمن النادر في الفن الإبداعي أن تكون الصورة المستحضرة نسخة مطابقة للأحداث والأشياء الواقعية ومن عوامل التحوير ما تركبه مخيلة الفنان من صور انطلافاً، ربما، مما كان قد أدركه بسمعه (الموسيقي) أو بصره (الرسام).

مصادر ومراجع

- Bachelard, Gaston, L'air et les songes, José Corti.
- Bernis, Jeanne, L'Imagination, P.U.F. Coll. Que Sais-je?
- Sartre, Jean-Paul, L'Imagination, P.U.F. L'Imaginaire, Gallimard.

كمال بكداش

Bien Good Gut - Das Gute

الخير هو أساس مبحث الأخلاق، وهو غرض أفعال الإنسان جميعها كما جاء في كتاب أرسطوطاليس «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث يقول: «كل الفنون وكل الأبحاث العقلية وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه. وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا ما قالوا إنه موضوع جميع أفعالنا».

ويمكن أن نجد نماذج لهذا التصور لدى كل من: بنتام وجون ستورانت مل أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism وكذلك كل من السفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً. فعند جيرمي بنتام J. Bentham 1748-1832: الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين «الألم والسرور» كما جاء في كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع». وجون ستورانت مل J.S. Mill 1806-1832 يبدأ بتأكيد أن السؤال عن الخير هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة. ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن على أن الشيء خير هو أن الناس بالفعل ترغب فيه. ويستنتج من ذلك «أنه لا شيء مرغوب في الحقيقة سوى السعادة». وتظهر الاختلافات جلية في تعريف الخير واختلاف هذا التعريف لدى فلاسفة العصور الحديثة في مذهب المنفعة الفردية لدى هوبز، أو نظرية التطور في الأخلاق عند دارون وسبنسر وهكسلي ونيثشه وغيرهم. وكذلك لدى أوغست كونت ودوركايم أصحاب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية، ولدى إيثي بريل وغيرهم. ويضاف إليهم موقف البراغمية النفعية في أميركا. كذلك يمكن أن نذكر أصحاب مذهب الحاسة الخلقية شافنبري وهاتشينون وكذلك فلسفة بتلر التي تتحدد انطلاقاً من مفهوم الضمير.

ثانياً - النظريات المعاصرة والميتا - أخلاقية في الخير:

ومقابل النظريات التقليدية السابقة في الخير نجد النظريات المعاصرة تتخذ موقفين أساسيين متعارضين في دراسة الخير أحدهما يحدد للخير علماً ويعترف به كمجال للدراسة والبحث والآخر ينكر إمكانية هذه الدراسة وهما ما يطلق عليهما موقفا الإدراك واللاإدراك. الموقف الأول هو امتداد للتصورات الفلسفية التقليدية في الخير، والثاني يتعلق بالنظريات الميتا - أخلاقية، وداخل كل منهما اتجاهات فرعية.

في الموقف الإدراكي نجد اتجاهين فرعيين هما: الاتجاه التجريبي أو الطبيعي من جهة، والاتجاه الحدسي من جهة ثانية. ويرى الاتجاه الأول وهو السائد في الولايات المتحدة الأمريكية ويمثله جون ديوي J. Dewey ووالف بري R.B. Perry ويرى أن الخير رغم اختلافه عن الحقائق العلمية إلا أنه يتفق مع هذه العلوم في أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب، بينما اتجاه الحدسيين الذين يقبلون جانباً من المناهج التجريبية في الأخلاق يؤمنون بأن دراسة الخير يجب أن تتم

ب - الإرادة الخيرة: هذا المفهوم للخير الذي يعد محور الأخلاق يقابل مفهوم الواجب عند كانط الذي يجعل من الأخلاق دراسة للالتزام. ودراسة الخير تكشف عما ينبغي السعي إليه، أي أهداف السلوك وغاياته المثلى، بينما دراسة الالتزام تعنى بما ينبغي عمله، أي بالطريقة التي يجب بها تحقيق هذا الخير. فاهتمام كانط الأساسي ليس الخير بل الواجب. ففي أخلاقه الصورية لا يتحدث عن الخير ولا يحاول تحديد المقصود به، بل يقدم بدلاً من ذلك مفهوم الإرادة الخيرة باعتبارها المبدأ الأخلاقي الأول وأساس الأخلاقية. «فالإرادة الخيرة هي فقط ما يمكن أن يعتبر خيراً بلا قيد ولا شرط، من بين موجودات هذا العالم». صحيح أن هناك عطايا طبيعية كالذكاء والإرادة ونعم الحظ كالمال والشرف والسلطة، لكنها في نظر كانط «ليست خيرات في ذاتها لأنها يمكن أن تستخدم للخير أو للشر».

ج - الخير والشر العقليان: ويمكن أن نعبر لمفهوم الخير في الفكر العربي الإسلامي الذي يتبين في موقف المعتزلة خاصة في نظرية الحسن والقبح العقليين. فالحسن هو الخير، والقبح هو الشر. وهما عند المعتزلة أهل العقل والتفكير الحر في الإسلام خصائص للأشياء نتوصل إليها عقلاً لأنها عامة وكلية. ولكي نعبر موقفهم ستعرض أولاً للموقف المضاد عند أهل السلف وعلماء الحديث الذين أرجعوا الخير والشر إلى إرادة الله، فالخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، وعلى ذلك، فلو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً. وعند المعتزلة في الأفعال سمات وخصائص ذاتية تجعلها خيراً أو شراً، والله يأمر بالخير لأنه حسن في ذاته، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبح. وعلى ذلك، فالعقل بطبيعته استطاع أن يميز بين الخير والشر قبل ورود الشرع بهما. ونجد هذا الموقف حديثاً لدى أفلاطوني كمبرج الذين كانت لهم وجهة نظر المعتزلة، مقابل موقف كل من دونزسكوت، ووليم أوكام وغيرهما من علماء اللاهوت الذين اتخذوا وجهة نظر قريبة من رأي الأشاعرة.

2 - التصور الذاتي:

وهو تصور الاتجاهات الطبيعية والحسية والتجريبية التي ترى أن الخير والشر مفاهيم نسبية اصطلاح الناس عليها خلال تجاربهم أو حياتهم المشتركة والظروف التي تحيط بهم، ومن هنا اختلفت باختلاف المجتمعات في كل زمان ومكان.

الأخلاقية المختلفة: «أصول الأخلاق» 1903، «الأخلاق» 1912، ثم دراسته عن «طبيعة الفلسفة الأخلاقية» و«تصور القيمة الذاتية» اللتين نشرهما فيما بعد في كتابه «دراسات فلسفية»، ثم بحثه «هل الخير صفة؟» 1932، وفيها يهاجم الاتجاهات المختلفة التي تجعل الخير صفة طبيعية يمكن ادراكها كأية صفة تجريبية، ويقدم نظرية في «الخير اللامعروف». وطبقاً لوجهة نظره، فإن الخير أو الحق سمة خاصة لا تتغير، وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسيماً أو عقلياً، وبهذا فهي لا يمكن أن تلاحظ في التجريب ولكنها تعرف بالحدس، وفي هذه الحالة فهي تبدو وكأنها شيء فريد، غير قابل للتحليل. إنها انطباع بسيط مثل الأصغر، وكما لا يمكنك بأية وسيلة أن تشر أي فرد لا يعرف عنه شيئاً ما هو الأصغر؟ فكذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير.

وينتقد بيرى الواقعي الجديد الأميركي هذا الموقف بقوله: «في مناقشة طبيعة الخير والقيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن أنفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي». وعلى الرغم من كثرة الكتب التي وضعت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كان الخير الذي لا يقبل التحليل موجوداً داخل نطاق الرؤية العقلية، فيلزم عن ذلك إمكانية وضعه في بؤرة تمكن من إدراكه ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجده (الخير) إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه النظرية لا يتفقون على ما يجدونه.

ثالثاً - مفهوم الخير في إطار نظرية عامة للقيمة:

ومقابل الاتجاهات السابقة يقدم بيرى في نظريته العامة في القيم مفهوماً للخير الشامل يتجاوز أوجه النقص في التعريفات السابقة وهو يميز بين مفهومين للخير:

الأول: هو الخير بالمعنى الأخلاقي الخاص ويشمل الخير المطلق وهو ما تصورته النظرية الموضوعية كامناً في الأشياء ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان. والخير النسبي وهو ما تصورته النظرية الذاتية صفة يخلعها العقل على الأشياء أو الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة. إلا أن هذا الخير الأخلاقي الخاص عند بيرى ليس مطلق المثاليين ولا نسبي التجريبيين، بل هو علاقة واقعة بين الإنسان والشيء. والثاني هو الخير في مفهومه التكاملي الشامل أو العام الذي يعادل القيمة. يقول

بالالتجاء إلى الحدس السابق على التجربة، ويمثل هؤلاء الفلاسفة الانكسار: جورج أدوار مور، ر. برود، أ. س. يونغ، ديفيد ر. س. ويقبل هذا الموقف باتجاهيه افتراض أن هنالك علماً للخير وإن كان نوعاً خاصاً من العلم ويوضع كل منهما تحت عنوان الموقف الإدراكي.

ومقابل هؤلاء نجد «الموقف الإدراكي» ويضم اتجاهات متعددة مثل: الوضعية المنطقية «المدرسة الانفعالية، فلاسفة اللغة العادية. والوضعية المنطقية يمثلها آير A.J. Ayer وشليك 1882 - 1936 وهربرت فايجل، وكارناب R. Carnap وهي ترى: أن أحكامنا حول الخير هي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حينا لنوع معين من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس، وعلى ذلك فهي أوامر في صورة لغوية مضللة. لا توصف بالصدق أو الكذب؛ أي ليس لها معنى يدرك.

ويرتبط بالوضعية المنطقية موقف المدرسة الانفعالية التي اتخذت اسمها من التفرقة بين الإدراك والانفعال. ومن أهم المدافعين عنها ريشنباخ، ل. ستفنسون الذي أحكم صياغة أحكامها. وترى هذه المدرسة أن المفاهيم الأخلاقية كالخير والشر ذات معنى وجداني عاطفي وليس له معنى تصوري. فالطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الخير والألفاظ الخلقية. فالخير يشير إلى مشاعر وأحاسيس المتكلم وقدرته على استئثارها لدى السامع.

ثم يأتي موقف فلاسفة اللغة العادية الذي يتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعبير مثل الخير أو الجميل هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال، وهم متأثرون بفتنجنشتين وجورج مور ومعظمهم من أكسفورد وهم تولمان، ر. م. هير، شوارت هامشير، ج. ل. أوستن، وتمثل هذه الاتجاهات السابقة الموقف الإدراكي.

ويتفق التقسيم السابق (الإدراكي والإدراكي) لنظريات الخير مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية. الأولى هي التي تتناول أحكام الخير والقيمة وتطلعنا على ما هو خير أو ماله قيمة، والثانية ما بعد المعيارية وهي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل أحكام الخير والقيمة والتقييم؛ أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام الخير ولا ما ينبغي أن يكون.

مفهوم الخير اللامعروف

وهناك موقف متميز يعبر عنه جورج مور في كتاباته

بأنها معيار الشدة والتفضيل والشمول. ويعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى فهو يعني « أكبر اشباع ممكن لاهتمامات كل الناس وتحقيق منافعهم ».

مصادر ومراجع

- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. أحمد لطفي السيد عن الفرنسية، القاهرة، 1924.
 - أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
 - أفلاطون، المأدبة، تر. وليم الميدي، دار المعارف، القاهرة.
 - أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ط. 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.
 - صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
 - الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، النهضة العربية، 1979.
 - الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، النهضة العربية.
 - عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة.
 - عطية، أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعية الجديدة عند بيرري، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - كانظ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1968.
 - مدين، محمد محمد، القيم في فلسفة جون ديوي، رسالة ماجستير غير منشورة.
 - Dewy, John, Theory of Valuation.
 - Mill, J.S., Utilitarianism, Edited by Mary Wornock.
 - Perry, R.B., General Theory of Value, Longmans, Green, Co, New York, 1929.
 - Kant, The Critique of Practical Reason, Trans. T. K. Abbott, 6th. ed., London, 1959.
- أحمد عبد الحليم عطية

بيرري: « لدينا معنيان لكلمة خير: فهي في معناها العام تعني الطابع الذي يتخذه أي شيء في كونه موضوعاً لاهتمام ايجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده، خير إذاً. أما في مفهومها الخاص فإن « صفة الخير الأخلاقي » توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيمياً متناسقاً ».

والخير بالمعنى العام وهو الأكثر عمومية والذي يمثل القيمة العليا في تنظم سائر القيم ينقلنا الى مفهوم الخير الأقصى Summun Bonum. فالناس عادة والشرائع والأديان يهتمون ليس فقط بالخير ولكن بالخير الأقصى. يقول سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة »: « إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة في حين أن الآخرين ليسوا كذلك أو لأنه تمتع بسعادة أكبر، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين. مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي ». ومن هنا تهتم نظرية القيمة بالخير الأقصى كهدف وغاية لجميع الافراد. والخير الأقصى يفترض تنظيمياً تصاعدياً في نظام تسلسلي واحد شامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيراً أو شراً مكاناً فريداً تحدد علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع. فمعظم الأشياء التي نسميها « خير » لا تكون لها قيمة إلا من حيث هي وسيلة لخير أشمل منها وهذا بدوره يبين انه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج حتى نصل للخير الأقصى. ولكي نصل اليه علينا أن نحدد طرق قياس وتدرج مستويات الخير؛ أي أن نحدد بأي معنى من المعاني يمكننا القول أن شيئاً ما أفضل أو أسوأ من شيء آخر، يتم ذلك بمعايير قياس الخير.

هذه المعايير عند أصحاب مذهب المنفعة « حساب اللذات » وفي نظرية القيمة العامة تسمى سلم القيمة وحددت

دَلَالَة

Signification Signification Bedeutung

ليس هناك من منهجية «أرثوذكسية» في تحديد مفهوم الدلالة وتحولاته اللغوية والوظيفية التي هي انعكاس لموقف الفاعل / المرسل الذي يراوح بين «تحریم وقديسية» المجتمعات البدائية و«الفرويدية والسكيزوفرينيا» النقدية المعاصرة؛ خاصة بعد أن تجذر الشك في صراع «المثالية» و«الوضعية»، فإذا بالمخاض يتحول في ستينات القرن العشرين من جدلية «المثالية» و«الوضعية» إلى ثنائية الممارسة والتنظير.

وكان النقد حتى نهايات القرن التاسع عشر ينغلق على تفسير آلي - سببي يشمل عناصر محسوسة هي مادة العالم بعيداً عن تفكيك البنية الثابتة وهي بنية الدلالة المؤلفة من «الدال» و«المدلول» التي تحمل صورة العالم.

على أن بعض تلك المنطلقات المبدئية بعداً ألسنياً محضاً يستند إلى ازدواجية الخطاب التي تكشف عند الاستنطاق عن شحنة دلالية لا تتعين إلا بها ولا يتعين بها غيرها، وهذا المعطى هو الذي يجعل الدلالة تتحدد بكونها البعد الألسني لظاهرة الأسلوب طالما «ان جوهر الأثر الابداعي لا يمكن النفاذ إليه إلا عبر صياغاته البلاغية».

أما السيميائية أو علم الدلالة فقد عادت إلى المصطلح اليوناني *ἑρμηνεία* ومعناه: العلامة المميزة، الأثر، الإشارة، الدلالة المنقوشة أو المكتوبة أو المصورة وأخيراً إلى البصمات.

وحدد فردينان دو سوسير الدلالة بالقول «إنها الوحدة التي تجمع بين الدال والمدلول، كما وإنها نظام يتظهر ويتحصل بعد غياب الدال والمدلول، لأن اللغة كنظام دلالات مختلفة تعكس لنا الأفكار المختلفة».

إذن، بحسب مفهوم فردينان دو سوسير للشكل الألسني، ونسبة إلى شكل لويس يمسلاف، الأكثر تطوراً، كل لغة يمكن تحديدها بأنها شكل يتكون من اجتماع مادتين مختلفتين: التعبير والمضمون. وإن تطبيقاً لمبدأ الماشكلة بين هاتين المادتين يساعدنا في نقل معرفتنا من مستوى التعبير إلى المضمون أو الدلالة، التي تتغير وتستقل عن الشكل الألسني.

إذا اعترفنا بوجود شكل خاص يتعلق بكل مادة مستعملة على مستوى التعبير فلا بد أن نقبل استطراداً بأن الشكل الذي نسميه الشكل العلمي يعني بالتالي المضمون للمادة نفسها: «فإذا كانت الكيمياء من حيث هي علم، تكون نظاماً شكلياً خاصاً لحقل مادة ما، فإن العناصر الكيميائية هي تلك الوحدات الصغرى أو «السمات المميزة» التي ينتج ادغامها على مستوى المظهر واحداً من الجوانب التي نسميها عالم الحس المشترك. والكيمياء التي هي شكل علمي تبدو وكأنها مادة مساعدة في بناء جديد للشكل الدلالي الذي يبدو عبر أنماط اللغة المتعددة الوجه الآخر للتعبير عن المعنى. فالشكل الدلالي للمادة يختلف عن أشكاله العلمية الممكنة».

فالدلالة التي تشكل لقاء الصورة الصوتية بالفكرة المجردة تتعدى المعنى المحدود في «الدال» و«المدلول» وترتبط إلى حد بعيد بالمعنى الذي تضيفه عليها كبنية الكلمات المنتسبة إلى نظام اللغة والتي تدخل في تأليف الجملة. غير أنه يبقى «للدال» حق التصور على «المدلول»: فهو مفصول عنه ولا يمكن لأي معنى آخر أن يخترقه. ولذا كان «للدال» أفضلية التعريف عن الذات.

- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien, Du sens, éd. Seuil, Paris, 1970.
- Hjelmslev, Louis, Prolégomènes à une théorie du langage, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Jakobson, Roman, Essais de linguistique générale, VI, éd. de Minuit, Paris, 1963. VII, éd. de Minuit, Paris, 1973.
- Kristeva, Julia, La révolution du langage poétique, éd. Seuil, Paris, 1974.
- Kristeva, Julia, Les épistémologies de la linguistique, in langages, No.24, Paris, 1971.
- Riffaterre, Michael, Essais de stylistique structurale, éd. Flammarion, Paris, 1971.

أصينة غصن

دَهر

Age
Age
Zeit

مصطلح « الدهر » - في أصل وضعه، وعند اللغويين يعني: الآن الدائم، والأمد المحدود، والزمان الطويل... ولأن من معانيه: الزمان الطويل قال بعضهم: إن بينه وبين مصطلح « الزمان » اشتراكاً، فهما واحد في معنى دون معنى، فالمدة المديدة يقال لها « دهر » و« زمان »، على حين أن الآن الدائم هو « دهر » فقط، أما المدة غير الطويلة فهي « زمان » فقط... والذين قالوا بهذا الاشتراك منهم من يرى في الألف سنة « دهرأ »، بينما « الزمان » يطلق على الشهرين إلى ستة أشهر. ومن اللغويين من قال إن « الدهر » هو « الزمان » واستشهد بقول الشاعر:

إن دهرأ يلف حَبْلِي بجمل

لزمان يهم بالاحسان

وعند هؤلاء إن حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: « ألا إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، أربعة منها حرم، ثلاثة منها متواليات: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب الفرد... » شاهد على أن الزمان والدهر سواء.

و« الدهر »، أيضاً، يعني: النازلة والكارثة الشديدة... ولقد تحدث النبي، صلى الله عليه وسلم، عن عام الحزن الذي ألمَّ به، عندما ماتت زوجته خديجة وعنه أبو طالب، فقال: « لولا أن قرشاً تقول: دَهْرُهُ الجزع لفعلت... » ومن ذلك

ويرى رولان بارت أنه إذا لم تكن اللغة « مجانية » أو « بريئة » وإذا كان للكلمات ذاكرة ثانية تمتد ملغزة عبر المدلولات الجديدة فإن « الكتابة تصبح توفيقاً بين الحرية والذكرى ».

وهذا يعني عند رولان بارت، أن الدلالة تعني « الحيادية »، كما تعني مساحة مفتوحة وقراءات تتكاثر وتتجدد، وتعود في كل مرة إلى درجة صفر بمقدورها كسر العلاقات القائمة وبناء علاقات جديدة تحمل محلها، لأن عملية الهدم والبناء هذه هي التي تحرر « المدلول » من « الثابت » إلى حركية « المتحول ».

أما جوليا كريستيفا فرأت أن الدلالة أو الخاصة الملغزة - كما تسميها - تعني « الارتباط الكيفي بين الدال والمدلول »، على أن الكيفية بالتعبير الفرويدي هي نتاج اللاوعي.

وسعت السيميائية إلى تحديد العلاقات الجذرية التي تقوم بين هندسة العالم الفردي/عالم الابداع ونظام الدلالات، وكانت الخاصة التي تميز ألسنة رومان باكوبسون، تنعكس في تناول جزئيات القاموس اللغوي على مستويين:

1 - تحديد مستوى الدلالة المتحوّلة Connotation.

2 - تحديد مستوى الدلالة الذاتية Dénotation.

لذا، فالدلالة هي الكتابة المرمّية التي تعبر إلى عالم « الأرشيف » المخلوق والمرتهن بصيرورته: الألسنية (صرف، ونحو، وصوت)، والزمنية (ماضٍ، وحاضر، واستكشاف مستقبل).

والدلالة بهذا المعنى تقنية قائمة في خدمة الذاكرة ولكنها ليست ذاكرة: إنها تحمل زمن تحول نفسي نعبر به إلى الفعل. من هنا يمكن القول:

1 - الدلالة ظاهرة نغمية ووراثية تحمل اضطراب زمني الماضي والحاضر.

2 - الدلالة حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمّر والظاهر.

3 - الدلالة نتاج اجتماعي يشكل البنية التحتية للثقافة، وتجسد دائماً مغامرة الواقع/الممكن لأنها تعبير عن الإنسان الفاعل/والمتفاعل على حد سواء.

مصادر ومراجع:

- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل أنسي في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1977.
- Barthes, Roland, Le degré zéro de l'écriture, éd. Seuil, Paris, 1953 et 1972.

الحضرة الإلهية!، وهو: باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل والأبد!..

فهو، إذن، «دائم» و«خالد»، وهو ليس «الزمان» ولا «الوقت»: المتجدد، المعلوم، المحدود بين فعلين وحركتين، وإنما هو «باطن الزمان»، وماضيه البعيد الموهل في اللائقيل هو: الأزل، ومستقبله البعيد الموهل في اللأبعد هو: الأبد! وإذا شئنا شاهداً من اللغة على هذا المعنى الذي حدده الجرجاني وجدناه عند الشاعر جرير.. فعندما قال له الفرزدق:

فباني أنا الموت الذي هو نازل
بنفسك فانظر كيف أنت تحاوله
أجابه جرير:

أنا الدهر، يفنى الموت والدهر خالد
فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله!

فجعل «الدهر» شاملاً للدينيا والآخرة!.. ولعل هذا المعنى، الذي يجعل من «الدهر» «امتداد الحضرة الإلهية» هو الذي جعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، ينهى عن سب «الدهر»: لأن الدهر هو «الله»!.. ففي حديث أبي هريرة يقول الرسول فيما يرويه عن ربه: «يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر اقلب الليل والنهار» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن حنبل) .. وعن أبي هريرة، أيضاً، يقول الرسول: «لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر!».. (رواه البخاري ومسلم والموطأ وابن حنبل).

والبعض يعلل النهي عن سب الدهر، بأن الناس كانوا يضيفون النوازل الى الدهر، ولذلك سبوه، فأراد الرسول، صلى الله عليه وسلم، أن يعلمهم أن الفاعل لهذه النوازل هو الله، فمن سب الدهر، على أنه الفاعل لها، فكأنما قد سب الله!.. لكن... يبقى هذا التفسير مقبولاً، فقط، على مذهب الجبرية... ومن ثم تبقى هذه الأحاديث ذات معنى اعمق في ضوء تعريف الجرجاني للدهر بأنه: «الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!»..

ويزكي هذا المعنى ويدعمه ان الاتفاق قائم على ان «الحق» هو الله، وهو من أسمائه... ثم اننا واجدون حديثاً نبوياً يسمى «الدهر» «بالحق»... ففي حديث بدء الوحي بفار حراء، يتحدث الرسول الى زوجه خديجة عن مخاوفه من ان يكون به جنون، وعن إشفاقه، على نفسه أن يصيبها بلاء، فتطمئنه قائلة: «أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، انك

قولهم: دَهرَ فلاناً أمرٌ، اذا أصابه المكروه الشديد..
ويستخدم «الدهر» بمعنى: الهم. اي الغاية، وبمعنى:
العادة... كما في قول الشاعر:

لعمري وما دهري بتأبين هالك
ولا جزعا مما اصاب فساوجعا

وبهذه المعاني استخدم المصطلح في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي.. ففي القرآن حديث عن «الدهرية» الذين ﴿قالوا: ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر﴾ (الجاثية: 7). وفي ﴿هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؟﴾ (الانسان: 1).. وفي الحديث النبوي يتحدث الرسول، صلى الله عليه وسلم عن الزوجات اللاتي يكفرن العشير والاحسان، فيقول: «لو أحسنت الى احدهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط!» (رواه البخاري والمسلم والنسائي والموطأ)... وفي حديث آخر يتحدث عن سبق حواء بنات جنسها الى الخطيئة فيقول: «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر!» (رواه البخاري ومسلم)... ثم يأتي في الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص «الدهر» بمعنى «الأبد»... يقول الراوي: «كنت أصوم الدهر... فقال لي الرسول: ألم أخبر انك تصوم الدهر؟!... صم صوم داود نبي الله.. كان يصوم يوماً ويفطر يوماً... لا صام من صام الأبد..» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل)... وفي حديث أبي ذر الغفاري ان النبي قال: «من صام ثلاثة أيام من كل شهر فقد صام الدهر كله» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل).

• • •

وعند المتكلمين المسلمين نجد التمييز بين «الدهر» وبين «الزمان»، فعلى حين يقع «الزمان» على المدة القليلة والكثيرة، نجد «الدهر» دالاً على «مدة العالم من بدء وجوده الى انقضائه، ومدة الحياة»... وواضح من هذا التمرير، الذي أورده أبو البقاء 1095 هـ. 1684 م. في «الكليات»، ان «الدهر» لا يشمل ما بعد انقضاء هذا العالم، وما بعد مدة الحياة... لكن تعريف الجرجاني 740 - 816 هـ. 1340 - 1413 م. له ينسب بشموله ذلك، فهو «الآن الدائم»، أي ليس «المحدود» فقط، وإنما «الدائم»، وكما أن «الدائم» هو اسم من أسماء الذات الإلهية، فإن الجرجاني يمضي في التعريف موضحاً فيقول: «الآن الدائم، الذي هو امتداد

بالآخرة، لقوله ببقاء الدهر وجده وجود الصانع المدبر العالم القادر، وقوله بأن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع مدبر، وكذلك الحيوان قد جاء من نقطة، والنطفة من حيوان. كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وليس هناك شيء خارج الطبيعة، فهي مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها، والحياة الخلقية ما هي إلا امتداد للحياة البيولوجية!.. وباختصار ﴿قالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾!

مصادر ومراجع

- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن ماجة، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1972 م.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- أبو داود، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1952 م.
- الأشعري، مقالات الاسلاميين، طبعة القاهرة، سنة 1969 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التفازاني، شرح العقائد النسفية، طبعة القاهرة، سنة 1332 هـ.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة - الهند، سنة 1892 م.
- الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة، سنة 1938 م.
- الدارمي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1966 م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مالك، الامام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1935 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة سنة 1964 م.
- ونسك أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، سنة 1936 - 1969 م.
- وهب، مراد، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1971 م.

محمد عمارة

إضافة (1)

كنت اتمنى على كاتب البحث، ان يعرض لا أن ينتصر، فرأى السيد الشريف الجرجاني ينتهي به إلى القول بالقدم الزماني وهو ما يبرأ منه السنيون وفي مقدمتهم الجرجاني الذي وقع فيما يبرأ منه من حيث لا يشعر. وذلك لأن «الآن» الحين، ونعته بـ «الدائم» لا يخرج من المحذور المذكور، لا سيما حين يعقبه: بأنه امتداد الحضرة الإلهية.

عبدالله العلايلي

إضافة (2)

و «الدهريون» هم، عند الغزالي، صنف من الفلاسفة

لتصدق الحديث، وتصل الرحم، وتحمل الكل، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق...» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل) أي: «وتعين على نوائب الدهر».. «فالدهر» «الدائم» هو «الحق» هو «امتداد الحضرة الإلهية»، كما يقول الجرجاني في «التعريفات»..

• • •

أما عندما يكون «الدهر» هو «الزمان» الطويل والأمد المحدود، فإنه - وهو الذي لا وجود له في الخارج - يكون عبارة عن «مقارنة حادث لحادث»، وحتى هذه المقارنة هي أصل إعتباري عديم، فتحيده موقوف على الحوادث والحركات... وتحديد المتكلمين المسلمين للزمان - [الدهر] - بمقارنة الحوادث والحركات، متفق مع قول الحكماء القدماء بأنه مقدار حركة الفلك.. وإذا كان «الزمان» موهوماً، لا وجود له في الخارج، فإنه يتحدد بمقارنة الحركة، التي هي موجود معلوم متجدد، وهذا المعنى هو الذي يقول فيه الجرجاني إن الزمان - عند المتكلمين - هو «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، وبجيشه موهوم، فإن قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام...».. فطلوع الشمس - كحدث وحركة - معلوم، له وجود خارجي... أما زمان المجيء فموهوم، لا وجود له في الخارج، لكن الاقتران هو السبيل للتحديد وزوال الإبهام.. وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه الامام المعتزلي ابو الهذيل العلاف 135 - 235 هـ. 753 - 850 م. والذي يروي عنه الأشعري 260 - 324 هـ. 874 - 936 م. في «مقالات الاسلاميين»، فلقد عرّف الوقت بأنه «هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل الى عمل، وهو يحدث مع كل وقت فعل».. («مقالات الاسلاميين» ج 2 ص 130، طبعة القاهرة، 1969 م.). وهو نفس المعنى الذي اختاره التفازاني 712 - 973 هـ. 1312 - 1390 م، عندما قال عن الزمان أنه «عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر...» («شرح العقائد النسفية»، ص 246، طبعة القاهرة، 1332 هـ.).

• • •

والنسبة الى «الدهر»: دهري، للفرد المذكر، و«دهرية» للمرأة، أو للجماعة والتيار الفكري.. فيقال: رجل دهري، اذا كان مسناً طاعناً في العمر.. وفي حديث عمرو بن سلمة: «... تقول عجوز لنا دهريّة.....» (رواه أحمد بن حنبل).... والرجل الدهري هو: الملحد، الذي لا يؤمن

إضافة (2)

لماذا نشأ الدور في المنطق؟
يحيل الدور في المنطق الى الدور في الوجود أي ظاهرات
التكرارية الخالدة من دورات الشمس إلى دورات الفصول إلى
الدورة الوجودية الكبرى للنوع الانساني: ولادة - موت.
وتثير ظاهرات الدور إشكاليات تحيل المنطق والمعرفة
والوجود إلى الشعور الانساني ومعاناة الالجدوى والعيشة
والسأم وهي معاناة تحيل بدورها إلى التمرد والحرية ولحظة
الابداع الممكنة أو غير الممكنة للفعل الانساني. فهل هناك
جديد أو لا جديد تحت الشمس؟

التحرير

دَوَلَة

Etat
State
Staat

كيفية ظهور اسم الدولة

ان التسمية الحالية للدولة بالـ Etat أو State، لم تظهر
في اللغات الغربية الا في عصرنا الحديث.

ذلك أن المجتمعات السياسية في العهد القديم وفي القرون
الوسطى، كانت تدعى بأسماء تنم عن درجة تطورها
الاجتماعي ومدلولها السياسي، الذي كان يختلف عما تحتويه
الدولة في يومنا هذا، من قوانين ومؤسسات واتجاهات.

فعند اليونان كانت تسمى الدولة: بوليس Polis، أي
المدينة، اذ أنها لم تكن تتعدى حدود المدينة الضيقة، وهذا
ما بقي جارياً حتى عندما تم امتداد سلطانها الى المدن
المجاورة في الاراضي اليونانية، التي باتت خاضعة عندئذ
للمدينة الفاتحة، دون أن تمتزج معها، وقد لبث الاغريق على
هذه الحالة، حتى الاحتلال الروماني، وهم لا يعرفون معنى
للدولة الا لكونها المدينة المستقلة فحسب.

والتعابير الرومانية لا تختلف في هذه الناحية عن التعابير
اليونانية، اذ أن المدينة Civitas، كانت تؤلف بنظرهم الوحدة
السياسية التي تضم المواطنين الأحرار فقط Ingenui، الذين
يساهمون وحدهم في ادارتها، أي في ادارة تلك الجمهورية

الأقدمين « جحدوا الصانع المدبّر وزعموا أن العالم لم يزل
موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع. ولم يزل الحيوان من النطفة
والنطفة من الحيوان. كذلك كان، وكذلك يكون أبداً ».
(الغزالي: « المنقذ من الضلال »)

دَوْر (في المنطق)

Cercle Vicioux
Vicious Circle
Zirkelbewis – Zirkeldefinition

مصطلح منطقي خالص، وهو عند ابن سينا في « البرهان »
« يبين الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء، فيكون إنما
يبين الشيء ببيان الشيء بنفسه ». وهو نفسه ما يسمى
بالمصادرة على المطلوب، ويقول ابن سينا عنه في « النجاة »
« أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه »
« كمن يقول إن كل انسان بشر، وكل بشر ضحكّك، فكل
انسان ضحكّك ».

وهو في نهاية الأمر يؤدي إلى « تحصيل حاصل » أي
تكرار الشيء الواحد في صيغ مختلفة. وفي تاريخ الفلسفة نجد
أمثلة كثيرة على الدور وخاصة ما يسمى بالدور الديكارتي
وهو الاعتماد على سلطة البدهاة في إثبات وجود الله، ثم
الإعتماد على وجود الله في إثبات سلطة البدهاة.

ويعتبر جون ستوارت ميل أن القياس الأرسطي كله
مصادرة على المطلوب الأول لأننا نفترض النتيجة في المقدمة
الكبرى. ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب البرهنة عليه.
فإنها إما أن تكون معلومة قبل النتيجة الكبرى وحينئذ يكون
تركيب القياس عملاً مصطنعاً ملفقاً. وإما أن تكون مجهولة،
وحينئذ يستحيل صوغ المقدمة الكبرى وذلك لاستحالة
التحقق من صحتها.

صلاح قصره

إضافة (1)

والدور باختصار هو: خطأ منطقي يقوم على البرهنة على
(أ) بوساطة (ب) التي لا يمكن أن يبرهن عليها بدورها إلا
بوساطة (أ).

التحرير

الذي أسمى تأليفه الشهير بـ «الاحكام السلطانية»، وفيه التحليل التاريخي والفقهى لمنشأ الحكم في الاسلام، لا كما كان في الواقع، وانما وفقاً لما كان يتصوره العلماء، بالاستناد الى الآيات المنزلة والاحاديث الرسولية والواقى التاريخية المختارة في عصر الاسلام الذهبى، أي في أيام الخلفاء الراشدين. وفي العصور التالية ولا سيما في عهد الامبراطورية العثمانية، أخذ الاتراك اسم الدولة من العهد العباسي الاخير، عندما أصبح التفكك والاضمحلال وتوزع سلطانه بين رجال الحرب والوزراء، من فرس وأتراك، وبين الامراء والعمال في الاقطار البعيدة والقريبة لعاصمة بغداد، كسيف الدولة الحمداني العربي الاصل، وعضد الدولة البويهى الفارسي المولد.

والارجح أن الدولة هي كلمة قد استعملها الفرس أولاً فاستعارتها بعد ذلك الدولة الشرقية الاخرى، وهي مشتقة من فعل «دال»، و«يدول»، أي بمعنى ينتقل من حال إلى حال. وهذا هو المعنى اللغوي الذي أشار إليه «لسان العرب» في فصوله: «... والدولة: الانتقال من حال الشدة الى الرخاء». كما جاء في معجم القرآن الكريم: «دال يدل دولاً أي بمعنى دار - ودالت الايام بمعنى دارت وتحولت من قوم إلى آخرين».

تعريف الدولة

الدولة، في ضوء القانون الدولي العام، هي مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة.

ولقد اتفق فلاسفة السياسة على أن «الدولة هي الذروة التي تنوج البناء الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاخرى». وبذلك تكون الدولة بمقتضى ذلك عبارة عن وسيلة لتنظيم السلوك البشري ويكون «أي تحليل لطبيعتها يبين لنا أنها طريقة لفرض المبادئ السلوكية التي يجب أن ينظم الافراد حياتهم على أساسها». بمعنى أن الدولة تضع القوانين وتعاقب من يخرج عليها، كما تستخدم الاكراه Coercion لتضمن طاعتها أحياناً.

كما وأن الدولة (والسلطة القائمة في أي مجتمع بوجه عام)، حسب تعبير موريس دوڤرجيه Maurice Duverger، تقوم في كل زمان ومكان بوظيفتين في آن واحد، فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الاخرى، تستعملها

المدينة Respublica، التي كانت لا تتجاوز حدود روما القديمة.

وبعد أن أصبحت روما سيدة العالم القديم اعتبر الرومان أن المدن والدول التي تم فتحها، ليست سوى شعوب وأمم خاضعة لسلطانها Imperium، ومن هذه الفكرة الرومانية انحدرت كلمة الامبراطورية التي انتشرت بعد ذلك. وكان الجرمان هم الذين تلقوا من الرومان في أوروبا هذه العقلية وتلك السيطرة، فكانت الامبراطورية الجرمانية Reich، تعتبر نفسها خلفاً للإمبراطورية الرومانية القديمة في جميع الأقطار التي امتد اليها حكم روما القديم، الامر الذي أثار الخلاف الشديد والمزمين والذي بقي قائماً طوال القرون الوسطى، بين الامبراطورية الجرمانية وبين البابوية المسيحية.

وأول من تمرد على هذه السيطرة وقوّس اركانها، كان ملوك فرنسا الذين تمكنوا، بعد جهاد متواصل، من انشاء مملكة Royaume يتزعمها «ملك» وليس امبراطوراً، في حدود أراض مستقلة تمام الاستقلال عن الامبراطورية وعن البابوية على حد سواء. وقد تبعته في هذا المضمار مدن ايطاليا الشمالية حيث تأسست فيها جمهوريات وامارات، ما لبثت أن استقلت أيضاً، بطرق شتى عن الامبراطور والبابا.

ولم يكن بوسع تلك الجمهوريات ان تسمى بالمدينة Citta، كما فعل الرومان في السابق، خلافاً لواقعهم التاريخي، لأن كثيراً من تلك المدن قد فتحت وتوسعت واحتلت الاراضي الاجنبية، ليس في ايطاليا فقط، وانما في البلقان والشرق أيضاً، كالبندقية وجنوى.

وبرز آنذاك اسم جديد منقول عن اللاتينية، للتعبير عن هذه الحالة الناشئة، وهو: «ستاتو» Stato، أي الدولة Etat. وقد أصبح شائعاً في القرن السادس عشر، إذ ان الكاتب مكيافلي Machiavelli كان يستعمله في تأليفه بمعناه العصري الحاضر. وفي البلاد العربية الاسلامية دلت الاسماء أيضاً على المعاني التي كانت تحتويها عقلية شعوبها. وفي أوائل الاسلام كان «الأ...» هو التعبير المستعمل عن الحكم والسلطة، وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾ وآية ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

ومن ثم وبعد أن توطن الملك في الاسلام، على نمط الاعاجم، في عهد بني أمية، اتخذ الحكم أو الأمر، أو بالأحرى صاحبه، اسم السلطان، حتى أن فكرة السلطنة قد اختلقت بالشخص الذي مثّلها، فصار السلطان الأمر بارادته، وقد شاع هذا التعبير في السياسة وبين الفقهاء، كالماوردي

في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متأسك. ويقول بروتاغوراس Protagoras في المحاوراة الأفلاطونية المسماة باسمه: « من ينصت لي سيتعلم كيف ينظم بيته » وستوافر له القدرة على الكلام والعمل في مسائل الدولة. وكثيراً ما نوقشت في حاسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل. ولكن أفلاطون لم يُعَنّ بهذه المسألة. فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة »، ولكنه « الدولة المثالية ».

ولا يترك أفلاطون Plato مجالاً لتأويل الغاية في فلسفته. ففي « الرسائل » Les Belles Lettres و« الجمهورية » République و« السياسي » Politique كما في « الشرائع » Les Lois، يصرح تصريحاً لا يخالطه أدنى شك بأنه دخل الفلسفة عبر السياسة ومن أجلها، وبأن غاية فلسفته وكل فلسفة « حقيقة » هي غاية سياسية.

وتوصل إلى النتيجة التالية: أن الأمور لن تستقيم الا اذا اجتمعت في الحكم القوتان السياسية والفلسفية.

ولقد عرض علينا أفلاطون في كتاب « الجمهورية » بحثاً منهجياً لكن صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفس المناظرة لهذه الصور. فهناك الطبيعة الطموحة، والطبيعة الأوليغارشية Oligarchic والطبيعة الديمقراطية، والطبيعة الاستبدادية، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية: « الأرستقراطية Aristocracy، والديمقراطية Timocracy، والأوليغارشية Oligarchic، والديمقراطية Democratic، والاستبدادية Tyranny. وذلك لأنه كان هنالك خمسة أنواع عظمت من صفات الافراد، تطابق أنواع الحكومة الخمسة، لأن الدولة كما يقول سقراط Socrates هي نتاج أفراد أهاليها، فيرجع في درس سجيتهما إلى درس سجيتهن ». وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة، ولكل نظام فضائله وشروعه، ومزاياه وعيوبه ومبادئه البناءة، ونقصه الكامن الذي يؤدي إلى تدهوره وانتهائه. وهناك شيء واحد فقط رفضه أفلاطون رفضاً مطلقاً، واستنكره. هذا الشيء هو النفس الاستبدادية والدولة الاستبدادية، فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور.

ولم يتبادر إلى ذهن أفلاطون إطلاقاً أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة من نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة)، لأن هذا قد يعني انكار المبدأ الأساسي للأفلاطونية.

ولقد سادت فكرة الدولة المعتمدة على القوة في كل

الطبقات الاولى لتحقيق منافعها على حساب الطبقات الاخرى، وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الافراد في الجماعة لمصلحة المجموع. وتختلف نسبة هذين العنصرين باختلاف العصور والظروف والبلاد، لكنهما يوجدان معاً في جميع الأحوال.

واذا اهتمنا بتاريخ علم السياسة، منذ أيام اليونان حتى اليوم، بدا لنا أن الدولة كانت محور الدراسات السياسية، فعني الفلاسفة اليونان بالدولة المثلى، وانشغل المفكرون المسيحيون في مناقشة العلاقة بين الدولة والكنيسة. وتناول المفكرون المحدثون نشأة الدولة وسيادتها.

نظرية الدولة في المهود القديمة

كان أحد أبرز تعاليم سقراط Socrates 470 - 390 ق. م. مستمداً من اعتقاده بأن على اليوناني الذي يريد أن يبلغ الحياة الفاضلة «... أن يدرك ماهية الدولة، وأن يفقه معنى المواطنة، لاننا لا نستطيع أن نهتم بالدولة الا اذا عرفنا طبيعة الدولة واهتمنا لماهية الدولة الفاضلة ».

ويصبح البحث في الدولة الفاضلة الشغل الشاغل لتلميذه افلاطون Plato 428 - 347 ق. م. كما يصبح عنواناً لإسهامه في نشوء علم السياسة وتقدمه.

ولقد ظهر قبل افلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في اصلاح الدولة، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة. ومن هنا جاء وصف صولون Solon بأنه « خالق الحضارة السياسية الاثينية » وما يفرق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الاجابة التي أجاب بها عن السؤال، ولكنه السؤال ذاته.

ولقد بدأ افلاطون في كتاب « الجمهورية » Republic دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله. فليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الاشراف على العدالة. وان كانت كلمة عدالة في لغة افلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية.

وتظهر العدالة في الدولة في « التناسب الهندسي » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توحيد النظام العام، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة، المؤسس والمدافع الاول عن فكرة « الدولة القانونية ».

وكان أفلاطون أول من قدم « نظرية » في الدولة، لم تظهر

أما «العدالة» و«إرادة القوة» فيمثلان قطبين متضادين في فلسفة أفلاطون الاخلاقية والسياسية.

وبما أن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي. فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العقاب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتهاه المزيد، ولو استسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها. فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية أو الاقتصادية على الحيلولة دون نكبة الدولة، بل لعل هذه العوامل تعجل بالنكبة. ولن تستطيع المحافظة على بقائها اعتماداً على رعاياها المادي، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك «بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة. فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على الزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبّرت عن الدستور المدون في عقولهم».

الاساس الديني والميتافيزيقي Metaphysical

لنظرية الدولة في العصور الوسطى

أصبحت نظرية افلاطون Plato في الدولة القانونية من الآثار الخالدة في تراث الحضارة الانسانية ولذا استمرت في البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية. واستطاع القديس أوغسطين St. Augustine 354 - 430 بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة في كتابه «مدينة الله» De civitate Dei of Good, City وهي في نفس حالتها كما تركها أفلاطون.

الا أن التحول الذي أحدثه الفكر المسيحي، أي النقلة من «اللوغوس» Logos اليوناني الى «اللوغوس» المسيحي فالقديس أوغسطين يتطلع إلى عالم آخر، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية. ولم يستطع أوغسطين الاهتداء إلى قاعدة وطيدة أو نقطة يطمئن إليها حتى في الدولة المثالية التي وضعها أفلاطون. فالدولة حتى في أكمل صورها لا تستطيع اشباع رغباتنا، والراحة الوحيدة الحقّة التي يستطيع الانسان الاطمئنان إليها هي الراحة عند الله الذي يضمن العدالة الكاملة.

ولأن قواعد هذه العدالة معصومة ومقدسة، فهي تعبر عن النظام الإلهي ذاته، أو تعبر عن إرادة الشارع الاسمي. والدولة في أذاثها لوظائفها ترتكز على أساس إلهي وتحاول تقريب المسافة بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية؛ وبما أن القصد من قيام الدولة هو لصالح الافراد فيجب على الحكام مراعاة هذا القصد والسير على ضوئه في جميع تصرفاتهم حتى

يستمر قيام الدولة مشروعاً.

وقد عبر عن هذا المعنى القديس توما الاكويني St. Thomas Aquinas 1224 - 1274 بقوله: «ان المملكة ليست ملكاً للملك، وانما الحقيقة عكس ذلك تماماً، اذ الملك ملك للمملكة». واعتمد القديس توما الاكويني على المبدأ القائل بضرورة تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام والخير، وقام بتفسير هذا المبدأ في بحث خاص سماه (نظام السلطة) فساق فيه الى نتائج بعيدة الجراً يبدو ظهورها عند احد مفكري العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما. فهي تحتوي على عناصر ثورية.

ويمكن القول بأن المفكرين في العصر الوسيط كانوا قادرين على قبول المذهب الرواقي Stoicism القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى، لله وللشعر على السواء. وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحي والنظام الدنيوي، رغم ما بينهما من اختلاف.

وقد عبر دانتي Dante عن أوضح صورة لهذه الفكرة. عندما رُفِعت الدولة في كتابه «الملك» De Monarcia إلى أسمى مرتبة. فهو لم يقتصر على تبرير وجودها، ولكنه قام بتمجيدها والاعلاء من شأنها، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه. فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة، لكنها تبقى شريرة حسب العقيدة المسيحية لأنها اغراء جاء من الخطيئة الاصلية.

ويبقى الله بالطبع، بمعنى ما - علة الدولة - Cause of the State ولكنه يقوم هنا، وكذلك في العالم الفيزيائي، بدور العلة القصية Causa Remota أو بدور العلة الدافعة Causa Impulsiva ولا يعني ارجاع الدوافع الأولى إلى الله اعفاء الانسان من التزاماته الاساسية. فعليه أن ينشئ اعتماداً على جهوده نظاماً من الحق والعدالة، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الاخلاقي والدولة هي التي تثبت حرية الانسان.

مفهوم الدولة العربية الاسلامية

ماذا نعني بالدولة العربية الاسلامية؟ على أية مادة نعتمد لتصور واقعها التاريخي ونحلل آليتها وجهازها؟ اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع، وهي وافرة، نجد المؤلفين يتحدثون عن الاسلام الحق، عن النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الاسمي والذي لم يتحقق في نظرهم الا نادراً. عرف العرب ملوكاً عدة قبل مبعث النبي محمد (ص).

السلطة التنفيذية، فانها تبدو - كما سبق القول - سلطة الرسول التقريرية. ولكن الوقائع تدل على أن أصحابه المقربين اليه كانوا يؤلفون ما يشبه مجلس الوزراء. فلا يكاد يبرم أمراً الا بعد التشاور معهم وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الامر﴾ ثم ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

وهكذا، كان مصدر التشريع الاول والاساسي في عصر النبي الوحي القرآني المقدس. وكان المصدر الثاني، السنة النبوية، من أفعال وأقوال وتقارير، وهي كلها الهام واجتهاد. « وكان النبي في كل ذلك إمام الأمة الاسلامية، وقاضيا الاول، وفقهيا الاكبر. أو كان بعبارة القرافي: « الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم ».

وبعد وفاة النبي كان النموذج الخلافي للحكم هو النموذج الخلافي الاقرب للنموذج الرسولي ردها وزمناً. وهو بعد النموذج الرسولي الاقرب للنموذج الإلهي المثالي. ولقد أعطى الرسول المثل الحاسم على علوية الدعوة وأولويتها.

مما يعني بأن الدعوة فوق الدولة، والدعوة قبل الدولة. هذه هي القاعدة الاولى لحكم الرسول التي طبقها خلفاؤه الاربعة.

مفهوم الدولة عند الفارابي

ولقد انشغل المفكرون العرب والمسلمون بعد ذلك بالدولة الشرعية أو بالخلافة. والفارابي 870 - 950 م. هو من أبرز الفلاسفة العرب تأثراً بفلسفة أفلاطون السياسية، متابعاً البحث عن الدولة الفضلى أو المدينة الفاضلة.

لاحظ الفارابي أن مدينة البشر قد أصبحت في عصره أبعد ما تكون عن مدينة الله، وأن تنظيم المدينة حاد عن نظام الكون، وأنه لم يعد بين أجزاء الأمة « ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد » مثلما هو عليه الحال بين أجزاء العالم. لذا اعتقد ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية لتعيد الوصل بين الدين والدنيا، ولتقرب الانسان من ربه وتجعل منه خليفة على الارض.

ويصنف الفارابي الدولة بين مدن فاضلة واخرى جاهلية أو فاسقة أو متبدلة أو ضالة... ويعتمد في المقارنة بينها، مقولتي السعادة والرياسة. فالمدينة الفاضلة هي التي يسمي أهلها للسعادة الحقيقية المبنية على المعرفة والخير والفضيلة. وأما المدن غير الفاضلة، فإن أهلها ينشدون لذات يحسبون انها

ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشاً كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة العربية. بيد أن هذه الوضعية لا يجب أن تنسبنا ان العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة اخرى، عرف العرب التطور نفسه الذي عرفته مجتمعات اخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه فريدرش انجلز. 1840 - 1895 Fredrich Engels وبنى عليه نظريته. كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دينوية دهرية. ثم ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالفة لتلك التجربة، ونظاماً للحكم هو النموذج الإلهي المثالي. فالنموذج الإلهي للحكم المثالي لدى المسلمين هو الحكم الإلهي، كما وصفه القرآن الكريم، أو كما علمه أو طبقه النبي محمد (ص) وهو لدى الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين من افلاطون الى الفارابي الى ابن خلدون الى القديس أوغسطينوس الى اتيان جلين Etienne Gilson حكم مدينة الله أو هو المدينة الإلهية. والنموذج الرسولي للحكم هو لدى المسلمين نموذج حكم الرسول محمد بن عبدالله (ص) 571 - 632 م. والرسول بالمفهوم الديني من اختاره الله لوقي أو رسالة يبلغها لقومه أو لسائر البشر.

ومعنى الوحي هو أن الله هو المعلم والشارع والحاكم والسيد وأن الرسول أو النبي يحكم حقيقته وشرعه وسيادته. وهذا هو مفهوم محمد في السياسات الشرعية التي سادت في حياته وبعد وفاته. فهو الحاكم بشرع الله وسيادته وادارته. والدولة التي اقامها في المدينة، وان دعوناها الدولة الرسولية، الا أنها دولة الشرع لا دولة الشخص.

ان سياسات الحكم الشرعي التي سادت في عهد محمد هي التجربة الاولى لتجسيد السياسات الإلهية والسياسة النبوية في حكم أو نظام سياسي اسلامي. على أنه لم يكن في عهد الرسول حكومة بالمعنى الحديث، ذلك لأن الرسول (ص) كان ينفذ في حكم الناس شريعة إلهية ويطبق في المجتمع مبادئ دينية ترجع في حقيقتها إلى الوحي الإلهي. والرسول في ذلك كان المرجع الوحيد في جميع الامور: في اعلان الحرب وعقد الصلح وفي القضاء وفي تقسيم الغنائم وفي جمع الصدقات وتوزيعها بين أصحاب الحقوق وفي التشريع الاجتماعي: لقد كان المرجع في تنفيذ هذه الشريعة أو تطبيق هذه المبادئ ولم يكن واضحاً لها من عنده.

وهذا يعني أن السلطة التشريعية هي سلطة إلهية. وأما

مفهوم الدولة عند ابن خلدون

وما دنا في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون 732 هـ. 1332 م. المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية بعمامة والعربية بخاصة. وتأتي أهمية ابن خلدون من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية.

أما المحور الاساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه فهو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره.

ان ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الاسلامية، ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه إلى قيام الدولة أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاثه في «المقدمة»، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادئ أو الاسس التي يستند اليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة».

أما مفهوم الدولة عند ابن خلدون فإنه يرتبط بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر فيها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقة السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية. فالدولة عنده هي «الإمتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما». ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة يوم استلامه السلطة الى يوم خروجها من يده.

وقبل البدء في عرض وتحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع الملك وأصنافه، تجدر الإشارة الى أنه على الرغم من أن صاحب «المقدمة» كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريد بها معنى واحداً، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين. ويمكن القول أن معنى الملك بالنسبة لابن

السعادة وليست منها في شيء. ورئيس المدينة الفاضلة يعمل لخيرها وسعادتها، وأما رؤساء المدن غير الفاضلة، فسانهم يعملون للذاتهم واهوائهم الشخصية.

اذن، يتبين لنا بأن هناك مدناً غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة، أجمعها الفارابي في أربعة أقسام كبيرة، وهي أولاً: المدينة الجاهلة، التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، واليسر، والتمتع بالذات، والانقياد الى الشهوات وأن يكون الانسان مكرماً معظماً. ثانياً: المدينة الفاسقة، التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة. ثالثاً: المدينة المبدلة وهي التي كانت آراء أهلها آراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت فيما بعد واصبحت آراء فاسدة. رابعاً: المدينة الضالة، هي التي يعتقد أهلها آراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى اليه، وهو ليس كذلك.

لا شك أن الفارابي كان يدرك أشد الادراك الصعوبة التي تعترض امكان تحقيق مدينته الفاضلة. ولعل الاحوال التي كانت المدينة العربية تعرفها في عصره مكنته من أن يدرك أن ما يتصوره العقل ابعد مما يسمح به الواقع.

ولم يكن الفيلسوف الفارابي يتميز في هذا عن أفلاطون مؤلف «الجمهورية». فالفيلسوف الاغريقي، كان يشعر هو الآخر بالحلقة المفرغة التي يدور فيها مشروعه. وكان يدرك أن «قيام مدينة فاضلة لا بد وأن يعتمد على تربية صالحة. ولكن التربية الصالحة لا يمكن أن تقوم الا في مدينة عادلة».

وفي رأينا أن الفارابي في بحثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجتمع بلا اغتصاب وحروب وسلب، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادلة بين مواطنيه. وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لأنهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام.

وبالرغم من أن انسانية الفارابي كانت نتيجة صفات تربوية وطوباوية متعلقة بظروف المجتمع الطبقي الا أن آراءه قد أثرت تأثيراً كبيراً على معاصريه والاجيال التالية.

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الأدنى والوسط وأواسط آسيا وشمال افريقيا كان تأثيراً كبيراً جداً حتى سموه بالحق أرسطو الشرق، أو المعلم الثاني.

الرابعة، نظام الخلافة لانه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواء. هناك بالطبع نظام خامس يكون الحل لولا أنه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً.

وعلى أي حال، فإن ابن خلدون يرى أن الدولة العربية قد مرت حتى عهده بأربع مراحل. المرحلة الاولى: مرحلة الخلافة على أساس الدين، وهي ما يطلق عليها الفقهاء اصطلاح «الخلافة الكاملة». المرحلة الثانية: وهي تحول الخلافة الى ملك، ولكنه ملك يقوم على دعائم الدين. المرحلة الثالثة: غلبة معاني الملك على الخلافة. المرحلة الرابعة: اندثار معاني الخلافة وتحولها إلى ملك.

ويجمع ابن خلدون تلك الاطوار الاربعة بقوله: «فقد تبين أن الخلافة وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبت معانيها واختلت، ثم انفرد الملك، حيث افرقت عصبية الخلافة...».

ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. قد يجدد ملك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والإنتاج وبالتالي ليزيد عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده.

إن مجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشهد فتلزم الاقرار. يتعرض ابن خلدون لشروط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلاً: «ان المقصد منها هو العصبية ولم يتبق لقریش عصبية»، ثم يستطرد: «وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا». يعني أنه لا بد من إعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

الفكر السياسي الاسلامي إذن، صورة معكوسة للتجربة العربية. ويمكن القول بأن المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة.

إذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين الغلبة والتناوب. إن الغلبة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بد ان تضعف وان تخلفها جماعة أخرى.

خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما اذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهم حكم الملك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في الوقت نفسه بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

يقرر ابن خلدون «ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه». ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي من «قوانين لكبح الحاكم». ثم يميز بين الانظمة الثلاثة التالية:

– الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

– الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

– الخلافة وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. «إذ ترجع أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية إلى نوعين:

- نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.
 - ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط.
- يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلزام أي دعوة دينية ربانية.

هذه «نمذجة» أنواع الانظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية، النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة

وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيّنات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداول من جهة ثانية: تعني الدولة عنده أولاً، إله القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر فيصفها وصف المحلل الاجتماعي، وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ.

والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخص تاريخ الاولين السابق للوحي الذي أحدث قطيعة في حياة البشر بين الانسانية الحيوانية والانسانية الفطرية.

وتبدو الجمهورية الاسلامية في هذا على طرفي نقيض مع الجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية، فالاولى هي دولة الجمهور. والثانية هي دولة المواطنين. ودولة الاسلام هي دولة الله. والدولة العصرية هي امتداد للجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية. فالدولة العصرية، برأي حسن صعب، ليبرالية كانت أم ماركسية أم اشتراكية هي دولة ديمقراطية. والديمقراطية هي أيضاً المصطلح اليوناني لحكم الشعب Demos. الديمقراطية هي حكم الشعب أو حكم الجمهور أو حكم المواطنين. والحكم الاسلامي هو حكم الله. فالحكم العصري والحكم الاسلامي هما في الظاهر نقضان. الحكم في الدولة العصرية للشعب. والحكم في الدولة الاسلامية لله.

وان عقلنة السياسة هي التي ساعدت على استقلال علم السياسة وتقدم الفكر السياسي في بحث الروادع والحدود والضوابط والتوازنات الدنيوية لا الاخرية للسلوك السياسي أي للسلوك الانساني. ومأساة الفكر السياسي الاسلامي هي مأساة الهوة التي تفصله عن الواقع السياسي.

عاصر ماكيافللي أولئك الذين أنشأوا «الامارات الجديدة»، حيث قام بدراسة أساليبهم بشغف. والاعتقاد باعتماد قوة هذه الامارات الجديدة على الله لا يبدو أمراً منافياً للعقل فقط، بل هو دليل على الكفر كذلك، وكان على ماكيافللي السياسي الواقعي ان يبتعد نهائياً عن القاعدة التي اعتمد عليها النظام في العصر الوسيط. فلقد بدا الاصلي الإلهي المزعوم لحقوق الملوك أمراً وهمياً كلية من آثار الخيال، وليس من آثار الفكر السياسي.

كان ماكيافللي دائم الاعتراض على سلطة الباب الدنيوية. فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة ايطاليا السياسية. الا أنه لم يهاجم مبادئ الاخلاق، ولم يكتشف لهذه المبادئ أية

فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة. ويقارن ماكيافللي بين مختلف أنواع الحكم التي عرفها، ويتخذ التاريخ في الماضي وفي زمانه مختبره الاكبر في هذه المقارنة. ويعتمد في هذه المقارنة على مقولتين: مقولة القدرة السياسية ومقولة التركيب التنظيمي. ويستعمل المقولة الأولى للمفاضلة بين المنظمات السياسية التي عرفها التاريخ، والتي تتفاوت في نظره من حيث قدرة الحكام على الاحتفاظ بالدولة، ومن حيث قدرة الحاكم على توطيد سلطانه فيها. ويستعمل مقولة التنظيم التركيبي للمفاضلة بين الدولة كما هي وكما يجب أن تكون، أي بين الدول الكائنة ودولته النموذجية أو المثالية. ولكنه يعود هنا أيضاً إلى التاريخ مسوقاً بشعوره القومي الايطالي، لأن دولة روما هي دولته المفضلة.

ويعرض لأنواع الحكومات والممالك في مطلع كتابه «الامير»، ثم بعد أن يبين خصائص كل نوع من هذه الأنواع، يخلص الى تحديد مقولة القدرة السياسية تحديداً كلاسيكياً في الفصل الذي يتحدث فيه عن القوة التي تقاس بها قوة جميع الدول، فيقول: «انني اعتبر من يستطيعون المحافظة على مراكزهم، أولئك (الحكام) الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعون حشد جيش كاف، ويصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم».

وبذلك يكون ماكيافللي بعد ابن خلدون أول من يتصدى لوصف القدرة السياسية وصفاً مادياً موضوعياً صرفاً مجرداً عن جميع الاعتبارات الفلسفية أو الخلقية أو القانونية أو الدينية التي غلفت بها القدرة لدى المفكرين اليونان أو الرومان أو المسيحيين أو المسلمين.

وبرغم أن ماكيافللي عالج موضوع الدولة على اعتبار وجودها الذاتي بمعزل عن أي شيء آخر، الا أنه لم يسأل: ما هي الدولة وكيف تكونت؟ وهذا ما فعله جان بودان Jean Bodin 1530 - 1596 الذي حاول أن يكون ممنهج علم السياسة في أوروبا، كما أن أرسطو ممنهج هذا العلم لدى اليونان. وتظهر نزعتة هذه في كتابه «عن الجمهورية» De la Republique الذي أصدره عام 1576. فيضع في هذا الكتاب نظرية في السيادة لتبرير الحكم الملكي المطلق.

ولذلك يحاول بودان ان يحل «الواقعية الكاملة» محل واقعية ماكيافللي الناقصة. وهي واقعية تستبقي الصلة قائمة بين الفلسفة والاخلاق وبين القانون وعلم السياسة.

فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، ويخلص هذا كله في العبارة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع».

لذلك حتم القانون الطبيعي على الافراد أن يبحثوا عن مخرج من هذه الحالة فأقاموا فيما بينهم عقداً كونوا بموجبها الدولة.

ويؤكد هوبز ان الذي يمكن الحاكم في الدولة من أداء واجبه الاول والواجبات المتفرعة عنه انما هو تمتعه بالسيادة المطلقة، فهذه السيادة هي التي تحفظ الدولة، تخلفها أو تقيدها هو الذي يقضي على الدولة.

ونخلص مما تقدم الى القول بأن هوبز - أحد فلاسفة، القرن السابع عشر البارزين - كان يؤيد الملكية المطلقة ويحلل نظريته في العقد الاجتماعي بحيث توصل الى السلطان المطلق للحاكم (الملك).

2 - نظرية العقد الاجتماعي عند لوك Locke :

يعتقد لوك أن الفطرة حالة تسود فيها الحرية والمساواة بين الافراد. والافراد يخضعون للقانون الطبيعي الذي يمنحهم حقوقاً ثابتة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لممتلكاتهم. وعلى ذلك فحالة الفطرة الأولى لم تكن وحشية ولكنها كانت تتميز بعدم الاستقرار لعدم وجود شخص غير متميز يحمي الافراد ويكفل لهم التمتع بحقوقهم الطبيعية، لذلك تعاقد الافراد فيما بينهم وكونوا مجتمعاً سياسياً، ثم تعاقدوا مع سلطة حاكمة تنازلوا لها عن جزء من حقوقهم ليتيحوا لها القيام بأعمال لتحقيق هدف المجتمع.

وهذه الهيئة (أو السلطة) مستقلة عن الافراد وتعتبر فوقهم بمعنى أن لها سلطة عليهم. وقيام هذه الهيئة يؤدي بذاته الى نشوء الدولة بسبب تنازل الافراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي. على هذا، ليست سلطة الحاكم مطلقة بل تقبل التغيير بخلق الحاكم، وهذا فارق موضوعي بين لوك وهوبز.

3 - نظرية العقد الاجتماعي عند روسو Rousseau :

رأى روسو أن الدولة تنبثق من قبول الافراد بها باعتبارها شاملة السلطة، الا أن كل ارادة من ارادات هؤلاء الافراد، في كل مرحلة من مراحل العمل، تشكل جزءاً من ارادة الدولة،

الدولة القانونية

أصل الدولة في الفكر السياسي في مطلع العصور الحديثة (في القرن السابع عشر والثامن عشر).

تطور الفكر السياسي في هذه الفترة التاريخية تطوراً ملحوظاً وظهر كثير من الفلاسفة قدموا نظريات سياسية كان لها دور وأثر بارز في النظم السياسية التي ساد تطبيقها في أوروبا في ذلك الحين. ولا زالت آثارها باقية حتى الآن.

وكان بعض الفلاسفة الذين ظهوروا في هذه الفترة من الداعين للحكم المطلق المؤيدين له في فلسفتهم، وفريق آخر يناصر الحرية ويعتقد المبادئ الديمقراطية وينادي بها. كما استنبط المفكرون في تلك الفترة الكثير من النظريات لتفسير أصل نشأة الدولة.

ولا شك أن النظرية التي تقيم الدولة على أساس القبول هي نظرية العقد الاجتماعي في أشكالها الأكثر بدائية.

أصل الدولة في نظرية العقد الاجتماعي

Théorie du Contrat Social

لقد انتقل الافراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة المنظمة بواسطة العقد، لذلك يعتبر العقد الاجتماعي أساس وأصل نشأة الدولة.

ولقد تنوعت النظرية العقدية وان اتفقت في أساسها. وسبب ذلك يرجع الى التصورات المختلفة التي تصورها الكتاب والفلاسفة لهذا العقد سواء من ناحية وصف حالة الإنسان الفطرية السابقة على العقد، أو في تحديد اطراف العقد، أو في تحديد مضمونه ونتائجه.

ولقد تبنى النظريات العقدية الكثير من المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر. الا أن أشهر هذه النظريات هي ما نسبت الى توماس هوبز Thomas Hobbes 1588 - 1679 وجون لوك John Locke 1632 - 1714، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau 1712 - 1778.

1 - نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز Hobbes :

يرى هوبز أن النظام السياسي هو اصطلاحى وطبيعى في آن معاً. فهو اصطلاحى بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده، وهو طبيعى مع ذلك لأن الانسان انما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما يقول

أثناء ممارستها السلطة، ورأي الشعب يكون هو الموجه لتصرفاتها باستمرار.

والشعب يراقب الحكومة باستمرار في أداء واجبها الموكل اليها. وبذلك فرق روسو بين الحكومة والسيادة. ان روسو قد أخذ عن جون لوك وصفه للانسان في حالة الطبيعة. ولذلك دعا الى العودة الى الطبيعة وكانت فلسفته السياسية تقدر امكانيات الرجل العادي، ولعله تأثر في ذلك بأرسطو وبالفلسفة السياسية عند اليونان بوجه عام. ان المغزى السياسي هو الحرص على اشراكه في توجيه الشؤون العامة، وهذا الاتجاه في ذاته اتجاه ديمقراطي فاق ما تضمنته فلسفة جون لوك في مهاجمته للاستقراطية الانكليزية في عصره.

ولا شك أن سان سيمون Saint Simon 1760 - 1825 عندما يأتي ويقرر أن الدولة يجب أن تعمل لمصلحة مجموع الشعب وخاصة « الطبقة الأكثر عدداً والأكثر فقراً » La classe la plus nombreuse et la plus pauvre، انما هو، في رأي الكثير من المفكرين، يؤكد موقف روسو ويبرزه من جديد.

ونخلص الى أنه مع روسو بدأ عصر كلاسيكي في الفلسفة السياسية امتد الى ما بعد المرحلة الهيجلية.

نشأة الدولة القومية

إذا كانت الدولة المدنية هي من مظاهر التاريخ القديم، ودولة الامارة ودولة الاقطاعية من مظاهر التاريخ الوسيط، فإن الدولة القومية National State هي احدى ظواهر التاريخ الحديث، وسميت بالدولة القومية تمييزاً لها عن الوحدات السياسية في التاريخين القديم والوسيط. هذه الدولة القومية تكونت من اندماج عدة دويلات أو امارات أو دوقيات في دولة واحدة. ويرى هايز Hayes ان هذه الدولة متوسطة الحجم، أما من حيث النظم السياسية والاقتصادية فقد اختلفت اختلافاً جوهرياً عن « المدن » في الامبراطوريات القديمة وعن الولايات في العصر الوسيط.

ويقول أنصار نظرية التطور أن الدولة القومية تقوم على أساس وحدة الجنس (صلة الدم)، واللغة، والدين، والعادات، والتقاليد، فالتزاوج والاستقرار أوجدا الأسرة، ومن تعدد الاسرات نشأت القبائل والعشائر، ثم قامت دولة المدينة لتنضم مجموعة عشائر، وبعدئذ قامت الولاية ثم الاقطاعية لتنضم مجموعة ولايات أو اقطاعات أو كليهما، واستمرت عملية التطور لتقوم الدولة القومية، لكن في ظروف مغايرة تماماً

لظروف العصرين القديم والوسيط.

ولقد كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل أن الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانكلترا - نما فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداءً من القرنين الرابع والخامس عشر، استغلتها الملكية لإنهاء التجزئة الاقتصادية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد لمحاربة النفوذ الخارجي دينياً كان من قبل البابا أو سياسياً من قبل الامبراطور. من غير المستبعد أن تكون مميزات الدولة الحديثة: البروقراطية، والسوق الوطنية والتوحيد اللغوي... النتيجة المبنية على وعي قومي.

وقيام الدولة القومية مشروع في الفلسفات السياسية للفيلسوف الفرنسي بودان Bodin في القرن السادس عشر والفيلسوف الانكليزي هوبز Hobbes في القرن السابع عشر والفلاسفة الالمان فيشته Fichte، وهيجل Hegel وغيرهم في القرن التاسع عشر.

وقد تلخص الدرس الاول الذي حاول فيشته ان يعلمه للشعب الالمانى، وقيم على أساسه الوحدة الالمانية في تأكيد أهمية الروح القومي في توحيد المواطنين، بالتخلي عن مبادئ الفردية الصادرة عن نظرية الحق الطبيعي ونادى بالنظرية العضوية Théorie organique، Organic Theory في الدولة.

واستطاع بهذا أن يكون حلقة اتصال بين فلسفة ايمانويل كانط Immanuel Kant 1724 - 1804 وفلسفة هيجل Hegel 1770 - 1831 السياسية.

وإذا ما استعرضنا التحول في نظرية فيشته Fichte عن الدولة، من تمجيد للفرد الى تمجيد للدولة، ومن نزوع ديمقراطي تحريري الى نزوع سلطاني ومن ايمان بالعالمية الى ايمان بالقومية، ودعوته الى تحقيق هذه الاهداف على يدي الحاكم البطل والصفاة المختارة المحيطة به، نرى أنه كان حقاً من المفكرين الاوائل الذين سبقوا الى وضع أساس النازية والفاشية.

وفي الواقع أن هذا التحول في نظرية فيشته عن الدولة الذي وجد تعبيره في مؤلفاته التي ألفها في المراحل الاخيرة من حياته مثل « الدولة التجارية المغلقة » و« نظرية القانون » و« نظرية الدولة » لم يكن تحولاً من النقيض الى النقيض تحت ضغط الظروف التاريخية فحسب وانما استمد قوته من

أو وحدة بين نقائض فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات، بل وتطلبها بالضرورة، واضطر هيغل بناء على هذه النظرة الى رفض المثل الجمالية (الاستاطيقية) لشلنغ Schelling 1775 - 1854 ونوفاليس Novalls 1772 - 1801 . ومن دلائل المثالية الخيالية - حسب رأي هيغل Hegel - الاعتقاد بإمكان حسم النزاع بين الامم اعتماداً على السبل القانونية أو بالرجوع الى الهبثات الدولية.

ورفض هيغل Hegel منذ حدائته جيع المثل ذات النزعة الانسانية، وأعلن أن «المحبة الكلية للبشر» مجرد اختراع ثقيل تافه. فإن مثل هذا الحب الذي لا يستند الى أي موضوع مشخص حق، لدليل الضحالة والتصنع.

فهو يقول في كتاب «فلسفة القانون»: «تمهد روح العالم في زحفها الى الأمام الى كل شعب بتحقيق دور معين. وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق مثل هذا العصر الا مرة واحدة). وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذي يتمتع به المسؤول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، تعد أرواح الشعوب الاخرى محرومة من أي حق لاحق على الاطلاق. وليس لها أي حساب في التاريخ العالمي، تماماً كالمصور التي ولّى عهدها».

ومع هذا، فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيغل ونظرية الدولة الشمولية Totalitarian State. فبينما يصح القول بأن هيغل قد أعفى الدولة من أي التزام أخلاقي، وصرح بأن قواعد الاخلاق تفقد معناها الكلي عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردي، الى سلوك الدولة، الا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لا تستطيع الدولة التحلل منها، فالدولة. في مذهب هيغل Hegel تنبع «العقل الموضوعي» Objective Mind. على أن هذا المجال هو مجرد «مرحلة، أو «لحظة» في التحقق الفعلي «للفكرة». اذ تعلق عليها في العملية الديالكتيكية Dialectique Process مرحلة أخرى أسمى من ذلك هي «عالم الفكرة المطلقة» Absolute Idea تبعاً للتعبير الذي ذكره هيغل ذاته.

ولم يقتصر هيغل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها، بل تحدث عن حقيقتها أيضاً. وكان هيغل من كبار المعجبين «بالحقيقة الكامنة في القوة». ورغم هذا فإنه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة. فلقد كان يدرك جيداً أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها

المبادئ التي تجاوبت في فلسفة فيشته Fichte الميتافيزيقية والاخلاقية والتشريعية والسياسية والتاريخية أيضاً.

نظرية هيغل في الدولة

ان نظرية هيغل Hegel 1770 - 1831 في الدولة هي نتيجة لفكرته عن التاريخ. فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد جانب من التاريخ أو مجرد جانب متميز فيه، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه. فهي ألف باء التاريخ. واستبعد هيغل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عن الدولة. فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد ممثل «لروح العالم» Spirit of World، بل بدت عنده «روح العالم» مجسدة.

يقول هيغل في بحثه الخاص عن دستور المانيا: «من المبادئ المعروفة والمسلم بها ان المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل. إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم، وتحقق نفسها فيه بواسطة الوعي، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالعقل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها، أي كروح ساكنة... وعندما نتصور الدولة علينا أن لا نتصورها في صورة أية دولة جزئية أو دساتير جزئية، والاصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض، وفي هذا الكفاية».

وليس مذهب هيغل من هذه الناحية، متعارضاً على طول الخط مع النظريات الرومانتيكية في الدولة. وما من شك في أن هيغل كان مديناً الى أبعد حد للرومانتيكية. وقبل بعض أفكارها الاساسية، وتأثير هردر Herder 1744 - 1803 وكتاب الرومانتيكية، ووضح في نظريته الى التاريخ وفي فكرته عن الروح القومية. ولكن نظريته السياسية قد استندت الى مبادئ مختلفة اختلافاً تاماً، اذ كانت صلته بالفكر الرومانطيكي صلة سالبة فحسب. لقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود إرادات الافراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو بقيود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية. وأصر هيغل مثل الكتاب الرومانطيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية. والكل في هذه الوحدة. وفقاً للتعريف الارسطي - «سابق» للاجزاء. أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية، فقد ابتعدت نظرة هيغل عن نظرة كل الكتاب الرومانطيين على وجه التقريب. فهو لا يستطيع ادراك «الوحدة العضوية» بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنغ Schelling الملقب بفيلسوف الرومانطيكية، لأن وحدة هيغل وحدة ديالكتيكية

مستقلة ظاهرياً تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق «النظام». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزداد استغلاً يوماً بعد يوم، هي «الدولة».

كما عبر لينين عن جوهر الدولة بقوله: «ان الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى... آلة الغرض منها أن تخضع لطبقة سائر الطبقات المطوعة الأخرى».

وعلى ذلك فإن فلسفة ماركس وانجلز المادية الجدلية التاريخية تقوم في جوهرها على الصراع بين الطبقات كما عبرا عن ذلك بقولهما في: «البيان الشيوعي» The Communist Manifesto: «ان تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات». وهذا ما أكدته لينين فيما بعد في كتابه «الدولة والثورة».

رأى لينين Lenin في جهاز الدولة عنفاً منظماً وأن البروليتاريا ليست في حاجة إلى دولة الا لفترة معينة؛ فدكتاتورية البروليتاريا المؤقتة أمر ضروري حتى تتم تصفية الطبقات المالكة وحتى تنتقل ملكية أدوات الانتاج إلى المجتمع كله.

وهذا ما يعبر عنه لينين في كتابه «الدولة والثورة» عام 1917، حيث يقول: «بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البرجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كل أشكالها، لا يتم بالإنقراض الذاتي الطبيعي». ثم يستطرد قائلاً: «على أنه لا يمكن أن يدور الحديث بحال عن تحديد ساعة «الاضمحلال» المقبل، خاصة لأنه يمثل عملية طويلة».

وهكذا تصبح الدولة في النظرية الماركسية، مجرد ضرورة زائلة تعكس حالة القوى الاجتماعية حيث تتلازم الظاهراتان، فتزول الدولة بزوال ذلك الصراع.

نظرية الدولة في المذاهب الفوضوية

إن ما يجمع بين المدارس الفوضوية هو العداء لظاهرة وجود الدولة لأنها ضارة تفسد الحاكم وتقسّم المحكومين، ولأنها غير ضرورية لكونها عديمة الفعالية، وان اختلفت الآراء في فهم الطريق الى زوالها. فقد اعتقد كروبوتكين Kropotkin بأن الدولة تضمحل تدريجياً من خلال تطور التعاون الطوعي بين الافراد والجماعات التي تحل - مع الأيام - محل الدولة، حتى ضمن المجتمع الرأسمالي. أما باكونين Bakunin فقد نادى بضرورة الثورة ولكنه اعتقد أنه بالامكان إلغاء الدولة فور نجاح الثورة.

معياراً لثروة الدولة وسلامتها. وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير في المنطق، فقد أشار: «كثيراً ما تؤدي زيادة رقعة أي دولة إلى إضعاف مظهرها، أو الى حدوث انحلالها، ومن ثم فإنها تكون سبباً في بدء خرابها».

واتجه هيغل في بحثه عن دستور المانيا الى تأكيد عدم اعتماد قوة أي دولة على كثرة عدد سكانها، أو على جيشها، أو حجمها. ان ضمان بقاء الدستور يعتمد بالاحرى «على الروح الكامنة في تاريخ الشعب، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه». وبدا إرغام هذه الروح الكامنة في الخضوع لارادة حزب سياسي أو أي زعيم فرد أمراً مستحيلاً في نظر هيغل.

نظرية الدولة في الفلسفة الماركسية اللينينية

لقد اعتنق كارل ماركس Karl Marx 1818 - 1883 وفردريك انجلز Fredrich Engels 1820 - 1895 بعض آراء هيغل الفلسفية وخاصة منطق الجدلي في دراسة التاريخ، أو كما يقول لانكستر Lancaster لقد أخذ منه جهاز الجدلية.

لكن ماركس رأى رأياً مخالفاً لهيغل إذ يشير الى أن الحقيقة لا تكمن في الصيرورة الروحية ولكنها خارجية وتكمن في الواقع الموضوعي للروابط الاجتماعية المتغيرة.

على هذا، فالدولة عند ماركس لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة ثانوية الى جوار الظواهر الاساسية الاجتماعية والاقتصادية. وما هي الا مجرد تعبير عن الصراع بين الطبقات. ويتجسد هذا الصراع في السلطة السياسية التي تكون دائماً دكتاتورية طبقة اجتماعية جاثمة على طبقة اجتماعية أخرى، فسلح الطبقة السائدة يكمن في المحافظة على سيطرتها واستقلالها. فالدولة بهذا المعنى تكون «أداة قسر واكراه» تعكس النظام السائد في مرحلة تاريخية اجتماعية تقسم بانقسام المجتمع إلى طبقات، وترتبط نشأتها ووجودها، بنشأة الصراع الطبقي واستمراره.

ولهذا جعل ماركس من «التبعية» ظاهرة ملازمة للدولة، ونابعة من ماهيتها وطبيعتها. ويرى ماركس أن ماهية الانسان تكمن في جانبه الاجتماعي وليس السياسي، ولهذا رفض ما ذهب اليه هيغل من أن «الدولة تجسيد سام للمقل والفكرة، تسمو على الحياة الاجتماعية وتستقل عنها». ورأى ماركس أن «المجتمع المدني» هو القاعدة الحقيقية للدولة وليس العكس. ولكي لا تفنى تلك الطبقات ذات المصالح المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة

نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر

تتخذ نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر كما حددت دعائمها في تفكير الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russel 1872 - 1970 موقفاً معيناً في «اشتراكية الدولة». وهي ترى أن الشر الاساسي في المجتمع هو العبودية وليس الفقر. وأن الانحطاط المعنوي The Spiritual Depradation، يمثل خطراً كبيراً على حياة الانسان أكثر مما يمثل البؤس المادي The Material Misery. وقد ركزت الفلسفة السياسية المعاصرة لبرتراند راسل، المساوىء التي تتحقق بالحياة التي يعيشها العالم في ثلاثة أنواع من المساوىء: المساوىء المادية Physical Evils والمساوىء الشخصية Evils of Character ومساوىء السلطة أو القوة Evils of Power. وانتهت الفلسفة السياسية عند راسل الى أنه يمكن الحكم على النظام السياسي على أساس مدى علاقته بهذه الانواع الثلاثة من المساوىء، كما رأت أن الوسائل الرئيسية التي يمكن عن طريقها مكافحة هذه المساوىء هي: العلم بالمساوىء المادية، والتربية بأوسع معانيها - بما تتضمنه من عوامل التنشئة لدى الفرد واتاحة الفرصة للتعبير فيها عن نفسه - لمساوىء الشخصية، واصلاح النظام السياسي والاقتصادي كعلاج لمساوىء السلطة. وأكد راسل ان الاشتراكية تمثل الحل لمساوىء السلطة في النظام الرأسمالية.

على أي حال، فقد ذهبت نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر الى أنه يجب ندعيم اشتراكية الدولة - تلك الاشتراكية التي تجعل من ملكية الدولة وسيطرتها على المشروعات الاقتصادية أمراً لصالح المواطن العادي - بديمقراطية فعالة ومحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة، مع ضمانات أكثر لحرية الدعاية من أي ديمقراطية سياسية بحتة وجدت حتى الآن. هكذا فإن الهيئة التشريعية The Legislature يجب أن تستعيد كثيراً من السلطات التي اغتصبها الهيئة التنفيذية The Executive في الدولة الحديثة حتى تصبح اشتراكية الدولة أكثر صلاحاً للفرد والمجتمع على السواء.

وفي هذا المجال لا بد من الإشارة لنظرية «دولة الرفاه العام» أو «دولة الرفاهية» Welfare State، Etat de L'abondance. هذه النظرية التي ترى بأن الرأسمالية قد تغيرت وتحولت الى «رأسمالية شعبية»، أما الدولة فأصبحت

«دولة الرفاه العام».

كما نرى بأن الصراع الطبقي، وخاصة نضال «البروليتاريا» Proletariat ضد البرجوازية، لم تعد له ضرورة في الظروف الحاضرة. وذلك انطلاقاً من أن المجتمع الرأسمالي قد حقق «المساواة الاجتماعية والانجذاب الاجتماعي» بين جميع أفرادها. وعليه يروج علماء الاجتماع والسياسة، من مؤيدي هذه النظرية، لفكرة «الاضمحلال الذاتي» للصراع الطبقي ولحتمية زوال الطبقات في المجتمع الرأسمالي، وذلك عن طريق «الادارة الذاتية» للدولة الرأسمالية.

ومن بين هؤلاء العلماء على سبيل المثال، البرونسور الأميركي جون ك. غالبرايت John. K. Galbraith، الذي يروج لفكرة «تحول» Transformation المجتمع الرأسمالي والدولة الرأسمالية. والذي يرى في هذا «التحول» Transformation ظاهرة القرن العشرين.

ويزعم غالبرايت Galbraith في كتابه «مجتمع الوفرة» - أو المجتمع الغني - The Affluent Society بأنه في الولايات المتحدة الأمريكية «يموت أفراد من الشعب الأميركي نتيجة للثخمة أكثر من الذين يموتون من سوء التغذية». وقد لاقت نظرية «دولة الرفاه العام» رواجاً خاصاً منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين في الدول الرأسمالية.

ويستشهد مؤيدو نظرية «دولة الرفاه العام» عادة بتوجيه الاقتصاد، والتأمين الاجتماعي، والخدمات الطبية، والاصلاحات الاقتصادية، والخدمات الثقافية والخدمات العامة، مع أن كل هذه التدابير اضطرت الدول الرأسمالية الى انجازها تحت ضغط الصراع الطبقي في مجتمعاتها. كما يزعمون أن «دولة الرفاه العام» هي اشتراكية أو هي على أي حال «على أعتاب الاشتراكية» والوقائع تدحض أسطورة «دولة الرفاه العام» ...

مفهوم الدولة ومؤسساتها في القانون الدولي العام

ولعله من الأفضل أن نشير بادىء ذي بدء الى تعريف الدولة التي تعتبر الشخص الرئيسي للقانون الدولي. فهي، في ضوء هذا القانون، مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليه هيئة حاكمة ذات سيادة. وعلى هذا الاساس لا بد من توافر مجموعة عناصر حتى تكتمل للدولة أركانها:

أولاً: مجموعة من الافراد أي الشعب.

ثانياً: اقليم تقيم عليه هذه المجموعة بصفة دائمة.
ثالثاً: هيئة حاكمة ذات سيادة تتولى شؤون المجموعة
وتسيطر على الاقليم.

تلك هي الدولة وأركانها. وكما سبق أن أوضحنا، كان نشوء الدولة القومية وليد حركة التطور، كما أنها بورجوازية النشأة بمعنى أنها قامت في ظل النظام الرأسمالي والثورة الصناعية وما صاحب ذلك من ظهور مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez faire, Laissez passer: أي مبدأ الحرية.

ومن أركان الدولة وجود حكومة ذات سيادة، ومن هنا نتساءل هل من الممكن وجود دولة بدون حكومة أو وجود حكومة بدون دولة؟ ثم ما هي السيادة؟ ويجب على التساؤل الاول هارولد لاسكي Harold Laski فيشير إلى أنه لا انفصام بين الدولة والحكومة فلا يمكن أن تقوم دولة بغير حكومة، فهو يرى أن الدولة ما هي الا اسلوب أو طريقة لتنظيم الحياة الاجتماعية، لذلك فهي تحتاج إلى جهاز من الأشخاص يمارس باسمها سلطة القهر العليا التي لها وحدها حق امتلاكها وليس لغيرها من المجتمعات الانسانية. إذ أنه من الواضح أنه طالما كانت الدولة ذات سيادة فلن ترتبط بأية ارادة غير ارادتها. وهو يرى أن التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد التقييد على الحكومة فيما يتعلق بالعمل على تحقيق الهدف الذي من أجله وجدت الدولة.

ثم يسترسل لاسكي موضحاً أن التمييز بين الدولة والحكومة هو، في حقيقة الأمر، تمييز نظري أكثر مما هو واقعي لأن كل عمل ينسب للدولة هو، في الواقع من عمل الحكومة. واردة الدولة تتمثل في قوانينها، ولكن الحكومة هي التي تعطي جوهراً وتأثيراً لمحتويات هذه القوانين. وعندما تصرف الدولة بطريقة معينة، فهي طريقة ثانية لأن هؤلاء الذين يتصرفون كحكومة يقررون، صواباً أو خطأ، استخدام سلطتها بهذه الطريقة، أما الدولة نفسها، من الناحية الواقعية، فلا تصرف أبداً، لأن هؤلاء أصبحوا أكفاء لتنفيذ سياستها، هم يتصرفون نيابة عنها، ولذلك يجب أن نقول «ان الدولة تقوم على أساس مقدرة حكومتها على ممارسة سلطتها العليا القهرية بنجاح».

والقضية الاساسية التي يجب أن نشير إليها هي أن نظرية الدولة كما تبلورت بعد مناقشات دامت أكثر من ثلاثة قرون مضت، هي قضية واضحة، فقد أكدت هذه المناقشات من خلال تجارب الشعوب والدول أنه «يجب في أي مجتمع سياسي يعمل على تحاشي الوقوع في الفوضى ان توجد فيه

سلطة محلية تصدر الاوامر، وتلك السلطة هي السلطة صاحبة السيادة وتمارس باسم الدولة وبواسطة الحكومة التي يعهد بها بإدارة تلك الدولة».

وهنا نتساءل عن العلاقة بين الشعب من ناحية وبين الدولة والحكومة من ناحية أخرى؟ أما الدولة فلها السيادة، والحكومة هي التي تمارس أعمال هذه السيادة، ويقابل هذا من ناحية الشعب «الولاء» للدولة. ولكن على أي أساس يقوم هذا الولاء؟

يشير لاسكي إلى أن هذا الولاء منبثق من أن الفرد اكتشف أن ارادته الحقيقية متطابقة مع ارادة الدولة. وباطاعته الدولة فإنه يطيع الجانب الاحسن من نفسه. وباطاعته الدولة فهو يعطي ولائه للسلطة التي تحمي الاهتمامات الكلية والدائمة للمجتمع ضد الاهتمامات الجزئية الممثلة بالتجمعات الاخرى التي تعمل في نطاق سلطة الدولة كالعائلة، والقرية، والجمعيات المختلفة، وأماكن العبادة، والاتحادات على اختلاف أنواعها. فالدولة اذن، هي الاتحاد الاعظم والاشمل الذي بداخله تجد التجمعات الاخرى معنى لها. انها المنظم الوحيد للحقوق والحارس على القيم والأخلاق.

إذن، إن اعتبار حق الدولة في الالتزام بطاعتها يستند بصفة عامة إلى أدائها لثلاث وظائف رئيسية:

- 1 - انها تحمي النظام.
- 2 - انها تهيم وسيلة للتطور السلمي.
- 3 - انها تمكن من سد المطالب في أوسع نطاق ممكن.

مؤسسات الدولة في الديمقراطيات الغربية

رأينا اذن أن الارتباط وثيق بين الدولة والحكومة التي هي كما يقول لاسكي، جهاز من الأشخاص يباشر، باسم الدولة، السلطة. وينصرف الذهن بالنسبة لكثير من الناس إلى أن الحكومة تتكون من مجموعة من المؤسسات تكمل بعضها بعضاً، فضلاً عن أن العلاقات فيما بينها تختلف من بلد إلى آخر، ومرجع ذلك شكل الدولة والاسلوب الديمقراطي الذي تمارسه. فهناك دولة بسيطة مثل بريطانيا وفرنسا ولبنان ومصر وغيرها من الدول وهذه تحكمها حكومة مركزية كما أن هناك دولاً مركبة أي أنها تأخذ شكلاً فيدرالياً مثل الولايات المتحدة الاميركية والهند وسويسرا، والبرازيل وغيرها ومثل هذه الدول تقوم فيها حكومة مركزية وإلى جانبها حكومات للولايات وحكومات مثل هذه الدول تتمثل في رئيس الدولة ثم عدد من السلطات تقوم عادة على أساس الفصل فيما بينها

الفرد مقيد في استعمال حريته بحقوق غيره من الأفراد، كذلك تنقيد الدولة في تصرفاتها بما للدول الأخرى من حقوق يتعين عليها عدم الإخلال بها. فالدول تربطها ببعضها مصالح مشتركة تفرض عليها التعاون وتجعلها في حالة تبعية متبادلة، وليس للدولة في سبيل تحقيق أغراضها الخاصة أن لا تكثر بمصالح الدول الأخرى، وممارستها لسلطانها يجب أن تكون في نطاق قواعد القانون الدولي وفي حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية، لأن هذا التقييد أولاً عام يشكل كافة الدول وفي صالحها جميعاً، ولأن السيادة ثانياً لا تتنافى مع الخضوع للقانون، والذي يتنافى معها إنما هو الخضوع لارادة دولة أخرى.

ويعتبر مبدأ السيادة من أهم مبادئ القانون الدولي، وأنه بدون الفهم الصحيح لمبدأ السيادة لا يمكن معرفة جوهر وطبيعة قواعد القانون الدولي، وعلاقته بالقانون الوطني، وحدود السيادة الوطنية للدولة والطبيعة القانونية للأقليم والمنظمات الدولية وكذلك التعايش السلمي بين الدول ذات الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية المختلفة وغيرها من مسائل القانون الدولي.

ومن جانب آخر، يرى بعض الفقهاء أن السيادة هي الطابع السياسي والقانوني للدولة، لأنها تحدد وجود وتطور مبادئ القانون الدولي. مثال ذلك احترام سيادة الدولة والمساواة في السيادة، واحترام كيان الدولة والاستقلال السياسي، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وعدم العدوان على الدول. وعليه، فإن هناك علاقة وثيقة بين الدول وسيادتها الوطنية في العصر الحديث.

وأخيراً فإن في التدابير الجماعية والاقتصادية والعسكرية التي أعطيت للهيئة الدولية لاتخاذها ضد أية دولة تنحرف عن قواعد القانون الدولي كما نص عليها ميثاق الأمم المتحدة (بموجب المواد 39 - 40 - 41 - 42 والمواد 50 - 53 - 54 - من الميثاق)، ما يكفل احترام قواعد القانون الدولي والالتزام بها من قبل الدول الاعضاء في الهيئة الدولية، تحاشياً لاتخاذ الهيئة تلك الاجراءات ضدها. ويطلق بعض الفقهاء على هذه الاجراءات اسم الحماية المنظمة بدلا من الحماية الذاتية التي تلجأ اليها كل دولة على حدة للحصول على حقها. ومن أجل المحافظة على مكانتها وسمعتها تحاول أغلب الدول تبرير تصرفاتها الشرعية وغير الشرعية على أنها متفقة مع قواعد القانون الدولي.

وهكذا تبدو الدولة في عصرنا، دولة مقيدة، ليس فقط في

مثل السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية وغير ذلك من سلطات أو هيئات تابعة.

وعلى أي حال فإن دساتير هذه الدول أي قوانينها الأساسية، هي التي تحدد اختصاصات السلطات فيما بينها وحقوق وواجبات المواطنين وغير ذلك من أمور تتصل بسيادة الدول وأنشطتها المختلفة.

أما وعن تنظيم الدولة The Organization of State المعاصرة، فإننا نعلم أن التنظيم من أهم خصائصها، وبصفة عامة فإن « مشكلة تنظيم الدولة هي مشكلة العلاقة بين رعاياها والقانون ». وبصدد مسألة القانون فإنه قد يسهم رعايا الدولة، في وضع القانون، وفي هذه الحالة تكون الدولة ديمقراطية بدرجات متفاوتة، أو قد يُفرض عليهم دون أن يسهموا في وضعه، وفي هذه الحالة تكون الدولة استبدادية بدرجات متفاوتة أيضاً. وعلى العموم لا يمكن أن يوجد أي من هذين النمطين من التنظيم في صورة خالصة لكن بصفة عامة فإن الدولة الديمقراطية الكاملة تستشير جميع مواطنيها في كل ما يجد من الأمور لاتخاذ قرارات بشأنها، كما قد تقوم الدولة الاستبدادية المطلقة، بوضع جميع الأمور وتطبيقها في الدولة بنفسها.

وان الشكل الديمقراطي هو الافضل لجميع الدول لأن الديمقراطية رغم جميع جوانب ضعفها تتيح الفرصة لأكبر قدر ممكن من المطالب لأن يؤخذ في الاعتبار عند صوغ أوامر الدولة القانونية، كما أنها تجعل في نقد فاعلية هذه الأوامر أساساً لحبانتها. وهي بزيادتها لعامل المبادأة عند المواطنين، عن طريق توسيع نطاق الشعور بالمسؤولية، لا تمنح المواطن مجرد الاحساس بالمساهمة في اتخاذ القرارات فحسب، بل تهيم له الفرصة فعلاً لكي يؤثر في جوهر هذه القرارات. تحتاج إذن الدولة الى الشكل الديمقراطي Democrateic Forme، وان كانت الديمقراطية في أية صورة من صورها، وفي بحثها عن المؤسسات المناسبة، لم تصل إلى النجاح الكامل.

الدولة ومبدأ السيادة في القانون الدولي العام

ولئن كانت السيادة في الدولة مقيدة بمبادئ الحقوق الطبيعية للمواطن وبالنجاح في ادارة الدولة لاشباع رغبات العدد الاكبر أو القطاعات الفاعلة والمؤثرة في المجتمع، فإن سيادة الدولة في العلاقات الدولية محددة بقواعد وأعراف القانون الدولي في السلم وفي الحرب على حد سواء. فكما أن

- Vorle Sugen, Über die Philosophie der geschichte, ed. George Lasson, Sämtliche Werke, VIII-IX, Leipzig, F. Meiner, 1919-1920.

عبدالغني غنوم

دين

Religion Religion Religion

لفظة «دين» العربية تضم معانٍ مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها. فاللفظة مشتقة من فعل «دان» وأصله «دين» ومعناه أذلّ، استعبد، وحاسب. وتدل هذه الأفعال الثلاثة على عمل تنشأ عنه علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، حيث يملّي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله. فتنشأ عند من «أذلّ»، عاطفة «طاعة» للطرف السامي و«تعبد» له، وسعي إلى خدمته مسلماً. ثم يتحول الموقف الخضوعي إلى «عادة» و«شأن»، سواء في استلزام إرادة الأمر أم في اتمام ما يأمر به. وقد يرافق هذه «العادة» إما شعور «بالورع» تجاه «السلطان»، وإما شعور «بالقهر» مع ميل قوي إلى المعصية. ويرتبط هذان الموقفان المحتملان مع فكرة ملازمة غالباً «للمدين» عن يوم «الدين» وهو يوم «الجزاء» أو «المكافأة». أما لفظة «دين» مع ال التعريف فتعني بالعربية «الاسلام»، أي الأذعان المطلق لتعاليم الله وأوامره التي أوحى بها بواسطة الملاك جبريل للنبي محمد والموسوعة في «القرآن»، والأخذ بهذه الأوامر في الحياة. وقد جاء في القرآن الكريم ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ (19 آل عمران). ﴿ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (86 آل عمران). وقد جاء أيضاً الدين بمعنى الحساب أو الدينونة في قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ (الفاتحة).

في الحضارة الأوروبية استخدمت لفظة Religion للدلالة على الدين، ولم تنحصر في عائلة واحدة بل عم استخدامها على الرغم من اختلاف اللغات العائلي. أما أصل اللفظة فهو لاتيني، وقد وقع تباين في الرأي حول مصدر الاشتقاق. هنالك رأي يعود إلى ما قبل المسيحية، يأخذ به شيشرون،

الداخل بدستورها وقوانينها وعقائدها وتقاليدها، بل وأيضاً بالقانون الدولي، وما يحيط بهذا القانون من قواعد أخلاقية وقيم روحية، تنهل منها القوانين مبادئها وأصولها.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967.
- ابراهامثون، جون، بالاشتراك مع آخرين، تاريخ العلم، جزءان، تر. وزارة التربية والتعليم، طبعة أولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.
- افلاطون، محاورات بروتاجوراس.
- البشندي، عزمي عبدالفتاح اسماعيل، نظرية الدولة بين نظام اشتراكية الدول والاشتراكية الديمقراطية، دراسة في الفكر السياسي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب في الاسكندرية، 1979.
- جمهورية افلاطون، تر. حنا خباز، طبعة ثانية، دار القلم، بيروت، 1980.
- صعب، حسن، علم السياسة، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصر نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- لسان العرب، مادة، دول.
- لينين، الدولة، الطبعة العربية، موسكو، 1967.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشرق، القاهرة، 1981.
- Burgess, Joseph B., Introduction to the History of philosophy, New York, McGraw-Hill, Book Company, Inc., 1939.
- Chatelet, F., La naissance de l'histoire, T1, Coll, 10/18, les éditions de Minuit, Paris, 1962.
- Coplestone Freideick, S.J.A., History of Philosophy, Vol. I, Creece and Rome, New Revised Edition, Westminster, Maryland, the Newmand press, 1950.
- Engels, Fredrich, l'origine de la famille, de la propriété et de l'état, Marx, Engles, œuvres choisies, T.III, éd. du progrès, Moscou, 1971.
- Glerke, Gohannes, Althusius und die Entwiek lung der maturre clitichen Staats theorie, M. & H. Marcus Preslaw, 1931.
- Laski, harlord J., An. Introduction to pollicis, New Edition Prepared by Martin Wipht, London, George Allen and Unwin L.T.D.,
- La République, Edi. Les belles lettres, Paris, 1965.
- Melvin, Rader. No Compromise, London, Vitor Giollanz, L.T.D., 1939.
- Science of logic, Engilshtrans, by w H., Jolsnton, and h. G., Structures, London, George Allen Qunwin, 1929. I.
- St. Augustine, City of God, X., chp. XXIX, English, Trans, by M. Dods, The Works of Augustine, Edinbyrgh, t. and t. Clark, I.

والجماعي وبدا في تشعبه أكثر الوقائع الانسانية تعقيداً. فمع التصاقه العميق بكل الانسان حتى الصميم يتعداه الى المجتمع وإلى العالم وإلى كيان يتجاوز كل هذه المعطيات الظاهرة. من هنا تنشأ الصعوبة في درسه بشكل موضوعي سليم يلقي ضوءاً واضحاً ونهائياً عليه. وفي الواقع تبدأ الصعوبة في صياغة تعريف متكامل وشامل عنه، وتزداد هذه الصعوبة وتتفاقم بعد ما حصل من انفتاح الحضارات على الماضي الدفين من جهة، وعلى الحاضر في اختلافاته الدينية بدءاً من الأديان البدائية السائدة في مجتمعات ما برحت منعزلة عن الحضارة حتى الأديان الأكثر تطوراً. وكان من البديهي أن يتأثر أي اهتمام بالدين بالاتجاهات الفكرية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين، يمكن أن نشير إلى البعض منها:

أولاً: سيادة التاريخ على العلوم الانسانية وارتباطه مع نظرية التطور، وهذا ما دفع الى الاهتمام بالمراحل البدائية في الدين.

ثانياً: ردة الفعل ضد سيادة التاريخ في الحقبة الأولى من القرن العشرين، ونمو الاتجاه في العلوم الاجتماعية نحو الاهتمام بالنواحي العاطفية في الدين من جهة، وهذا ما دفع الى المعالجة البسيكولوجية، ومن جهة أخرى الاهتمام بالنواحي السوسيولوجية في المعتقدات والطقوس، وهذا ما أدى الى المعالجة السوسيولوجية لأمر الدين.

ثالثاً: دفع الاهتمام بدور الايديولوجيا في تنظيم الحياة الاجتماعية، ما بين الحربين العالميتين، الى دراسة الأبعاد الفلسفية في الأفكار الدينية ووسائل نقل هذه الأفكار وفعاليتها.

وقد ظهر تأثير هذه الاتجاهات في انتقاء المنهج الملائم لوضع تعريف شامل عن الدين. وفي الواقع ساد لمدة من الزمان «المنهج المقارن»، وهو يقضي بدراسة أكبر عدد ممكن من الأديان الأكثر تباعداً، من الأكثر بساطة الى الأكثر تعقيداً، ثم إقامة مقارنة فيما بينها، وذلك «بإقصاء التمثيلات الخاصة بهذا الدين والغائبة عن الأديان الأخرى، ثم الاحتفاظ في النهاية فقط بالعناصر المشتركة فيها كلها. (ج. سوستيل، في «دائرة المعارف الفرنسية»). إن «الراسب الجوهري» الذي نحصل عليه بهذه العملية هو نوع من قاسم مشترك، يمكن اعتباره بمثابة «جوهر مميز» للدين، ثم يعتبر كل ما تبقى من عناصر ثانوياً، وبمثابة تنويعات عرضية طارئة على موضوع أساسي. وقد توقف الآخزون بهذا المنهج عند

يقول بأن لفظة Religio مشتقة من فعل Relegere، المركب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الاعادة والتكرار عندما تضاف الى أحد الأفعال، ومن فعل Legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ. وعندما تضاف اليه السابقة Re فيعني اعادة الجمع، اعادة القطف. وحيث ينسب هذا الفعل الى السلوك الداخلي عند الانسان فهو يعني عودة الى ما «تم»، التفكير والتبصر والاختلاء، والانكباب بدقة وتنبيه على اتمام بعض الأفعال. وقد يكون استعمال لفظة Religio هو للدلالة على الاجتهاد في الدرس الدقيق لبعض الأمور البالغة الأهمية والدأب على إتمامها بدقة فائقة خوفاً من افساد فعاليتها. وكان هذا السلوك يلزم بشكل خاص طقوس العبادة التي يجب القيام بها بدقة ويقظة وفقاً للترتيبات المرسومة. ثم امتد معنى لفظة Religio الى الوسواس، والاهتمام الدقيق، والتقوى القلقة. ومن السلوك الداخلي الشخصي الذي دلّت عليه في البدء، امتدت دلالتها فيما بعد الى المعنى الموضوعي، فصارت تعني الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها. أما الرأي الثاني، ويعود الى بعض المؤلفين المسيحيين في القرون الأولى للمسيحية، بخاصة ترثوليانوس، فيقول بأن اللفظة مشتقة من فعل Religare، المكوّن من السابقة Re ومن فعل Ligare الذي يعني وصل، ربط. فعندما تضاف اليه السابقة Re يعني إعادة الوصل أو الرباط. أما لفظة Religio فتعني إعادة الربط، بخاصة بين البشر والألوهة، وبالتالي تعلّق البشر بالألوهة وخضوعهم لها. ثم يتحوّل هذا الرباط الفعلي بين الإنسان والله الى علاقة عاطفية حية تتجلى في عاطفة البُوءة من الإنسان تجاه خالقه.

رافق الوقائع الدينية الانسان منذ أقدم العصور. فالتنقوش الرامزة الى أمور دينية والمكتشفة حتى الآن تعود بنا الى ما بين الخمسين والمئة ألف سنة من عمر الانسان. أما بعض أديان الوحي فتقول بأن الوقائع الدينية يلزم الانسان منذ ظهوره على الأرض. كما أن بعض الفلاسفة والعلماء يعتبرون أن الوقائع الدينية ملازم للطبيعة الانسانية، سواء أخذت بمفهومها الميتافيزيقي أم بمفهومها البسيكولوجي، بقطع النظر عن وجود وحي أم لا. ولم ينحصر ظهور الوقائع الدينية في جماعة دون سواها، أو على رقعة من الأرض دون غيرها، على الرغم من أنه أخذ وجوهاً تختلف في أشكالها الى حدّ التناقض. ولا ينحصر الوقائع الدينية في السلوك الفردي المنعزل، بل إنه يتعداه الى السلوك الجماعي، بحيث يستحيل علينا أن نفهم حضارات برمتها بمعزل عنه. كما أن أحداثاً تاريخية جساماً تتحرك بدافع ديني. لقد ارتبط الوقائع الدينية بالانسان الفردي

الآلهة. ثم تفوق أحد الآلهة على الكثرة، وسيطر كسيد مطلق، فظهر التوحيد الإلهي.

قضى النقاد على هذه النظرية، وباتت في أيامنا شبه مهملة. وذهب بعض العلماء إلى انكار صبغة الدين عن الطوطمية. مع الافتراض بأنها دين، فليست الشكل الأكثر بساطة وبدائية، علماً بأن لفظة بساطة مكتنفة بمغوض والتباس. وجاء في كتاب ميرسيا إلياد عن «تاريخ الأديان»: «أن الأكثر بدائية لا يعني البتة أنه الأول بالمعنى البيولوجي، ولا الأقدم على الصعيد الزمني». (ص 31). ولا تنفع حجة دوركايم بأن «ميزات الحياة الجوهريّة توجد حيثما يوجد أحياء، مهما كانوا عليه من بساطة. فكيف لا توجد العناصر الجوهريّة في الدين حيثما وجدت أديان؟». فمن تراه يذهب إلى تعريف الانسان لمجرد مراقبته للجنين. عملياً، إن الأشكال الدينيّة الأكثر تطوراً وسموّاً، وهي على ما هي عليه من غنى روحي، قد تنفع لتحديد طبيعة الدين أكثر من الأشكال البدائية أو الدنيا.

هكذا نجد منهجاً ثالثاً يقوم بدراسة الواقع الديني في ذروته وفي أبعاده الداخلية والخارجية، أي في الدين الذي يأخذ به المؤمن، ويدافع عنه ويرفعه مقابل أي دين آخر. فبدل أن يتأرجح في البحث عبر مختلف الأديان، القديمة والحالية، يأخذ الباحث موقفاً واضحاً من دين يؤمن به. إن هذا النهج يفيد مؤرخ الدين في طلبه لتعريف عن الدين، بقطع النظر عن صحة هذا الدين دون سواه. ويسوّغ الأخذ بهذه الطريقة سلوكه بموجب مسلم يقول إن الأكثر كمالاً يفسر الأقل كمالاً ويسهل فهمه. فالأخذ بدين معين يعتبره كمالاً، ويرى أنه يستطيع من خلاله أن يشرح كل باقي الأديان ويقدرها حق قدرها.

وعلى الرغم من الاختلاف بشأن مفهوم الدين، يركز الجميع على علاقة الدين «بالمقدس». «فالمقدس هو الفكرة الأم للدين. أما الدين فهو تدبير المقدس» «وما يمكن قوله عن المقدس هو أنه يتضاد مع الدنيوي، مع الحياة الدنيوية». ومع ذلك يصعب حصر معنى المقدس، فهو يضم تنوع وقائع لا تحصى. انه يظهر بمثابة ميزة، ثابتة أو عابرة، لا تملكها الأشياء من ذاتها بل تضاف إليها «بنعمة». وقد يُشاكل المقدس في خارجه الشيء الدنيوي، ومع ذلك يختلف عنه. كأن وجوده أكثر امتلاء: إنه قوي، فعال، خصب وقدير، ينبوع قوة وفعالية وحياة. هكذا تضفي القدسية على الشيء بعداً جديداً فقهياً وكيانياً. أما علاقات الانسان بالمقدس فهي

تصور يرى أن الراسب الجوهري في كل الأديان هو الاعتقاد بوجود «مانا»، وهي لفظة بولينية تعني قدرة، أو طاقة خفية موجودة في كل الأشياء، ويجب على الانسان أن يوقظها ويخطب وذاها بواسطة احتفالات موثمة.

لا يصمد هذا المنهج أمام النقد، وفي الواقع يتضاءل عدد الآخذين به بعد أن كان سائداً في مطلع القرن العشرين. فهو قبل كل شيء اعتباطي، ويدور غالباً في حلقة مفرغة. نعرف أن دارسي الأديان يختلفون في الرأي حول تصنيف الأديان، فهل يتحتم مثلاً وبشكل أكيد أن نضع في صف الأديان الطوطمية والانيمية والسحر؟ وكيف الوصول إلى حلّ سوي للموضوع إن لم يكن في ذهننا مفهوم مسبق لما هو ديني بالحقيقة؟ وعلاوة على ذلك، ان المساواة في اعتبار الأشكال الدينيّة العليا منها والدنيا والبدائية، تفرض على الأخذ بها بأن ينحدر «بالتعبئة الدينيّة البدائية» فيتضاءل «الراسب الديني الجوهري»، بشكل أنه يصير واقعاً مبهماً ومتأرجحاً، كما جاء في «دائرة المعارف الفرنسية»: «الدين هو مجموعة طقوس واعتقادات وشعائر على اتصال بغير العادي، وبالعبر من العادي إلى غير العادي، وبفعل الواحد على الآخر». (ج. سوستيل). ويمكن الاضافة بأن التعريف الأدنى للواقع الديني، وهو ما ينجم عن المنهج المقارن، لا يسمح لنا بطرح مشكلة قيمة الدين وشأنه في الحياة، ولا بإعطائها حلاً.

إلى جانب «المنهج المقارن» ظهر «المنهج الوسيولوجي الوصفي» في مؤلف «الأشكال البدائية للدين» للعالم الفرنسي دوركايم. ويرى دوركايم أنه، للتعريف عن الدين، يكفي بأن نصف الشكل الديني الأكثر بدائية، الذي هو، برأيه «الطوطمية». وقد ظن الباحثون بأنهم وجدوا آثارها الحية في أستراليا، وأوقيانيا وأميركا وإفريقيا، عند شعوب ما برحت بدائية. وتتميز الطوطمية بإطلاق اسم حيوان أو نبتة على فريق اجتماعي تضمه رابطة القرابة ويكون الحيوان أو النبتة «طوطم» الفريّة الاجتماعي المذكور. واعتقد الآخذون بهذا الموقف أن الشكل البدائي من الحياة الدينيّة قام على علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة، أنشأها الانسان لكسب صداقة القوى المخفية. ثم تعاقبت الأشكال الدينيّة انطلاقاً من هذا الشكل الديني المفترض حتى بلوغها الشكل الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي. فبتأثير من التاريخ، تطورت المجتمعات من وضع القرابة إلى أشكال أكثر تعقيداً وتنوعاً، وقويت النزعة الفردية عند البشر، وراح كل انسان يتخذ «طوطماً» خاصاً به، اكتسب مع الأيام مظهراً إنسانياً أدى إلى تعدد

الامكان، ومدى انتشارها، وأصالتها الخاصة، وعلاقات التأثير المتبادلة، الخضوع أو البتوة التي تربطها. أما فائدة هذا الدرس فأكيدة، لأنه يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعاتها. ولكن لا يجوز أن نطلب من التاريخ أكثر مما يستطيع أن يعطي. إنه يروي، ضمن حدود ضيقة، صيرورة الدين الظاهرة، ولكنه لا يحل مشكلة قيمته ولا مشكلة مصدره السامي.

أصل الدين البيكولوجي

هنا ينتقل حقل المشكلة الى حيز آخر. فالدين هو ظاهرة إنسانية، كالفن والعلم والأخلاق، وبديهي أن يتساءل عالم النفس: مع أية حاجة (فكرية، عاطفية أو غيرها) يتجاوب الواقع الديني؟ هل أن هذه الحاجة هي عرضية ومرحلية أم أنها جوهرية ودائمة؟ هل أن هذه الحاجة هي سوية وسليمة أم أنها مرضية؟ هل هي أصيلة لا يمكن نقلها الى أي شيء آخر لأنها تعبر عن العلاقة الفريدة الدائمة بين الخليفة والله، أم أنها ليست سوى التعبير «المتخفي» و«التصيدي» لنزعات بيولوجية أو إجتماعية؟... إن هذه الاسئلة تنفوق المشاكل المرتبطة بالتاريخ الصرف أهمية وحيوية حيث تطرح مشكلة قيمة الدين، مع حقيقة موضوعه وسمو أصله. وفي الواقع لقيت إجابات متباينة حتى الناقض، وسوف نتصدى لاحقاً للبعض منها نظراً لخطورتها ولما لاقته من رواج في بعض الأوساط الثقافية.

أصل الدين السامي

في هذا النطاق يطرح سؤال بالغ الخطورة: هل النزعة التي تدفع الانسان الى إقامة علاقة شخصية مع الله هي «طبيعية»، بمعنى أنها تصدر عن الانسان والله، خالق الطبيعة البشرية. وهل يستطيع الانسان، بما عنده من قوى، أن يشع هذه النزعة؟ أم أن هذه النزعة تتعدى في مقتضياتها امكانيات الانسان وطاقاته؟ وفي هذه الحال، هل يوجد في التاريخ دين يكون إجابة من الله لندائه في الانسان؟ وبكلمة أخرى، هل يوجد دين يريد الله ويوحى به ويفرض عقائده وشعائره ويوليه القدرة على توجيه نزعة الانسان بأمان نحو غايتها؟ هذه المشكلة لا تنحصر في التاريخ وحده، ولا في علم النفس الديني الأكثر دقة، فهي لا تلقى حلها الا في سلوك انساني ليس من فعل العقل وحده، بل من فعل الانسان كله، ويكتمل في الايمان!

وعلى هامش الكلام عن أصل الدين، تجدر الإشارة الى

متأرجحة، اذ يثير المقدس فيه عواطف ومشاعر متناقضة. انه خير أو خطر، تارة يشد نحوه وأخرى يقصي، انه «مخيف وباهر» (Otto)؛ «مرعب ومشجع» (القديس اغوستينوس). يميل الانسان أحياناً الى استدعاء هذه القوة بالإحترام، بالصلاة، وبالعبادة، وهذا هو الموقف الديني؛ ويحاول أحياناً أخرى اغتصابها وسجنها طلباً لغائده خاصة، وهذا هو الموقف السحري.

وبالتضاد مع الديني، يقتضي المقدس التمييز بين عالمين أو صعيدين في الواقع، يختلفان في القيمة: صعيد يكتفي فيه الانسان بذاته، ولا يرجع إلا الى نفسه ليمارس نشاطاته الطبيعية التي لا تلزم سوى شخصيته السطحية ولا تعنى بخلصه (R. Caillois)؛ وصعيد آخر يلاقي فيه الانسان كائنات فوق البشر، وقد تكون متسامية كلياً، يتعامل معها طلباً للعادة وإقصاء للشقاء، ولذا فهو يخضع لها. إن هذا السلوك يفترض أن الانسان لا يقيم بشكل كلي في الكون، وأنه كذلك ليس، شرعاً، سيد الكون المطلق يتصرف فيه على هواه.

إن المقدس والديني هما عالمان متميزان وغير متعادلين: عالم النسبي، والظاهر، واللامعنى، عالم «اللاصحيح» بالتضاد مع عالم ممتلئ، جوهرى، واقعي ومثقل بالمطلق، فإن المقدس هو «ظهور الكيان الأقصى». (ميرسيا إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 40).

وبديهي التساؤل كيف بدأت هذه القسمة، ومن ثم كيف بدأ الدين. وفي الواقع يمكن التصدي لأصل الدين التاريخي، أو لأصله البيكولوجي أو لأصله السامي.

أصل الدين التاريخي

يسعى المؤرخ، على ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ، الى الكشف عن أصل الظاهرة الدينية، على ضوء ما يجده في مختلف الأديان التي ظهرت وتعاقت على امتداد الأزمنة. ويقصد المؤرخ من عمله هذا الصعود في مجرى الماضي حتى أصول البشرية الأولى، ثم تحديد الشكل الذي ظهر فيه الدين. ولكن هذا الحلم، الذي دغدغ لفترة خواطر بعض المؤرخين، تبدد أمام صعوبات لم تقهر. فلا علم ما قبل التاريخ يوصلنا الى مراحل البشرية الأولى، ولا علم الاقوام يؤدي الى حل مشكلة أصل الدين؛ ويبدو حتى الآن أن مشكلة أصل الدين لا تلقى حلاً تاريخياً علمياً. ومع ذلك، يبقى من الممكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة. فيسمى المؤرخ الى تحديد زمان ظهورها أو زوالها، قدر

المبين، الى موقف ديني، بدا فيه الكون وكأنه يسير بدافع أرواح تختلف عن الانسان ورفاقه، ولكنها تبقى ماثلة لهم مع كونها أقوى منهم بكثير. تدبر هذه الأرواح، بشكل خفي، سير الأمور وتسيطر على المصير البشري. ولكن فريزر، على الرغم من قوله بالانتقال من فترة طفى عليها السحر الى فترة ساد فيها الموقف الديني، يرى أننا لا نستطيع أن نجد قاسماً مشتركاً بين السحر والدين. فباعثاده انهما يختلفان في أصلهما البيكولوجي ويلاحقان أهدافاً متباينة. صحيح أن فشل السحر مهّد السبيل للدين. « أدرك الانسان أن تلك القوى التي كان يظنها أسباباً لم تكن كذلك، وأن كل جهوده المبذولة انطلاقاً من اللجوء الى تلك الأسباب الوهمية كانت باطلة. ذهب عمله المضني سدى، ومارس نشاطه الخاص في سبيل لا شيء. كان قد شدّ حبالاً لا يتعلق بها شيء ». وبعد أن يش من نتائج السحر تصوّر الانسان الدين وحدّد معناه. « ان كان العالم الكبير يتبع طريقه بدون مساعدته أو مساعدة أعوانه، فإنما ذلك لوجود كائنات أخرى شبيهة به، مع كونها أكثر قوة منه بكثير، تدير بشكل غير منظور سيره وتتم كل ما كان قبلاً يظنه خاضعاً لسحره ». (فريزر، « غصن الذهب »، ص 76).

ويجدر التلميح هنا الى الدور الذي لاقته « طوطمية » دور كايم عند الآخذين بتطور الدين. فهو يجد فيها كل « ما هو جوهرى في باقي الأديان ». فالطقوس الطوطمية كانت تشدّ عرى التضامن الاجتماعي والقبلي، ثم تنقّت الذهنيات الدينية تدريجاً الى أن أغدقت على الطوطم شكلاً روحانياً مجرداً.

ولكن من الملاحظ أن التصوّر التطوّري للدين يضعف في أيامنا، ويعتبره فان دير لوفتي مؤلف كتاب « الدين في جوهره » اعتبارياً بمقدار ما هو تعسفي (ص 5)، ويشاركه في هذا الرأي مرسيا إيلاد في كتاب « تاريخ الأديان »: « إن أي بسط للظاهرة الدينية ينطلق من البسيط الى المعقّد، بادئاً من الظهورات المقدسة الأكثر بدائية (المانا) ليعبر فيما بعد الى الطوطمية والفيتيشية، وعبادة الطبيعة أو الأرواح، ثم الى الآلهة والشياطين وليلصق في النهاية الى مفهوم توحيدى لله... هو بسط اعتباطي؛ انه يقتضي تطوراً من « البسيط الى المركب » وهذا افتراض تتعذر البرهنة عنه: لا نجد البتة ديناً بسيطاً. (ص 12). وينضم الى هذا الموقف أيضاً إ. ماير حيث يقول: « إن الزعم الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الاعتقاد بالآلهة الاحياء،

محاولات تطبيق النظرية التطورية على الدين بالذات، التي لاقت رواجاً هائلاً في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فيمكن التمييز فيها بين الوقائع المراقبة مع الافتراضات الشرعية من جهة، والبيّنات الأيديولوجية الاعتبارية في الغالب والمستوحاة من مسلمات فلسفية عليّة أم ضمنية، من جهة أخرى. ويرتكز المسلم التطوّري على افتراضين، يقول الأول ببده كل شيء من الأكثر بساطة وتطوره الى الأكثر تعقيداً، ويقول الثاني بتطور الدين ذاته.

في هذا السياق لجأ ماكس مولر 1823 - 1900 الى الفيلولوجيا المقارنة بين السانسكريت والقادية، وخلص الى رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى أيامنا. دعا الأولى « الحقبة الطبيعية » لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن الخوف والضعف تجاه الطبيعة، بخاصة تجاه بعض كائناتها كالشمس والقضاء والجبال والصخور. فراح الانسان يضفي على تلك الكائنات طابعاً شخصياً، واتصفت هذه الحقبة بالخرافات والتعبدات البدائية والشعوذات السحرية. ثم انتقل الى « الحقبة الانسانية » بعد أن اشتدت أواصر العلاقات ما بين البشر على حساب العلاقات مع الطبيعة. وعكف الانسان على إكرام الأقوياء والأبطال، والتعبد للمقدّماء لشعوره بارتباط مصيره بهم. فانتشرت الأساطير المبالغ في تعظيم أشخاص غابوا عن الحياة بعد أن طبعوا التاريخ بأفعالهم الخارقة. ثم انتقل أخيراً الانسان الى « الحقبة البيكولوجية » بعد أن تمكن من تنقية تفكيره بشأن القوى المسيرة للعالم، فاستعان بمفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والانسان معاً. بهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود الى الحقبتين السابقتين. فنجد مثلاً في الديانات التوحيدية الى جانب عبادة الإله الواحد، تعبداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تُعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الانسان.

ويرى تيلور 1832 - 1917 في « الانيمية » أو الايمان بالأرواح أصل الشعور الديني. ويقول بأن يقظة هذا الايمان ترتبط في بادئ الأمر بالأحلام حيث يظهر الأسلاف للنائم، ثم ينتقل الانسان الى تصوّر أشكال وهمية تنقّت مع الأيام الى أن وصلت في النهاية الى شكل التوحيد الإلهي. أما فريزر 1854 - 1941 فيركّز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالانسان الى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها

طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه وفيزيقياً في كهولته؟ في المرحلة اللاهوتية، وهى نقطة انطلاق حتمية، يتصور الانسان الظواهر كأنها نتائج فعل مباشر ومستمر من قبل مصادر فائقة الطبيعة، أو إرادات اعتباطية. هذا هو تعدد الآلهة، الذي يترك فيما بعد المكان للتوحيد الإلهي حيث لا يحافظ الا على «مصدر واحد فائق الطبيعة». هكذا يولد الدين، ويسميه أوغست كونت «اللاهوت». فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضاً بزواله في نهايتها، لصالح المعرفة «الوضعية» وحدها. ولكن أوغست كونت بعيد، في فلسفته الثانية، إدخال الدين بشكل تعبد للبشرية، «الكائن الأكبر»، «الفيتيش الأكبر». ولكن هذا الدين الذي يتضمن «اعتقادات»، أي عقائد، وعبادة، أي صلوات وأسراراً، هو دين بدون الله. حلت البشرية مكان الآلهة الأقدمين والإله المسيحي، لأنها الحقيقة القصوى التي يُطبق عليها قول بولس الرسول: «فيها نحيا ونتحرك ونوجد».

إن ما يغدق على أفكار أوغست كونت مظهر الحقيقة هو أنه على امتداد عصور طويلة تشابكت ميادين الفلسفة والعلم والدين، وبدافع من هذا التشابك راح الانسان يطلب من الدين حلولاً ليست من ضمن نطاقه، لأنها تعود إلى نطاق الفلسفة أو العلم. ولا غرابة في الأمر، إذا ما تذكرنا أنه في القرن السابع عشر، بعد أن أقام ديكارت تمييزاً نهائياً بين الدين والعلم، راح يستقرض مبادئ علم الطبيعة من اللاهوت فاعتبر أن الحفاظ على الطاقة في الكون هو ناتج عن اللاتبدل الإلهي. يبقى أن هذا التشابك العفوي لا يشكل اعتراضاً ضد أصالة الدين. فهو لا يسبق العلم، وليس علم أطفال يزيله علم الكهولة. ولا يهدف الدين إلى شرح العالم وترابط الظواهر الطبيعية، فالشرائع العلمية تكفي. وليست العقيدة الدينية مزاحمة فاشلة للعلم. بل إن الدين يتجاوب مع نزعات ويتلاءم مع حاجات يجهلها العلم: إنه انفتاح على الله ووحيه. وهذا ما غرب عن إدراك الوضعية.

التقليص السوسولوجي عند دوركايم

في مؤلف «الأشكال البدائية للحياة الدينية»، يسطر دوركايم، عن طبيعة الدين وأصله، شرحاً «سوسولوجياً»، يرتبط بفلسفته العامة بشأن الأصل الاجتماعي الصرف لكل القيم الإنسانية الأساسية: العقل والوعي، الحق، اللغة والدين. ويلاحظ دوركايم أن الدين ليس «نظام أفكار» فحسب بشأن الله والإلهي، بل يوجد خلف الاعتقادات قوى «من نوع

هو زعم لا منطقي». وبأولى حجة يتبدى عبث النظرية التي تستخلص التوحيد الإلهي من تعدد الآلهة، بإزالة تدريجية لعدد الآلهة.

وإلى جانب التشكيك بافتراض «الطبيعة البسيطة» التي تنطوي بالقوة على كل شكل ديني، يطرح علماء الدين مشكلة تطوّر الدين بالذات. ويقول ج. دوميزيل في مقدمة تاريخ الأديان لمرسيا ألياد: «لقد كثر النقاش حول ولادة فكرة الله: هل هي مستقلة عن النفس أم أنها صادرة عنها؟... إنها لاسئلة جسيمة وباطلة... يتخلّى عنها الباحثون في أيامنا. فإن علم الأديان يترك للفلاسفة مشكلة الأصول، كما فعل علم اللغة... إنه يتخلّى عن فرض تطوّر على الأشكال الدينية، في الماضي...» (ص 5)، ويستطرد دوميزيل بأن أعمال الباحثين لم تكن بدون فائدة، ولكن الرصانة العلمية تقضي بأن نخضعها لغربة دقيقة. كما أن الامتناع عن طرح الأسئلة حول الأصل والتوالد في المطلق لا يحول دون التساؤل بخصوص بعض أشكال دينية ماضية أم حاضرة. بما فيها مثلاً ارتباط المسيحية باليهودية (ص 128).

حاولت النظرية التطورية اخضاع دراسة الدين لقواعد علمية، كانت ما برحت في مرحلة اختبار أولى، ولم تستثن في عملها أرقى ما في الدين، بل صلبه الجوهرى، أي الله. لقد اعتبرت فكرة الإله الواحد حصيلة تطوّر تصورات بدائية وهمية لا تنعم بأي امتياز كيانى أو استقلال وجودي. وبالفعل ذاته أنكرت أصالة الوظيفة الدينية في الانسان. فالله والدين هما حقيقتان مرتبطتان بقوة. فإثبات وجود الله هو اقرار بأن للدين موضوعاً خاصاً، وبأن له وظيفة ضرورية وأصلية في وجود الانسان. وبالمقابل، إن انكار أصالة الوظيفة الدينية يؤدي إلى تشويه موضوعها الخاص، وإلى الاطاحة بالاعتقاد بالله. وفي الواقع هنالك محاولات كثيرة ظهرت في القرن التاسع عشر وسعت، تحت ظاهر «شرح» الواقع الديني، إلى الإثبات بأنه يعود، في نهاية المطاف إلى عوامل لادينية، بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها. ويجدر التوقف أمام البعض منها:

التقليص الوضعي عند أوغست كونت

انه يشرح أصل الدين بسيكولوجياً وينزع عنه كل أصالة، محولاً إياه إلى نشاط دنيوي. ويلجأ إلى «شريعة المراحل الثلاثة» التي اعتمدها لشرح كل شيء، والتي هي نظرية معرفة، لا أكثر، بنظر جان لاكروا. ويكتب كونت في «دروس في الفلسفة الوضعية»: «كل منا، عندما يتأمل تاريخه الخاص، لا يتذكر أنه كان بالتتابع لاهوتياً في

الفرنسي، 1913: «توجد مدرسة بيسيكولوجية تقول لنا بأن الدرويش الذي يدور يرى الله لأنه يدور: فنشوة الحركة تخلق الله. والحال أنني أؤكد بأنه لو لم يملك الدرويش قبل أن يرقص وإبان الرقص، فكرة الله، فإنه لن يرى الله قط. وكذلك الأمر بالنسبة إلى النشوة الاجتماعية... فهي تساعد الفريق على استخلاص موضوعه الديني: انها لا تخلقه. فليس المجتمع بذاته خالق الدين». (ص 79).

التقليص الماركسي

برأي ماركس، تثبت «المادية الجدلية» و«المادية التاريخية» ان الجوهر الانساني يتكون تدريجاً في التاريخ، وهو وليد وجود فعلي اجتماعي منظم. يبدع الانسان جوهره بدون حاجة منه الى كائن متسام اسمه الله. ومع ذلك يصنع الانسان دينه، ويبنى ايديولوجيا دينية، ليست وليدة عواطف قدسية، كما يزعم فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة. لذلك، لا يكفي القول بأن الدين هو «ظاهرة مرضية» أو هو «وهم مرضي»، بل يجب فضح «المصدر الديني» لهذا المرض. أن القوى المستفيدة اجتماعياً تلجأ الى فكرة الله لتدعم امتيازاتها ولتضمن لذاتها الخضوع الأعمى من قبل الطبقة العمالية، أما هذه الأخيرة قترمي بأحلام سعادتها الى عالم ما ورائي، معتقدة أنها ستتمتع فيه بما حرمت منه في الحياة الحاضرة. هكذا يصير البؤس الديني تعبيراً عن البؤس الحقيقي واحتجاجاً عليه في الوقت ذاته. فالدين هو «تهدد الخليفة المغلوبة على أمرها، وعاطفة عالم بلا قلب، وهو روح أزمنة بلا روح. إنه أفيون الشعوب». وينتج عن ذلك أن نقد الدين هو نقد وادي الدموع، حيث يجد الدين تنويجه ويتأصل لا في عواطف غريبة قدسية، كما هي الحال عند فيورباخ، بل في مصالح «غير قدسية». «ويتحول من ثم نقد السماء الى نقد الأرض»، «أي نقد التشريع والسياسة».

ويختلف ماركس في موقفه عن الرأي السائد في أوروبا حول فصل الدين عن الدولة، فيعتبر أن «تحرير الدولة من الدين لا يؤدي الى تحرير الانسان الفعلي من الدين»، فحتى لو انفصلت الدولة عن الدين، فهي لا تبرح مصدر «العلّة» الدين، فترى أنه من مصلحتها اباحة «الحرية الدينية» مع العلم بأن «الدين والحرية الانسانية متناقضان تماماً، لأنه ليس الدين أساساً للتعامل الانساني بل هو «ظاهرة الحدود الدنيوية». أما «الوهج الديني في العالم الواقعي فلن يزول الا

خاص» «تسود على الفرد وتدعمه... ترفعه فوق ذاته، وتنقله الى محيط غير ذاك الذي فيه يجري وجوده الديني (الى نطاق «المقدس») وتجعله يعيش حياة أعلى وأكثر زخماً». «وتقوم المشكلة الدينية في البحث عن مصدر هذه القوى وعمّا هي مصنوعة منه». فبعد أن نبعد، «بدوافع من المنهج»، افتراض «وجود عالم سام وفائق الطبيعية»، نجابه اجابة تفرض ذاتها: «لا يمكن أن تنبعث هذه القوى إلا من ينبوع طاقة أسمى من التي ينصرف بها الفرد بذاته... والحال، ان القوى الخلقية الوحيدة التي تسمو على قوى الفرد... هي تلك التي تنتج عن تجميع القوى الفردية... إنها القوى الجماعية». (نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913، ص 63 - 68). ونستخلص ان مصدر «الديني» هو «الاجتماعي»، أي ان الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً. أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: «ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل... وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة». وهذا ما يفسر كيف «أن الشعوب التي تفقد ايمانها الديني لا تتأخر عن الانهيار... لا مفر من أن تموت الشعوب إن لم تكن الآلهة سوى الشعوب بقالب رمزي». وأما المقدس، وكل ما يتضمنه من طقوس واحتفالات، فيصون التضامن الاجتماعي، ويحمل الناس على احترام النظام، وكلها أمور بالغة الأهمية في سبيل استمرار البشر. ومن هذا المنظور يرى دور كايم ان الدين «شيء أزلني معدّ ليمتدّ حياً بعد كل الرموز الخاصة التي لبستها الأفكار الدينية عبر العصور». أما بخصوص مضمون الدين، فلا بدّ من تطوره مع الأيام، وإلاّ بات واقعاً بدائياً بالنسبة إلى ما توصلت إليه الحضارة، ولكي يرجع إلى مرحلة ما قبل المنطق في الوعي الانساني، يجب على الأشكال القديمة في الدين أن تحلّي المكان للأشكال الاجتماعية الجديدة التي نتجت عنه.

في كلامه عن الدين يشبه دور كايم ملحداً يتكلم عن الله. إن المؤمن الذي يعيش دينه يشعر باستخفاف تجاه تعابير على منوال: الدين هو «ظاهرة تاريخية» ولا يمكن أن يصدر إلا عن «أسباب طبيعية»، والله هو «الفريق الاجتماعي بقالب رمزي» «وفي حوزة المجتمع كل ما هو ضروري لإيقاظ الشعور بالالهي، لأن المجتمع هو بالنسبة الى أعضائه كما هو الله بالنسبة الى المؤمنين به»، الخ... وبديهي طرح السؤال التالي: كيف توصل الانسان الى تفكير المجتمع دينياً لو لم يكن هو أولاً بذاته كائناً دينياً ينعم بتصور لله. وقد جاء في رد دلاكروا على دور كايم في نشرة المجتمع الفلسفي

ويربط فرويد التدين عند الانسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة الزمنية عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة الى الرعاية. فيرى أن جذور الحاجة الدينية تنأصل في العقدة الأهلية، وليس «الله» موضوع الايمان سوى بديل نفسي عن الأب. فإنه لعجز الانسان عن تحمل ضعفه وإهماله أمام المقتضيات القاسية في الطبيعة وفي المجتمع، يلجأ، بفعل تراجع طفولي، الى تحويل حاجته الى الحماية والأمان صوب الله. أما «العقائد الدينية» فكلها أوهام، يستحيل البرهان عليها والتحقق منها في الواقع، كما أن السعادة التي يعدُّ بها الدين هي حلم فاشل. ومع ذلك يمكن القول بأن الدين يصون مؤمنين كثيرين من عصاب فردي. «يجد المؤمن الحقيقي نفسه في منأى عن خطر بعض الاصابات العصابية» فقبوله بالعصاب العام يقيه من مهمة ابداع عصاب شخصي.

يلاحظ عند فرويد رؤية مادية تجعل من الحياة الروحية انعكاساً لنشاط بيولوجي. ولكن المراقب المدقق يرى في الانسان قدرة روحية يتعذر شرحها بالعوامل الفيزيولوجية وحدها. فكما أن الفكر لا يصدر عن الشعور، والوعي الخلقي لا يولده الضغط الاجتماعي، يمكن القول بأن الدين لا ينتج عن النزعة الجنسية المكبوتة. صحيح أن الروح في الانسان متحد بالجسد، يخضع له في كل نشاطاته. وتثبتت العينات المرضية هذا الاتحاد ولكنها لا تزيل أصالة الروح بالنسبة الى البيولوجي. «فالحب هو روحي حتى في الجسد وجسدي حتى في الروح» (أوغوستينوس). صحيح أن الجسدي والجنسي، في الانسان، يطبعانه حتى في ذروة الروح (نيتشه)، والعكس أيضاً صحيح: ان الروحانية تطبع الانسان حتى في أعماق الجنس والحياة العضوية، ويشير الى ذلك التقشف الديني نفسه. ويمكن أن نستنتج: «ينعم الدين بنوعية خاصة مثلما تنعم به كل القيم الروحية الأخرى: الميثافيزيقا، العلم، الفن، الأخلاق... ان البحث التحليلي النفسي لا يفسر ما هو فلسفي في الفلسفة... وما هو خلقي في الأخلاق، وما هو ديني في الدين... ان عمل فرويد هو أكثر التحاليل عمقاً في التاريخ التي تناولت ما في الانسان ليس أكثر الامور انسانية» Dailrèy.

يظهر فشل محاولات التقليل كلها ميزة الوقع الديني الأصيلة. ان الدين هو ظاهرة انسانية، مرتبطة بطبيعة الانسان كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، وهي مثلها تخضع لعوامل بسبولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية؛ ولكن هذه العوامل تبقى بالنسبة إليها شرطاً أو ظرفاً، إنها لا تكونها

بعدما توفّر ظروف العمل والحياة العملية للانسان علاقات شفافه ومتفهمة مع أمثاله ومع الطبيعة». فبان أشكال الدين تتطور وفقاً لطرق تقسيم العمل ولما ينتج عنها من تجمعات طبقية، «تستخدم كل طبقة ميسطرة الدين الذي يوافق مصالحها»، بينما تعتنق الطبقة الصاعدة «ديناً ثورياً». على كل حال «الدين هو في الواقع وعي الانسان الخاص الذي لم يجد نفسه بعد، أو خسر نفسه. انه واقع عرضي معد للزوال».

إن التقليل الماركسي للدين يثير أسئلة كثيرة ويتركها دون جواب. كيف تقود التعاسة الاقتصادية الانسان الى فكرة الله والى تصور الدين؟ أما يفترض ذلك ان الانسان هو كائن ديني؟ وما هو المعنى الأصيل للدين وما قيمة الحركة الروحية التي تولده؟ وما هي النزعات التي تتجاوب معها وإلى أية أهداف تنجه؟ لا تعطي الماركسية أجوبة على هذه الأسئلة، كما أنها تقف عاجزة أمام المدة الديني داخل الاتحاد السوفياتي بالذات وبعد مرور أكثر من نصف قرن على الثورة البولشفية، واعتماد بنيت تحتية خالية من الاستغلال. ثم، لربما طرأ على الدين أن يتحول الى أداة قمع في يد طبقة مستغلة وأن يصير وسيلة لتوطيد قدرة المستغل الاقتصادية والسياسية، ولكن الدين ذاته يثور غاضباً ضد كل الذين استثمروه في هذا السبيل.

التقليل الفرويدي

تأثر فرويد بالنظرية الطوطمية وحاول دعمها بمعطيات علم النفس التحليلي، فقال بالأصل اللاواعي للموضوع الديني بوجه العموم مؤكداً: «أن الإدراك الفاض عند الشخص الانساني لجهازه النفسي الخاص يثير فيه أوهاماً تترامى ظلالها فطرياً الى الخارج، بخاصة الى المستقبل والى ما بعد الحياة. ان عدم الموت، والجزاء والعالم الآخر، كلها مواليد نفسنا الداخلية... إنها بسبكوميولوجيا». وانطلاقاً من هذا الافتراض، يرى فرويد في الدين عارضاً عصابياً يختلف عن الأعراض الفردية لكونه «عصاباً مهووساً عاماً». ويلعب «قمع الغريزة الانسانية» دوراً تكوينياً في الدين، كما يلعب «قمع الغريزة الجنسية» في المرض العصابي. أما الطوطمية فيمكن اعتبارها محاولة أولى للدين في تاريخ البشرية، بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطمية من أهمية متفاوتة، أضف الى ذلك الاحتفال بالاعباد التذكارية وفرض المحرمات والنواهي التي تؤدي مخالفتها الى الموت».

ويوجهها صوب الغاية القصوى، وينظم سلوك الانسان الخلقي الذي يدرك أسى درجاته في استلهاام المطلق سواء في المجال الشخصي أم في المجال الاجتماعي. وليس هذا التنظيم ضغطاً ولا هو تعسف بل ارشاد واثارة، لذلك يرتبط الدين أصلاً وممارسة بالوعي والحرية عند الانسان، ويتعرض من ثم للسقطات، وللشكوك، وللمحن الداخلية، ولإهمال الممارسات الدينية بتأثير من الأوضاع الاجتماعية.

ويتميز الاختبار الديني في الانسان عن الممارسات الانسانية الأخرى، فلا يمكن التعبير عنه الا بعد مراس طويل لأنه يتكوّن من مجموعة العواطف وردات الفعل الداخلية التي تطفر في الانسان في اطار علاقاته مع ما يدركه بمثابة كيان أولى، أسمى ومطلق. هذا الاختبار هو شديد التعقيد، ولذا يلاقي الانسان صعوبة في تفسيره أو وصفه لما ينطوي عليه من وجود كلي عميق. بعض الأديان تنسبه إلى تدخل من قبل الأسمى، فهو في الاسلام عطاء من الله، وفي المسيحية نعمة؛ وفي أديان أخرى جهد انساني للبلوغ إلى الأزلي كما في البوذية وبعض أشكال الهندوسية. وهو عملياً يظهر في أشكال تاريخية متنوعة تأتي انعكاساً لمكونات الثقافة والعمر والجنس ومهنة الأشخاص المختبرين. كما أنه لا ينحصر في المجال الشخصي الفردي، حيث يتنوع مع تنوع شخصية الأفراد، بل يتعداه إلى المجال الاجتماعي ويؤثر تأثيراً مباشراً في حياة الجماعات. وفي كل الأحوال يمكن اعتبار أولى خطوات الاختبار الديني التمييز بين مجال مقدس ومجال دنيوي، يرافقه اذعان ذهني وقلبي للكيان المطلق. ان النظرة الى هذا الكيان تختلف من دين الى آخر، ويتبعها اختلاف في شكل الازعان، ولكن الوقائع الدنيوية تتضاءل بل تتلاشى دائماً في الاختبار الديني. فهي لا تشيع الانسان بل تثير فيه القلق، فينزح الانسان الى المطلق، في النشاط الديني، لا عن معرفة واضحة مسبقة للكيان الكامل بل عن حدس حيوي صادر من أعماق النفس الانسانية. ان أشكال هذا الحدس تختلف وتنوع، ولكننا نستطيع أن نبرز بعض مكوناته النفسية في الاختبار الديني المعاش، منها على سبيل المثل: الحاجة الى عون أمين أبوي أو أموي، في صعوبات الحياة وهموما؛ الشعور بالذنب، والتائب والتعاسة الخلقية، والحاجة إلى التيقية، والتحرير والاكتمال؛ القلق تجاه الموت وزوال الحياة والرغبة الغريزية في إرساء الوجود الشخصي في كيان فعال ولا متبدل؛ الحاجة الى اعطاء أساس سام لشرعية الخير؛ الحاجة الى مبدأ أول وأخير تصدر عنه الحياة ويتيح للفرد ولفريقه امكانية تحديد

وبالتالي لا تستوفي شرحها. ان الظاهرة الدينية « لا تنكشف بما هي عليه الا اذا أدركناها في صيغتها الخاصة، أي اذا درسناها على صعيد ديني. اذا أردنا فهمها أو الاحاطة بها بالفيزيولوجي، أو البسيكولوجي، أو السوسيولوجي، أو الاقتصادي... فنحن نخونها؛ نحن نترك ما هو فريد وغير قابل للتقليص يفلت من أيدينا، ونقصد من ذلك: طابعها المقدس » (إلياد، « تاريخ الأديان »، ص 11). لا يمكن الاكتفاء بالقول إن الدين مكون من مجموعة وقائع (اعتقادات، مؤسسات، طقوس وشعائر...) تخضع للمراقبة الوضعية فقط. فليست هذه الوقائع سوى « دلالات » على موقف داخلي روحي يعيشه الانسان. ان هذين البعدين لا يتفصلان، وعزل الثاني للاكتفاء بالاول هو القضاء نهائياً على أي فهم للدين. من هنا أهمية الغوص في صميم الانسان لاكتشاف اصالة النزعة الدينية فيه.

وفي الواقع تلتقي هنا الأبحاث التاريخية الأكثر قدماً مع الأوصاف الفينومينولوجية الأكثر حداثة في ابراز اتجاه حميم في الانسان يدفعه نحو وجود يختلف تماماً عن واقعه التلقائي. ويتبدى هذا الاتجاه في مواقف متفرقة يعيشها الانسان، ولكنها مشحونة كلها بدلالة واحدة. يتساءل الانسان عن معنى وجوده، يبحث عن خير مطلق وينزع اليه طلباً للامتلاء المشرق لا للاكتفاء الخائق، يشعر بتجاوز في ارادته نحو اللامتناهي، ويتجلى هذا التجاوز في انفتاح ارتقاء تارة وانفتاح تقبّل تارة أخرى. صحيح أن هذا الشعور قد يتلاشى أمام الاهتمامات اليومية، ولكنه دائم الاشتغال في داخل الانسان يتحين فرصة الظهور بقوة. ويتميّز باتجاه عميق وكلي صوب النهائي الذي يشير اليه بتسميات متعددة: الأقصى، السامي، المطلق، الله، الواحد، النهائي، سبب السعادة، الطوباي، السبب الأخير، الآخر، الإلهي، المابعد، الكل، السلام، الحياة، النور، التحرير، وفي بعض الظروف يستي بالعدم، الفراغ، المتجاوز لحدود الشعور. من هذا الميل الأساسي في الانسان ينطلق الدين بمثابة « تعبير عن امكانات الانسان النهائية » (كارل بارت)، انه مجال العمق الانساني في كل وظائفه، ونزعتة الحميمة نحو أفقه الأقصى والنهائي. قد يتنوع مضمون هذه النزعة، فهو انحلاي وحدوي في الأديان الهندية حيث يتلاشى الشعور الذاتي نهائياً في الذات الكلية، وهو اتصالي اتحادي في أديان الخلق حيث يلاقي الانسان وجه ربه. ولكن التنوع لا ينزع عنها التوق الى بلوغ الأقصى. ويرتد هذا التوق مؤثراً على كل الأفعال الانسانية فيوحدها

بأشكال مختلفة، بالنعمة، بالوحي، بظهورات المقدس. بانكشافه لبعض الأبرار في اختبارات صوفية. وتجاوباً مع هذه الظهورات في التاريخ يسعى المتدين إلى إدراك الكيان السامي بواسطة المعرفة، مستخدماً الكلمة للدلالة عليه مع يقينه العميق بأنه يتجاوز كل الكلمات والأوصاف، لذلك تتحول الكلمة وكل أشكال التعابير إلى رموز، وتنكّب الفلاسفات الدينية وعلوم الكلام واللاهوت على سبيل أغوار الكيان السامي عبر أشكال الرموز. في هذا المضمار يبرز الدور الخاص بالوسيط الذي يسهل العبور بين العالمين، المقدس من جهة والدنيوي من جهة أخرى؛ فقد ينقل الوسيط وحي الله للناس كما هي الحال عند مؤسسي الأديان والأنبياء، وقد ينقل الوسيط الوضع الدنيوي إلى الوضع المقدس كما هي الحال في أشكال الكهنوت، وقد يكشف الوسيط عن مضامين الوحي المنقول كما هي الحال في أشكال علماء الكلام واللاهوت.

ويطول بنا الكلام إن شئنا الغوص في موضوع بعض الانحرافات التي اتخذت شكل تعبير ديني في بعض المجتمعات، البدائية منها والأكثر حضارة أيضاً، نكتفي بذكر البعض منها كالسحر، والشعوذات، والمحرمات «التابو»، والأساطير، والنبوءات الكاذبة. وبعد أن ساد، لفترة من الزمان، اعتقاد بأن الدين هو شكل متطور لمرحلة بدائية اتسمت بالسحر وما يرافقه من شعوذات وأكاذيب، فإن العلم الحديث يقيم تمييزاً فاصلاً وقاطعاً بين السحر والدين.

كما أنه لا يجوز الاكتفاء بالقول بأن الدين يتجاوب مع نزعة أصيلة وعميقة في الإنسان، بل يجب إجلاء بعض المشاكل الأساسية المتممة لموضوع الدين، مثل مشكلة الله وجوده وطبيعته والمعرفة الممكنة عنه بواسطة العقل أو بواسطة الوحي. خصوصاً بعد أن تفشى في بعض الأوساط المعاصرة، بخاصة الأوساط الكسوبة، ميل إلى الاقترار بالدين ولكن بدون الله. أضف إلى ذلك بعض المشاكل الأساسية الملازمة لطبيعة الإنسان، كمشكلة الحرية، والهوية الذاتية والخلود، والشر والألم، وقيمة الانتقال من الميل الديني إلى الإيمان، ودور اللغة في الوحي وقيمة التفسير. كلها مشاكل تحتاج إلى معالجات خاصة ودقيقة لإجلاء مضمون الدين في كل نواحيه.

يبقى أن نشير إلى أنه، بالرغم من التنبؤات المتصفة بالعلم، والقاتلة باحتمال زوال تدريجي للدين، فإن الدين ما برح يتطور ويقوى حتى في المجتمعات التي تناصبه أقوى عدااء.

موقفه من الوجود؛ التوق إلى سجم الحياة الخاصة مع الكون ومع المجتمع حيث تعمل قوى وكائنات أخرى؛ البحث عن علة أخيرة تفسر النظام وميزات الكون والحياة؛ العطش إلى بلوغ المطلق، إلى امتلاك لا يعبر عنه، إلى اتصال كامل وكلي مع الموضوع المستهدف في البحث، المكروم والمحجوب، إلى اختبار صوفي لا يمكن مضاهاته في أي اختبار أرضي. أما عند بعض الشخصيات والشعوب فنجد، من صلب الاختبار الديني، الإعجاب أمام الكون أو بعض عناصره؛ وكذلك الفرح والشكر تجاه ما تغدقه الطبيعة أو المجتمع؛ الانفعال الارتقائي بحضرة الجمال والروعة؛ الإدراك المبهم للامتناهي الحاضر في الإنسان نفسه والقدرة على تجاوز كل الأشياء المحدودة.

ولا ينحصر النشاط الديني في مجال داخلي مغلق، بل يتبدى للعيان في مظاهر خارجية، في بنيات ثابتة، منظمة، تعكس عبقرية كل شعب وثقافته. وينشأ عن هذا الواقع، وفي ظروف خاصة، تباعد بين الاختبار الديني الفردي والتعبير الخارجي عنه، بين الممارسة الدينية الشخصية وأشكال الدين المؤسسية. هذا التباعد هو مصدر المحن التاريخية الكثيرة التي طرأت على مجرى الحياة الدينية في مختلف الظروف التاريخية. وبقطع النظر عن هذه الأوضاع الخاصة، يمكن الإشارة إلى بعض المظاهر الدينية التي تتصف بالشمول. في طبيعتها نذكر الصلاة، وهي ارتقاء الذهن نحو المطلق للاتصال به، أي إقامة صلة واعية وفعلية مع المطلق، ويمكن أن تكون فردية أو جماعية؛ في بعض الأديان هي مفروضة كواجب على كل مؤمن، كما هي الحال في اليهودية والمسيحية والإسلام؛ بينما تترك لبادرة الإرادة الشخصية في أديان أخرى، بخاصة الهندوسية. وإلى جانب الصلاة نذكر الممارسات الجماعية المفروضة بدقة، الطقوس، المرافقة لطبيعة الإنسان النفسية والطبيعية، والتي تيسر الدمج مع عالم الكيان الأسى. من هذه الطقوس نذكر ما يعنى منها بمراحل الإدخال، والعبور، وبعض ظروف الحياة الشخصية المهمة، وبعض الأحداث الكونية، وكلها تسعى إلى إدخال قوى العالم الآخر في سير العالم التاريخي والمنظور. ويضاف إلى هذين المظهرين الشاملين، مظاهر أخرى كالتضحية أو التقدمة، التقشف والحياة الرهبانية، التأمل، الوصايا الخلقية، التوبة والاعتراف بالخطأ، الحج إلى الأماكن المقدسة ومراسيمه. ومع اليقين العميق عند الرجل المتدين بتسامي الكيان الذي ينزع إليه، فهو مع ذلك يؤمن بظهور هذا الكيان في التاريخ

على اللامحدود وفي الوقت ذاته تقبلاً لهذا اللامحدود حيث يظهر في وحي.

بشارة صارجي

وقد يتوصل المجتمع إلى تلبية كل حاجات الانسان المادية والنفسية، ولكنه لن يتوصل الى ازالة مجابهة محتمة من وعي الانسان، إنها مجابهة كيانه المحدود ونهائيته وفي الوقت ذاته نزعتة الى المطلق. من الإنطلاقة التجاوزية نشأ الدين انفتاحاً

ذَات

Essence

Essence

Essenz

فيها ويرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، ونفي لمسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي إنه عالم، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه وكذلك في سائر الصفات. وقال أبر علي الجبائي إن صفات الله هي لذاته. وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات. ومقابل ذلك قالت الصنفانية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدره حي بحياة سمع بسمع بصير ببصر، مريد بإرادة متكلم بكلام باقي ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته.

وتطلق الذات Essence على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو هو المقصود بذلك حقيقة الشيء، مقابل الوجود Existence.

ومنذ بداية العصور الحديثة أي ابتداء من القرن السابع عشر كانت الذات، مقابل المادة «الموضوع» ذات معنى ابستمولوجي كما في فلسفة ديكارت 1596-1650 الذي يجعل الذات المفكرة يقينه الأولي كما في الصيغة المشهورة عنه «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فالذات عنده هي الذات المفكرة. يقول في «التأمل الثاني»: «ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا (شيء مفكر) وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضاً». وهو مقابل «الموضوع» الذي صفته الامتداد، وب تأكيد الذات (الكوجيتو) شطر ديكارت الوعي الأوروبي شطرين، تمثل ذلك في الثنائية الرهيبية بين الذات والموضوع، في نظرية المعرفة والتي تأكدت عند كانط فيما بعد؟ حيث جعل الذات محور العالم فيما أطلق عليه الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير فهي مصدر الصور الذهنية وتنقل الرغبات والاهتمامات وتقابل الواقع الخارجي. والعلاقة بينهما (الذات والموضوع) هي المسألة الأساسية في

الذات مقولة فلسفية غير محددة تحديداً دقيقاً. وتطلق على معانٍ متعددة: معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الوجود وهي ما تقوم بذاتها، وأرسطو يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه: الشيء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض مالا يقوم بنفسه، ويعرفه أرسطو في «المقولات» بقوله: «انه ما لا يسند الى موضوع ولا يحد في موضوع». ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد بأخص معانيه لأن سائر المقولات إن هي إلا اعراض تلحق بهذا الموجود، أو محمولات تحمل عليه، وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود، وهذه المشكلة هي مشكلة تعيين الموجود الحق.

ويرتبط ذلك بالذات الإلهية أيضاً، فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة، هذه الجواهر هي موضوع العلم الإلهي، وعند الكلام عن الله يقال الذات الإلهية Essence Divine ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الاسلام خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله، فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته لأنه تعالى عالم يعلم هو كما قال ابو الهذيل العلاف، كذلك النظام يؤكد وحدة الذات الإلهية تأكيداً قاطعاً نافياً كل اختلاف

يحتمل، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي فهو حجر عثرة في وجه كل عمل جدي نتيجة لرغبته المستمرة في الاستثارة وحده بكل انتباه». فالتاريخ عندهم مسيرة لكن بدون ذات كما يقول ألتوسير.

هذا الاتجاه المغالي في رفض الذات وجد من علماء النفس والفلاسفة من ينتقده مؤكداً ما للذات من دور «فما كانت البنية لتقتل الانسان او تقضي على أنشطة الذات» ان ما وصفوه بالانسان هو تلك البنات والمجاميع الدالة التي تدرسها العلوم الانسانية، وأما ما يصنعه الإنسان فهو التاريخ نفسه.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، تر. عباس محمود.
- ديكرات، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الانجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الأنا موجود، تر. حسن حنفي، دار الفكر العربي بالقاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- فخته، غاية الإنسان، تر. فوقيه حسين محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- فريد الدين، العطار، رسالة في منطق الطير.
- ماركيز، هربرت، البعد الجمالي «تر. جورج طرابيشي.

حسن حنفي

ذاتية

Subjectivité
Subjectivity
Subjektivität

الذاتية هي كل نزعة تهدف الى اعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء اليها في الفن أو الأدب أو الفلسفة وهي ما تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم (انظر مادة موضوعية). والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الانساني الى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التي تمحى فيها الذات الفردية في الذات الإلهية. فالذاتية تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط الذي وجّه انتباه الفلاسفة الى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفي من

الفلسفة. وهي محور الخلاف بين المثالية والواقعية. فالمثالية تتخذ من الذات نقطة البداية في المعرفة وتفسير العالم وهذا يلقي في النهاية الموضوع، الذي هو ليس إلا نتاج حالات الذات، ونظراً لأن الفلاسفة المثاليين: كانط - فخته - شلنغ مالوا إلى اصفاء صفة المطلق على نشاط الذات المعرفي، فقد انتهوا إلى القول بأن الموضوع هو نتيجة نشاط الذات التي كانت عندهم جوهرأ مثالياً خالصاً.

بينما الاتجاهات المادية والواقعية تؤكد استقلال الموضوع عن الذات. وقد بيّن رالف بارتون بيرى R.B. Perry 1876 - 1957 خطورة الاعتماد على الذات في مقالته الشهيرة «مأزق التمرکز حول الذات» بقوله: «إن أحد الأخطاء الكبرى التي خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذات في كافة صورها تعطي المعرفة أكثر ركاثرها رسوخاً، إلا أن الواقعي لا يجادل في عدم خضوع العالم للذات ولا يعني ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعني، أن نشاطها موجه الى المعرفة الموضوعية». وتحاول الاتجاهات الواقعية الجديدة تجاوز الثنائية بين الذات والموضوع عن طريق ما أطلق عليه الواحدة المحايدة وهي مادة أولى نشأ عنها كل من الذات والموضوع (جيمس - رسل).

وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه لدى جيمس في مقالته «هل للوعي وجود؟» حيث أنكر وجود الذات ككيان مادي وتخلي عن النظرية الجوهرية وأقرّ بها كوظيفة للمعرفة، وفي ذلك ارجاع للذات إلى نفس عناصر الموضوع والعالم الخارجي. فبالنسبة له هناك هيرلى أو خبرة صرف ترجع اليها الذات والموضوع، يقول: «نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع هي أنه إذا افترضنا وجود مادة أولية يتركب منها كل الأشياء فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وإن هذه العلاقة نفسها هي جزء من الخبرة والعرف بوصفه أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، أما حدّها الثاني فهو الشيء المعروف». ومقابل الاتجاهات المثالية التي تنطلق من الذات، والمادية التي تنطلق من الموضوع، والواقعية التي ترجع إلى أصل واحد، نجد للثنائية موقفاً ضد الذات في مجال العلم والفلسفة وبالتالي فهي لا تعترف بالمذاهب والتيارات الذاتية. يقول لاكان رداً على ديكرات: «انا افكر حيث لا أوجد، وبالتالي فإنني موجود حيث أفكر... أجل فإن لي جهات. أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة في يد فكري». ويقول كلود ليفي شتراوس: «الأنا طفل الفلسفة المدلل الذي لا

هـ - وفي القيم، الذاتية Intrinsic هي القيم الكامنة أو الداخلية التي تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية في ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا. ويقابلها الوسيطية Extrinsic وتسمى القيمة الخارجية كما بين ذلك جورج ادوار مور G.E. Moore في دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية. ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان. فلكل صوفي وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته، إلهاماته. وسنعرض هنا لنظريات الفلاسفة المتعددة في الذاتية.

1 - الذاتية هي الفكر:

ونلتبس بدايات ذلك لدى سقراط ثم ديكارت الذي جعل ماهية الذاتي هي التفكير إلا أن التفكير عند ديكارت لا يخلق موضوعه بل يجده أمامه، فوظيفته لا تتعدى حدود المعرفة. وحين يقوم بهذه العملية يجد الوجود ماثلاً أمامه و«أنا أفكر إذن أنا موجود» تفيد أن الوجود هو شيء ممتد متساو تماماً مع الذات وهي شيء مفكر تكشف الذات عنه ولا تخلقه مثلما نجد ذلك لدى الفلاسفة الحسين الانكليز، هوبر، لوك، بركلي وهيوم الذين يعدون واضعي المثالية الحديثة؛ فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة. وخواص المادة تنحل في رأيهم الى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الادراك. وتصل قمة الذاتية باعتبارها فكراً لدى كانط الذي قدم نظرية جديدة قلب بها الأوضاع السائدة؛ اذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة؛ والعالم الخارجي بدون الذات لا وجود له فهي الشرط الأول في المعرفة لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هي عليه في ذاتها بل على النحو الذي نراها عليه. وهذا ينقلنا من الذات الترنسندنتالية عند كانط إلى الذات الرومانسية عند فخته.

2 - الذات الرومانسية:

وكان لفلسفة كانط وتأكيدها على الذات أثر كبير في فخته مع عوامل متعددة يأتي في مقدمتها ازدهار الرومانسية وتأكيدها على الجانب العاطفي الذاتي مقابل الجانب العقلي العام. وتأثير من غوته ونوفاليس وكولريديج، ظهر تصور فخته للذاتية فلم تكن الذات العارفة مجرد وسيلة فقط مهمتها الاتصال بالعالم الخارجي بل اعتبارها الأصل في إيجاد العالم؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة. ولا وجود للعالم في ذاته. وكل ما نفكر فيه هو نتاج ذواتنا، يقول فخته:

السماء الى الأرض رافعاً شعار معبد دلفي « أعرف نفسك بنفسك ». وكان بحث سقراط بداية لعلم النفس من جهة وتأسيساً للأخلاق من جهة ثانية. وللذاتية عندنا معنيان أساسيان: معنى معرفي كذات مقابل الموضوع ووظيفتها إدراكه. ومعنى ميتافيزيقي باعتبارها جوهرًا انطولوجياً ذا وجود فعلي أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية. ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت الذي كانت الذات لديه شيئاً مفكراً، مقابل الموضوع وهو شيء ممتد. وكانت الذات (الكوجيتو) هي الدليل الذي يعكس الحقيقة الأساسية « الوجود ». وهناك صور متعددة للذاتية نذكرها قبل بيان نظريات الفلاسفة في الذاتية.

أ - في المنطق هي ذلك الاتجاه الذي يرى أن الاعتبارات الشخصية هي التي تميز بين الحق والباطل فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعي. ونجد لدى السفسطائيين خير تعبير عن هذا الاتجاه كما يتضح في عبارتهم المشهورة « الانسان مقياس كل شيء فإ يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل ». وقد ردّ أفلاطون على هذا الموقف السفسطائي المبني على ميتافيزيقا هرقليطس في التغير، وذلك في محاوره « تيتائوس » أو « عن العلم ».

ب - وفي الأخلاق تعني الذاتية كل مذهب يرى أن الخيرية والشرية، السعادة والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى فلاسفة الوجودية سارتر وريمون بولان وغيرهما.

ج - وفي علم الجمال تطلق الذاتية على النظرية التي ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد. فليس الجمال صفة أساسية من خصائص الشيء بل إحساس يعطيه الفرد للعمل الفني كما لدى سانتيانا في « الإحساس بالجمال ». وهربرت ماركيز في كتابه « البعد الجمالي » يركز على دور الذاتية وأهميتها في العمل الفني والتأكيد على دورها بالنسبة لعلم الجمال الماركسي.

د - وفي علم النفس تعني الذاتية التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه بحيث لا ينظر الا من جهة ذاته. وهو امتداد لموقف الطفل في ميله لأن يجعل من نفسه مركز العالم فلا يرى الواقع الا من خلال عينه فقط، ولا يفكر الا في ذاته. والمنهج الاستبطاني Introspection في علم النفس منهج ذاتي يقوم على الملاحظة الداخلية، فالذات هي الملاحظ والملاحظ في نفس الوقت.

أوجد مقولة المعتزل وأوصى أن تكتب على قبره هذه الكلمة المعتزل التي تعني ان الذات مفردة قائمة بنفسها ليس بينها وبين الذوات الأخرى أي اشتراك، فما من ماهية يلتقي عندها البشر ولا يوجد أي اشتراك بين الذوات في النظرة الى العالم وكل ذات تلقي عالم الأخرى لتبسط عالمها الخاص بها. ويعبر عن ذلك سارتر 1905 - 1980 في صيغة مشهورة يقول فيها: « ليست علاقتي بالأخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلني كذلك » فلا يمكن الاحتفاظ بذاتيتين معاً والذات لا توجه ذاتاً أخرى. إنها لا تتعامل الا مع الأشياء وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجردها وتسلبها حريتها لكن شعوري بذات الغير التي تجردني تجعلني انبثق بوصفي أنا وفي ادراك هذا السلب ينبثق الشعور بالانا بوصفه أنا، أعني أنني أستطيع أن أكون ذا شعور واضح بذاتي من حيث انني مسؤول على سلب الغير (إياي) وبالتالي فليس بيني وبين الغير سوى الاغتيالات المتبادلة فما من ذات تواجه ذاتاً وما من ذاتيتين تشتركان في عالم واحد.

والنحن أيضاً ليست سوى تشكل عارض فهي ليست موجودة الا في نظرة آخر يوحدنا كنحن. فهي لا تكون بناء على علاقات ذاتية تربط بين الأطراف بل هي انصهار الأطراف تحت تأثير نظرة خارجية. وهنا ينتهي سارتر الى تمزيق الروابط الانسانية كلها الفردية والجماعية معاً ليحل محلها علاقات العداة، لقد فرق كل انسجام وجعل الذوات لا تلتقي الا لتتنازع على الحرية التي لا اشتراك فيها.

5 - الذات الجمعية:

ومقابل هذا التصور الفردي الانعزالي للذات في الوجودية والتأكيد على الذاتية الوجودية التي تعاني الضياع والقلق والاعتراب، هناك تصور الذات الجماعية في الوضعية الفرنسية لدى أوغست كونت ودوركايم وليفي بريل الذين دعوا الى الأخلاق الإجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد، ففي كتاب كونت «دروس في الفلسفة الوضعية»، دعا الى نبذ الأصل اللاهوتي لأفكار الحق والخير وفصل بين الأخلاق والدين ورد الأخلاق الى الواجب الذي يهدف الى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير، وأكمل جهوده بيار لافاييت. وعند دوركايم الذي اهتم بتأسيس علم الاجتماع، علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية تملو عليه وتوجهه.

« إنك لا تعي في كل ادراك الا ذاتك ». فالوعي عنده إما وعي لذاتي كموجود يعي وتقع فيه تغيرات، أو وعي بموجود خارجي منفصل عني هو العالم. الأول هو الأنا والثاني اللا - انا وكلا الوعيين ما هما الا هيتين مختلفتين لنفس الكائن، فالهوية اذن مطلقة بين الذات العارفة أو الانا واللا - انا ذلك الذي يبدو كجسم في عالم الأجسام فكل ما في العالم يرجع للانا أو الذاتية.

3 - الذاتية هي القلق:

نستعرض للذاتية هنا بصفحتها نمواً للذات الفردية وتقدمها في سياق من التوتر والمعاناة نحو غاية هي كمالها الذاتي او ماهيتها. وقد وجد هذا الفهم للذاتية أصدق تعبير له في الوجودية المعاصرة التي نجد اتفاقاً بينها وبين التصوف في التأكيد على الذات الفردية وضرورة خلاصها. والذات هنا ليست ماهية معطاة جاهزة من البداية لكنها امكانية للتحقق يصنعها صاحبها.

ويعبر كيركفارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيليغالي فالذات ليست جزءاً من نظام كلي وليست لحظة في سياق تاريخي. إنها انا فريد لا يمكن ارجاعه الى غيره (ان الحقيقة ذاتية، ولكن ذاتياً تكن في قلب الحقيقة). وهذه الذات الكيركفاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكرت والذات الترندنتالية عند كانط ولا يمكن أن تنحل الى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيغل ولكنها نسج من الوجود الحي لا تمثله الأفكار وحدها بل ان الفكر يعتبر نقصاً في هذا الوجود الذي هو في صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الايمان.

والذاتية عند كيركفارد، هي التفرد والتميز عن الأغيار. فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة، وهي توتر دائم مستمر بين ما هي عليه وما تنزع اليه. ان الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله، فهي لا تكتفي بنفسها فقط. إنها ذات متناهية وهما أن تصبح لا متناهية. وهذه الهوة بين التناهي واللاتناهي هي مصدر القلق عند كيركفارد. والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الايمان، وهو ايمان مناقض للعقل (او ايمان بما هو لا معقول). فالذات هنا ذات دينية في جوهرها، وهي في نفس الوقت تمثل الاخفاق الانساني وهي تعبير عن التمزق الذي لا يملك أية وسيلة للتواصل مع العالم.

4 - الذاتية هي العزلة:

وهذه الوجهة من النظر امتداد لموقف كيركفارد الذي

الوجود، خاصة حافظ الشيرازي، يرفض أن تكون حياة الإنسان هي الفناء في الحياة المطلقة: «أحكم نفسك في حضرنه ولا تغنى في بحر نوره»؛ ويقول: «إن هدف الإنسان الديني والاخلاقي اثبات ذاته لا انفاؤها وعلى قدر تحقيق فرضيته أو وحدته يقرب من هذا الهدف». وعلى عكس فلسفات الاشراق يرى أن المادة ليست شراً بل هي تعين الذات على الرقي. فان قوى النفس الخفية تتجلى في التغلب على هذه الصعاب التي تعترض طريقه. وهذا هو المفهوم الحقيقي للذاتية.

مصادر ومراجع

- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر. عباس محمود.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الانا موجود، تر. فوقيه حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- المطار، فريد الدين، رسالة في منطق الطير، عطار نامة، احمد ناجي القيسي، مكتبة المشي، بغداد.
- فخته، غابة الانسان، تر. فوقيه حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- مكاي، عبد الغفار، النور والفراشة، زهرات من بستان الديوان الشرقي لغوته، دار المعارف، القاهرة.

حسن حنفي

ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات الكلية - في مرحلة ما قبل الشيوعية - التي يندرج فيها كل الأفراد. ففي كل الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها ينمحي دور الفرد تماماً ويفترب داخل هذه الحقيقة الكلية.

6 - الذاتية هي الفناء في الذات الإلهية:

ويرتبط بالصورة السابقة للذاتية الجمعية، التي تحتوي الأفراد بحيث لا تتمايز الفردية داخل الذاتية الاجتماعية الوضعية، صورة أخرى تمثل في ذات كلية هي الذات الإلهية الشاملة التي تغنى فيها كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطوعية بل إن إثبات الذاتية في هذه الحالة أكبر عقبة تواجهها الذات.

يقول أبو سعيد: «عليك بترك النافل ولا شيء بنافل أكثر من (أنك) إنك ما اشتغلت بذاتك الا وبعدت عن الله. وحينما توجد أنك فان كل شيء جحيم وحين لا توجد أنك فكل شيء نعيم». وفي «منطق الطير» لفريد الدين العطار يتحدث الشاعر في صورة مجازية عن مقامات الطيور، أي سفر الروح الى الله ويرى أن التخلي عن الأننا هو سر الحياة الأبدية والبعث وأن حب الأننا على العكس أعظم عائق في وجه الحب الإلهي.

ومن أبلغ الصور التي يستخدمها شعراء الصوفية تأثيراً في النفس ما يعبرون به عن الانتقال من الإنساني إلى الإلهي عبر موت الذات مثال الفراشة التي يجتذبها ضوء الشمعة. كما نجد عند حافظ الشيرازي، الذي اعترف غوته بأنه معلمه، وقد عبر غوته عن هذا المثال في «الديوان الشرقي» في إحدى قصائده الشهيرة.

7 - الذاتية هي العمل:

قدم محمد اقبال الشاعر الصوفي في ديوان «أسرار خودي» 1915 «رموز بي خودي» 1918 فلسفته في الذات شعراً حيث تساءل عن هذا الشيء الذي نسبته (أنا) خودي ومعناها ذات بالفارسية؛ فيوضح أن الذات (خودي) حقيقتها العمل. فالإسلام يرى أن (الأننا) مخلوق ينال الخلود بالعمل. فالذات تبدو في أعمالها تخفى في حقيقتها. ولفظ (خودي) معناها الاحساس بالنفس أو اليقين بالذات. ويرى أن مركز الشعور (الذات) هو حقيقة الكائنات وهي عنده حق لا وهم. ومثل كيركغارد يرى أن الحياة فردية في الأساس وليس للحياة الكلية وجود خارجي. وضد هيغل وأصحاب وحدة

ذَرَّة

Atome

Atom

Atom

الذرة مفهوم فلسفي قديم، يُجمع على ذرات. وهو من المفاهيم الاساسية التي يتعذر التحدث عنها أو تعريفها بمعزل عن نظريتها العامة. لهذا يستدعي التحدث عن الذرة تعريف الذرية دائماً نظراً لاندراجه ضمن موقف محدد في فلسفة الطبيعة أو فلسفة المادة والوجود المادي.

تطلق الذرية، بالمعنى العام، على المذهب القائل بأن

همه البحث عن خصائصها الكيميائية. لكن الكيمياء لم تكن في تلك الحقبة من الزمن قد وصلت الى درجة من التطور تتيح له ذلك. وكان لا بد من مجيء لافوازييه Antoine Lavoisier 1743 - 1793 لايجاد طريقة تمكن من تمييز الجواهر الأولية عن الجواهر المركبة. فقد اتخذ لافوازييه بقاء الوزن معياراً في التحليل الكيميائي. ولأول مرة في التاريخ تمت اقامة جدول للعناصر الكيميائية وفقاً لنتائج التحليل.

أما إنجاز دالتون John Dalton 1766 - 1844 في هذا المجال فيعود الى أنه وُحِدَ بين النتائج الكيميائية والنظرية الذرية. فالذرات عنده لم تعد مجرد اجزاء صغرى تمتلك صفات فيزيائية عامة ومهمة، بل أصبحت متعينة بخصائص العناصر الكيميائية.

بعد دالتون، جرى تطور النظرية الذرية بشكل سريع. فقد حدد برتساليوس Jöns Jakob Berzelius 1779 - 1848 بدقة فائقة الوزن الذري النسبي، مترشداً بالافتراض القائل بأن عدد الذرات في الجواهر الغازية، تحت نفس الضغط ونفس درجة الحرارة، لا يتبدل. كما أن برتساليوس هو الذي وضع رموز الكيمياء الحديثة. وأكمل أفوجادرو 1776 - 1856 Avogadro Amadeo النظرية الذرية بأن وضع أن الجزيئات لا تأتلف بالضرورة من ذرات مختلفة بل أيضاً من ذرات من النوع ذاته.

إن اكتشاف الالكترون قد مهد الطريق لنظرية جديدة حول طبيعة المركبات والتفاعلات الكيميائية. بحسب هذه النظرية، لا يتركب الجزيء مثل NaCl من ذرة Na وذرة Cl إنما من أيون Na ومن أيون Cl . فالأيون Na هو ذرة Na ناقص الكترون، بينما أيون Cl هو ذرة Cl زائد الكترون. على هذا النحو استطاعت النظرية الأيونية أن تكشف عن طبيعة قوى التجاذب بين مختلف ذرات الجزيء. فالأيون Na المحمل بشحنة موجبة يجذب بالأيون Cl المشحون سلباً.

في سنة 1913 قدم نيلز بور Niels Bohr نموذجاً يعتبر أن الذرة مبنية من نواة شحنة ايجابية يجري في مداراتها عدد من الإلكترونات يساوي شحنة النواة. وهكذا استطاع هذا النموذج أن يفسر ليس فقط الخصائص الكيميائية الأساسية للعناصر بل أيضاً بعض الخصائص الفيزيائية مثل تعيين الطيف الخاص بكل عنصر. بالإضافة إلى ذلك، حتى يفسر بور انبعاث الطاقة من الالكترونات دون أن تتعطل حركة هذه الأخيرة، افترض ان هذا الانبعاث لا يحصل الا بشكل منقطع عندما يقفز الالكترون من مدار الى آخر. وبالتالي فالطاقة

الوجود المادي يتألف من أجزاء صغيرة لا تتبدل، تسمى الذرات. وبالتالي، كل تغيير يحدث في العالم مرجعه الى اختلاف في تشكّل هذه الذرات.

عرفت الفلسفة اليونانية عدة تيارات من المذهب الذري. فقد حاول ديمقريطس التوفيق بين معطيات الحس ومبدأ برميندس القائل بعدم قبول المادة للضرورة وللتغير. لذلك رفض مع برميندس امكانية التغير الكيفي، لكنه قبل بالتغير الكمي. فالكثرة في الاشياء تعود الى اختلاف حجم وشكل الذرات التي تتركب منها، والى هيئة ائتلاف هذه الذرات. أما الذرات بحد ذاتها، فلا تخضع لأي تحول أو انقسام.

تختلف التيارات الاخرى عن مذهب ديمقريطس من وجهتين:

احدهما تفترض، بالإضافة الى اختلاف الكمية، اختلافاً في الكيفية. وعادة يقتصر الاختلاف الكيفي على عدد قليل من الذرات وفقاً للتقسيم الرباعي للعناصر الى تراب وماء وهواء ونار. بينما انكساغوراس جعل التنوع الكيفي للذرات بقدر عدد اختلاف الجواهر المحسوسة. أما وجهة النظر الأخرى فتقبل بانقسام الذرات الى اجزاء ذات طبيعة مختلفة كما هو رأي ارسطو وشرّاحه أيضاً. او الى اجزاء غير متناهية من الطبيعة ذاتها، على ما يذهب اليه انكساغوراس.

إن أهمية المذهب الذري عند اليونان هي فلسفية أكثر منها علمية. فالانجاز الأهم الذي قاموا به في هذا المجال هو نظرتهم الكلية للطبيعة. إذ إن كثرة الظواهر والتغيرات التي تعترها لا بد وأن تقوم في النهاية على وحدة ثابتة.

تبتدى المرحلة العلمية من تاريخ المذهب الذري في القرن السابع عشر. فقد وضع بيار غسندي Pierre Gassendi 1592 - 1655 ان الذرات الأولية تتصف بصفات متضاربة فيزيائياً وكيميائياً، ومن هذه الذرات تتكون الجزيئات المختلفة التي هي أصل الأشياء.

انطلاقاً من مساواة المادة والامتداد، ينفي ديكارت 1596 - 1650 عدم قابلية الذرات للانقسام، لكنه مع ذلك يقبل بوجود الاجزاء الصغرى. أما عن كيفية انفصال وتمايز هذه الاجزاء فذلك يتعين بتمايز حركة الجزء عن سائر الحركات، وباختلاف كتلته وكذلك بخصائص اخرى يمكن التعبير عنها بمقاييس فيزيائية ورياضية.

عن غسندي وديكارت، استرعى روبرت بويل 1627 - 1691 Robert Boyle، مفهومه عن الذرات، ولكونه كيميائياً، لم يكتف بالخصائص الميكانيكية لتعيين الذرات، بل كان

وعليه، إذا كان المنطق، وفقاً للذرية المنطقية، هو معرفة الوقائع من حيث هي علم التشكلات الممكنة للأشياء، فالتحليل المنطقي أو الصوري يصبح في الوقت ذاته تحليلاً فلسفياً للواقع.

عادل فاخوري

ذوق

**Goût
Taste
Geschmack**

اصطلاح من مصطلحات صوفية الاسلام يشير الى طبيعة المعرفة فهي عندهم ليست حسية او استدلالية عقلية، وإنما هي حاصلة عن طريق الذوق، فهي اذن ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً. وقد حدد الصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ. معنى الذوق حين قال في كتابه: «التدبيرات الإلهية» لتلميذه: «فان يعرض لك ايها الاخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك: طالعهم بالدليل والبرهان، يعني اهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الاسرار الإلهية، فاعرض عنه، وقل له مجاباً: ما الدليل على حلاوة العمل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل الا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقدم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذلك». وقد استخدم هذا الاصطلاح منذ وقت مبكر عند الصوفية فقد أورده القشيري في «الرسالة»، فالذوق كما يذكر مرحلة من مراحل ثلاث عند الصوفية هي على التوالي: الذوق والشرب والرّي، فالذوق «فهم المعاني» والشرب سكر بالأحوال، والرّي صحو بالحق يقترون بالفناء عن كل حظ. ولارتباط الذوق بالمعرفة عند الصوفية، شاع بينهم قولهم: «من ذاق عرف». واعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن الذي يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة منه إلى العلم، وهذا يفسر اختلاف الصوفية في التعبير عن معارفهم لأن كل صوفي إنما يعتمد في التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية.

أبو الوفا التفتازاني

المنبعثة ليست سوى تعدد لكمية أولية من الطاقة. على هذا النحو، قامت فكرة الكمية الصغرى للطاقة الى جانب فكرة الكمية الصغرى للمادة. كذلك أظهر النور نفسه، وفقاً لنظرية الفوتون، تركيباً ذرياً. وكادت النظرية الذرية بالتالي تكون الغالبة لو لم تستقم من جديد الحجج التي عززت نظرية هويغنز Huygens الموجية ضد نظرية نيوتن التي ترجع تركيب النور الى اجزاء صغيرة. وعليه، بقي النور محتفظاً ببنية ثنائية، بل إن اجزاء المادة ذاتها، كما ابان عن ذلك دي بروغلي De Broglie سنة 1924 اصبحت تتمتع بالثنائية نفسها. استناداً الى هذه الابحاث، روج شرودنجر Schrödinger وهايزنبرغ Heisenberg نظرية جديدة تقول بأن كل واحدة من النظريتين: الذرية والموجية ليست سوى نموذج تقريبي للواقع المادي.

الذرية المنطقية Logical atomism

الذرية المنطقية مذهب فلسفي أقامه راسل B. Russell وفتغنشتاين L. Wittgenstein. ينص مبدأه الاساسي كما ورد في كتاب راسل «فلسفة الذرية المنطقية» على أنه «بالنسبة الى لغة رمزية صحيحة منطقياً، يوجد دوماً تطابق أساسي ما بين الواقع والرمز الدال عليه، وأن تركيب الرموز يتلاءم بشكل قريب جداً مع تركيب الوقائع التي تدل عليها». استناداً الى هذا المبدأ كان لا بد من بناء لغة كاملة منطقياً وبالنسالي استخلاص من صورة هذه اللغة اصناف الوقائع وكيفية تركيبها وقوام العلاقات الحاصلة ما بينها.

تضع الذرية المنطقية ان كل معرفة تعود في النهاية الى قضايا ذرية، والى قضايا مركبة من هذه، اي القضايا الجزئية. تلتزم القضية الذرية إما من موضوع ومحمول نحو «سمير طويل»، أو من علاقة تربط بين عدة موضوعات نحو «سمير يحب ليلي»، و«بيروت تقع بين صور وطرابلس». في الخارج تقابل القضية الذرية الواقعة الذرية.

وهناك تشاكل تام Isomorphism بين الاثنين: فالموضوعات اي أسماء العلم توازي الاشياء الفردية، والمحولات تطابق الصفات والنسب العائدة الى الاشياء. أما القضية الجزئية فتتألف من قضيتين ذريتين وما فوق بواسطة الروابط «و، إما... أو، إذا... ف»، الخ... وهي بالتالي ترمز الوقائع المركبة.

رسالة

Message Message Sendung

رسالة: هذا اصطلاح فلسفي حديث جداً، ليس في اللغة العربية وحسب، بل كذلك في فلسفة الحضارة الغربية، ولهذا فانه لم يستقر بعد نهائياً في ميدان الفلسفة. وهو يستخدم في ميدان الأديان، وفي ميدان البحث في غاية السلوك الانساني، وعلى الأخص في مقام الحديث عن مكان الانسان في الكون ومكان الفرد (أو بعض الأفراد) في المجتمع، فهو يخص كما هو واضح مجال الانسانيات بمامة ولا يخرج عنه. والكلمة العربية كانت تستخدم تقليدياً، في معنى اصطلاحي، استخداماً دينياً، «فالرسول» هو مبعوث الإله يحمل رسالته أو («رسالته»). وهذا الاستخدام تطبيق حرفي للمعنى الأصلي للكلمة («أرسل يرسل رسولاً ومرسلأ ورسالة»)، أما كلمة «رسالة» بالمعنى الذي نتناوله هنا، فإنها، وإن كانت تحتفظ ببعض عناصر المعنى الأصلي كما سنرى، إلا أنها تذهب أبعد منه، بل وإلى معنى مختلف يقترب أحياناً من معنى «الغاية»، وأحياناً من معنى «الوظيفة» و«المهمة»، وأحياناً أخرى من معنى «القدر». ومن جهة أخرى فإن الكلمة العربية لا تقابل كلمة اصطلاحية محددة في اللغات الأوروبية، بل هي تجمع بين جوانب لكلمات عدة في تلك اللغات (Vocation, Destination, Destiny, Call; Vocation, Destination, Destin). ويبدو أن أحد الروافد الأساسية لصعود الكلمة إلى مستوى اصطلاحي في اللغة العربية الحديثة هو الرافد السياسي والاجتماعي (مثلاً «كانت رسالة

جمال الدين الافغاني هز سبات التقليد الديني وكانت رسالة الشيخ محمد عبده ارساء دعائم تفسير جديد لمفهوم الإسلام»، هذا على حين انتشر استعمال المقابلات الأوروبية في الفلسفة الغربية تحت تأثير الحركة الرومانتيكية في اوربا وتحت ضغط التغيرات الحضارية الباعثة على التشاؤم في الغرب في المائة عام الأخيرة، وبفضل الفلسفات الوجودية أخيراً وعلى الأخص. ومن المفاهيم التي تدور حول «رسالة»: ميل، انجذاب، نزعة، نداء، دعوة، قدر، وظيفة، موهبة، واجب، بعثة، أمانة.

ومفهوم «الرسالة» مفهوم «إنساني»، وذلك بمعنيين: أ) إما بمعنى أنه يدل على علاقة أحد طرفيها، إنسان (وقد يكون الآخر إما موجوداً، كالإله أو المجتمع أو الانسانية، وإما فكرة، كالحقيقة أو الفن). ب) وإما بمعنى أنه يدل على علاقة بين طرفين كلاهما إنسان (المعلم وتلاميذه، الأم وطفلها، المصطلح أو الثوري والمجتمع)، وقد يكون «لإنسانية» الرسالة معنى ثالث هو أنها تتعلق بأمر يتصل بالإنسان، حين نتحدث مثلاً عن «رسالة الحب» أو «رسالة الشعر»، ولكن هذا المعنى يعود إلى الأول على نحو ما.

والشروط الأساسية «للمرسالة» هي: أ) وجود الذات لاواعية. ب) وجود قضية أو قضايا هي مضمون «الرسالة». ج) وجود الجهة موضع المخاطبة أو الغاية واجبة التحقيق. د) أخيراً تحرك صاحب الرسالة من اجل تحقيقها، ولكن هناك شرطين آخرين لهما اهمية كبيرة، وهما: الوعي بالرسالة، والاحساس بنوع من الجبر أو الميل القاهر نحو تنفيذ ما تقضي به. وهكذا فإن جوهر «الرسالة» هو «ميل غائي قاهر موعى به نحو فعل (أو قول) شيء ما». وعليه، فإن الجماد ليست له رسالة، بل الموجود الحي الواعي وحسب. ويمكن القول إن لكل فرد رسالة، وهي هنا بمعنى الوظيفة، ولكن الرسالة لا

مرحلة السعي لنشرها (وهذا هو معنى تنفيذ الرسالة الفكرية أو تحقيقها، أي إيصالها وإبلاغها إلى الآخرين، يصرف النظر عن قبولهم أو رفضهم لها) يجعل منها «دعوة». وعلى هذا فليست كل رسالة بدعوة. وتنفرد الرسالة - الدعوة بتعدد طرائق نشرها وإمكان مقاومة المجتمع أو الآخرين لها، وتزداد أهمية هذين العاملين (مثلاً حالة عيسى المسيح) كلما تكشف مضمون الرسالة التغييري وفي ميدان العمل على الاختصاص. ولا تزيد المقاومة أصحاب الرسائل الحق إلا إصراراً. ومن الجدير بالانتباه أن نميز بين موقف صاحب الرسالة وموقف من توجه إليه الرسالة: فقد يشك هذا الأخير في جدارة الأول (الاستهتار)، وقد يحمل أمره على محمل الجد فيرفضه أو يقاومه أو يقبله أو يساعد على نشره (راجع مثلاً مراحل البعثة المحمدية). وبصفة عامة فإن من شروط قبول الرسالة، اعتراف المتلقي بجدارة صاحب الرسالة وبأنه مؤهل لها (حسب نوعها وميادانها)، ومالك للإمكانات الضرورية واجبة التوفر في صاحب الرسالة. فليس كل متنبئ (في نظر نفسه) بنبي (في نظر الآخرين).

والخلاصة أن الرسالة تنتهي إلى أن تكون «تكريس الشخص لحياته تكريساً واعياً من أجل غرض ما»، وذلك مهما يكن مضمون هذا الغرض ومهما تكن طبيعة أو عدد من يتوجه إليهم هذا الشخص. وبهذا المعنى فقد يتسع مجال الرسالة ليصبح ممكناً لأي شخص أن يكون صاحب رسالة، وقد يضيق ليضم أفراداً نادريين هم الذين يتميزون إما بالتضحية وإما بمضمون ثوري يغير من سمات نشاطهم (سواء كانت الفن أو الأخلاق أو السياسة أو الدين)، وبهذا المعنى أيضاً فقد تكون الرسالة إما فردية بل ذاتية أو قد تكون اجتماعية وغيرية.

عزت قرني

إضافة

ربما كان المفكر العربي - الفلسفي - السياسي زكي الأرسوزي أكثر المفكرين العرب المعاصرين تركيزاً على مفهوم الرسالة.

وقد اتخذت رسالته دلالة لسانية - كينونية - تاريخية - اجتماعية - غائية معاً. لأن فلسفة اللغة العربية بوصفها «لغة طبيعية» تحمل وتحدد معاً هوية العروبة والدور التاريخي للإنسان العربي. لأنها تشكل حاملاً مطلقاً للكينونة والمعرفة والإنسان والمجتمع أي (الانطولوجيا - الابستمولوجيا -

تقال عن حق إلا لبعض الأفراد الذين يحددون لأنفسهم بأنفسهم أهدافاً عالية، أي تخرج عن المألوف، ويكرسون لتحقيقها كل حياتهم أو جلّها، ويكونون على استعداد واعٍ للتضحية بكل شيء في سبيل ذلك، بما في هذا التضحية بالحياة. وفي هذا الإطار تدخل فكرة «الشهيد»، فالشهيد صاحب رسالة إلى أقصى درجة، حيث يصل بالتضحية إلى حدها الأقصى. وقد يكون للتضحية أشكال أخرى أقل حدة ولكنها ليست أقل أهمية، فهناك التضحية بألوان المتع المألوفة، أو بأشكال القوة المادية أو المنافع، كما هو الحال في تضحية الأم من أجل رسلتها بإزاء طفلها أو العاشقة من أجل حبيبها أو الفنان من أجل فنه أو المفكر الحق من أجل رسالته الفكرية، ومن الواضح أن التضحية من أجل الرسالة قد تدوم حياة بأكملها أو مدداً منها أو حتى لحظات. وهذا يؤكد على جانب مهم من جوانب مفهوم «الرسالة»، فهي في جوهرها موقف «لا أناني»، حيث أنها بمحض التعريف «خروج عن الذات» و«توجه إلى هدف»، وهذا الهدف هو في كل الأحوال، عدا حالة تكريس الحياة من أجل حب الإله (مثلاً المنصوفة، الحلاج)، يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بفرد أو أفراد أو على الأقل بالفرد صاحب الرسالة ذاته (فتكريس الحياة للفن مثلاً، هو تفرغ للفن من أجل الآخرين، لأن الفن لا يقوم بغير المتذوق). كذلك فإن فكرة التضحية تشير إلى أن الرسالة تقوم عند صاحبها مقام واهب معنى الحياة، وينتج عنها عادة تغير أسلوب حياته تماماً في مرحلة ما بعد الوعي برسالته عما كان عليه الحال قبلها (مثلاً اخناتون، سقراط، محمد، غاليليو، دون كيخوته، المجاهد السياسي، العاشق...).

وقد يكون مصدر الرسالة خارجياً أو داخلياً. وأبرز حالات المصدر الخارجي هو حالة التوجه الإلهي عند أصحاب الاعتقاد الديني (وعند سقراط أيضاً على نحو ما)، ويدخل في هذه الحالات كذلك توجيه الأستاذ أو الوالد أو شخص ما أو الأمة ككل. ولكن الأغلب على الرسالة أن يكون مصدرها داخلياً، أي نابعاً من ذات الشخص. وهي تظهر في كلتا الحالتين على هيئة «تلبية لنداء» صادر عن جهة ذات سلطة حاسمة، ويصبح صاحب الرسالة مثلاً لتلك السلطة ونائباً عنها بل ومجسداً لها. ولا يكتمل معنى الرسالة إلا بخروجها من مستوى التصور إلى مجال التنفيذ والسعي للتحقيق. وحين تكون الرسالة ذات مضمون فكري مؤداه تغيير فكر الآخرين أو عملهم، فإن انتقال صاحبها بها إلى

وقد حاول المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan أن يعطي أبعاداً جديدة لمفهوم الرغبة بتمييزه عن الحاجة والطلب. فالحاجة، حسب لاكان، تهدف إلى موضوع محدد تجد فيه الاشباع. أما الطلب، فهو مصاغ ويتوجه إلى الآخر. وتولد الرغبة من الفارق بين الحاجة والطلب. فلا يمكن اختزالها إلى الحاجة لأنها لا ترتبط، من حيث جوهرها، بموضوع حقيقي مستقل تماماً عن ذاتية الفرد وهواماته. كما أن الرغبة لا تختزل إلى الطلب لأنها تسمى إلى فرض نفسها دون أن تأخذ بنظر الاعتبار لفة الآخر ولاوعيه.

مصادر ومراجع

- Delay, Jean, Pierre Pichot, Abrégé de psychologie, Paris, Masson, 1962.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Julla, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, Jean, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1973.

رالف رزق الله

رَمَز

Symbole

Symbol

Symbol

الرمز هو أولاً صورة الاحساس أو معناه، انه تمثيل مكثف للشكل الخارجي، أو أنه تعبير عنه. هذا دون أن يكون الرمز مع ذلك نسخاً للواقع، أو للشكل الخارجي، رغم احتوائه لمقومات الشكل الاساسية. والرمز بمعناه الاصلي اشارة أو علامة، لشيء آخر. مع العلم ان علم الدلالة اللغوي - السيميائية - قد ميّز بين هذه المعاني.

كذلك يمكن للتعبير أو للتصرف أو للسلوك ان يكون رمزياً وهذا ما نجده غالباً لدى البدائيين. والا كيف نفهم مضمون خرافاتهم أو صلواتهم أو تصرفاتهم وممارستهم الدينية أو الاجتماعية اذا لم نر فيها التعبير الرمزي عن معتقد أو عن ايمان معين. فالرمز هنا مشاركة لما هو مقدس، لما لا يمكن بلوغه بسهولة. انه اداة وصل، صورة أو تمثيل لما يحمل ابعاداً دينية أو أنتولوجية تماماً كما يعتبر المتصوفة الحب

الانثربولوجيا - السوسولوجيا).

وتتجلى دلالات رسالية الأرسوزي في عناوين كتبه: «العبقرية العربية في لسانها»، «الامة العربية ورسالتها الى العالم».

بهذا المعنى يعتبر الأرسوزي المفكر الرسالي الوحيد ربما في الفكر العربي الذي يقابل رسالية الفيلسوف الالمانى فيخته. التحرير

رَغْبَة

Désir

Desire

Begehren-Wunsch

حاولت النظريات النفسية الكلاسيكية - ذات المنحى الفلسفي والمتأثرة بالمذاهب الفلسفية - أن تحدد مفهوم الرغبة بتمييزه عن مفاهيم مشابهة كالميل والحاجة. واعتبرت هذه النظريات أن الميل هو المفهوم الأبسط. فالميل عبارة عن قوى داخلية تحرك الكائن الحي نحو أهداف معينة. أما مفهوم الحاجة، فيشير إلى فئة محددة من الميل، وهي الميل الفيزيولوجية. والرغبة ميل أصبح واعياً لذاته ولموضوعه. وقد ظهر هذا التحديد عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632 - 1677 إذ قال: «ليس هناك أي فرق بين الميل والرغبة سوى أن الرغبة هي ميل واعٍ لذاته». فالرغبة هي التعبير الواعي والشخصي لميل معين وترتبط دائماً بموضوع محدد. وتفترض الرغبة بالضرورة حالة من عدم الاشباع، وتعطي للحياة العاطفية طابعها العام وتشكل مصدراً أساسياً للمشاعر والانفعالات. وتتحول الرغبة بعد خضوعها للضبط والحساب والتفكير إلى فعل ارادي. ويبقى الوعي، حسب النظريات النفسية الكلاسيكية الصفة الأساسية الملازمة للرغبة والمحددة لها.

أما التحليل النفسي، فينبغي عن الرغبة صفة الوعي. الرغبة في النظرية التحليلية هي أساساً رغبة لا واعية. حتى أن البعض يتجه إلى تحديد اللاوعي عند فرويد بـ «لاوعي الرغبة». والرغبة في التحليل النفسي، أحد أقطاب الصراع النفسي وتجذب الاشباع الرمزي والمقنع في المرض العصائبي والحلم. وهي خاضعة بالضرورة للعمليات الأولية التي تشكل مجمل القوانين التي تحكم ركن اللاوعي.

بين دلالة الخطاب وما يعبر عنه. وقد جرت هذه المناقشة أفلاطون لإعادة طرح المشكلة من زاوية اللغة أو التعبير اللغوي. فهل تمكس المفردات، أي أجزاء الخطاب طبيعة الأشياء. أم انها مجرد اصطلاح. أم أنها تمثل بالفعل ماهيات الاشياء التي تعبر عنها. رغم انه انتهى ليؤكد حقيقة الاشياء الثابتة في عالم مستقل هو عالم المثل. ومع التقدم في ميدان الفلسفة اخذت كلمة رمز معنى لا لون له. وصار الرمز كما اظهر كاسيرر E. Cassirer عبارة عن مجرد علامة مليئة بالدلالة. فاللغة

الخرافة والمعرفة ليست إلا اشكالا رمزية. والتمثيل بالرمز من أهم وظائف الوعي. فالعلامة الكلمة مثلاً ليست أداة توصل مضموناً فكرياً قائماً بذاته بل هي أداة لها قوتها. وبواسطة هذه القوة يتألف المضمون ويبلغ غايته. فالوظيفة الرمزية أتاحت للانسان أن يخلق اللغة والثقافة وما يتعلق بهذه من فنون وآداب، من أبسط الاشكال، الخرافة والاسطورة الى أعلى الاشكال الفن أو الفنون على أنواعها. وبهذا المعنى يقول كاسيرر: تفرض الخرافة والفن واللغة والعلوم الكائن وتحدد وجوده. فهذه ليست نسخاً للواقع المعطى، بل مؤشرات عامة لحركة الذهن الفكرية، للسيرورة الذهنية التي تحيل الواقع الى جملة من التشكيلات توحد الفعالية الذهنية (قوة الذهن) فيما بينها.

وبتقدم الابحاث في مجال علم النفس، خاصة في التحليل النفسي أو ما يسمى علم نفس الاعماق، اتخذ مفهوم الرمز معنى جديداً، كما في تفسير الاحلام لدى فرويد. هنا يأخذ الرمز مكان الشيء الآخر على التمام. فالحلم هو تعبير رمزي عن تصرف لم يتم أو عن نزعة كبت أو عن رغبة لم يفصح عنها. كذلك اعتبر فرويد أن بعض الأشكال التي تتردد في الاحلام هي تعابير رمزية تصدق على الدوام كالحية، أو صعود الدرج أو التلويح بالعصا الخ... إن هي إلا رموز جنسية. كذلك اعتبر بعض انماط السلوك - الكلام غير المقصود - التعالي أو التسامي رمزاً لأمر يريد المريض اخفائها أو عدم البوح بها بشكل لا واع في أغلب الأحيان؛ ذلك انها تخفي عقداً نفسية تعود في أصلها الى التربية الأولى، الى الطفولة الاولى. كذلك تابع يونغ فرويد في اعتباره الاحلام رموزاً إلا أنه اعطى هذه الرموز مضامين أخرى ليست بالضرورة جنسية. فالاحلام تمثل حياة الفرد الذاتية أو سيرة حياته أو هي أيضاً (أو يدخل فيها أيضاً) تمثيل الحياة الاجتماعية للجماعة التي يحيا فيها الفرد ككل. للرمز أخيراً مكانه في علم الجمال. والارتباط الاول نجده

الارضي صورة للحب الإلهي. أو كما تعتبر المشاركة في القداس مشاركة للمسيح في حياته وآلامه أو احياء لحياة المسيح. أو كما تعتبر الصلاة اجمالاً رمزاً للصلة التي تربط بين العبد وخالقه. كذلك تعتبر بعض الأشياء رموزاً لأمر أو لمعانٍ أو لموجودات أخرى. كاللون الأحمر رمز الثورة، أو النسر رمز القوة أو الثعلب رمز للاحتيال.

وللرمز أيضاً قوة سحرية، على الأقل لدى بعض الشعوب ولدى البدائيين خاصة. بمعنى أن يستخدم الرمز في غير المجال الذي تأتي عنه أصلاً وأن يعتقد أنه حامل مضمون يحافظ على استمرارته. فالصليب رمز للخشبة التي صلب عليها المسيح وهو الى جانب ذلك رمز للموت وللقيامة وللبركة أو التبرك. والخزعة الزرقاء لدى بعض الشعوب مثلاً ذات قوة خارقة في دفع الضرر عن حاملها. كذلك اتخذت بعض الأشكال الهندسية طابعاً أو معنى رمزياً ليس لها بحد ذاتها. فالدائرة اكمل الاشكال. بل لقد أحيطت بعض المظاهر الطبيعية بمعنى رمزي - ديني غالب الأحيان، كالحجارة مثلاً. الكعبة قبل الاسلام وبعده. كما نجد ما يماثل نفس الظاهرة لدى اليونان وفي الهند أيضاً. وفي مصر القديمة اعتبر البخور ادراجاً توصل للآلهة. وما زال البخور مستعملاً في الطقوس الدينية الوثنية والمسيحية والاسلامية أو سواها. ربما فسر ذلك اتساع تجارة البخور في الماضي. (بعض الطرق التجارية التي تقود من الهند الى شبه الجزيرة العربية، ثم الى المغرب فأوروبا كانت تعرف بطرق البخور).

وترتبط الثقافة، والبدائية منها بشكل خاص بالرمز ارتباطاً وثيقاً وذلك من خلال الارتباط بين الخرافة والاسطورة وبين المعتقدات الدينية الاولى. فللرمز هنا وظيفة محددة. فهو يساعد في فهم العالم، بل في التحكم فيه وان بطريقة خيالية. فهو أداة بها يمارس السحر. والسحر هدفه الاساسي التغلب على الكون، أو قهر القوى الكونية الطبيعية بخلق عالم آخر.

الى جانب ذلك تجدر الاشارة الى ما يوجد من رموز رياضية وكيميائية. فالعدد بحد ذاته رمز، يظل مجرداً ما لم يقرن بما يماثله من أشياء أو مواضيع. كذلك للمعادلات الجبرية والكيميائية دلالة رمزية محددة. فالرمز من هذه الناحية أشبه ما يكون بالاصطلاح الذي يوضع ليدل على الشيء ثم يترك الشيء ويتم التعامل مع الرمز عنه.

فلسفياً يمكن فهم كل تصور أو مفهوم فهماً رمزياً. ما دام هذا المفهوم غير مطابق لموضوعه تمام المطابقة. وقد طرح السفسطائيون هذه المشكلة لأول مرة إذ اعتبروا ان لا مطابقة

بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة «بيت» التي تستعمل للدلالة على أي بيت برغم الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلاً يفعل بيرس بالنسبة للإيقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصلية والرموز المنحدرة. تنتمي إلى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة «شمس» التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شمس أخرى. وكذلك تنتمي إلى هذا النوع الكلمات المجردة مثل «الإنسانية» التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز إلا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الأخرى، أي الشواهد والايقونات. إذ لا بد في النهاية من الإشارة إلى الأشياء المقصودة بالرمز أو إلى صور مشابهة لها.

لا يمكن انكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والاحداث و اظهار العلاقات والنسب القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

عادل فاخوري

روح

Esprit
Spirit
Geist

لفكرة الروح أو النفس أكثر من مصدر. وربما كان الباحث على الإيمان بها ما يشاهد في الأحياء من ضرورة توفر قوة أو جوهر أو حركة تضفي على الكائن الحياة كالماء أو التنفس مثلاً. تعتبر الفكرة التي يكونها البدائي عن الروح حلاً للعديد من الظواهر الطبيعية التي يصعب إيجاد تفسير واقعي أو سببي لها. والروح ليست جزءاً من الإنسان بالنسبة للبدائي بل هي الإنسان بأكمله. وقد ارتبطت فكرة الروح عنده بما يشبه قوة دافعة «Mana» ولا يعقلها على أنها جوهر قائم بذاته. كذلك يسود الاعتقاد بوجود أرواح منتشرة في الكون كالجن أو ما شابه. ولم تقض الأدیان على هذه الفكرة. بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح. الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها. كذلك تجدر الإشارة أخيراً إلى اعتقاد بعض الشعوب البدائية أن مسكن

في التعبير البلاغي. حين يتخذ التعبير شكل كناية أو مجاز يقصد منه الانتقال من الموضوع الحسي، البسيط في غالب الاحيان، إلى شكل تعبري يرفع من قيمته أو يبرزه وقد اضاف خيال الفنان إليه الكثير من الاحساس بل من الحياة. بشكل عام يعتبر الفن شكلاً من اشكال التحول الرمزي الذي يضيفه الفنان إلى محيطه وإلى العالم. وبذلك يكتسب الفن قيمته. وبتعبير غوته: «ينشأ الرمز حين تتحول الفكرة إلى لوحة بذلك تصبح قادرة على التأثير إلى ما لا نهاية». قد يتخذ الفن أحياناً، طابعاً رمزياً صرفاً، كما ظهر ذلك في أواسط القرن التاسع عشر في أعمال المدرسة الرمزية التي ظهرت في فرنسا على أيدي بودليير وفرلين ورامبو ومالارمي. غاية هذه المدرسة الرمزية خلق أجواء إيحائية تعتمد أساساً على قدرة القارئ على استيعابها أو على معايشتها. وبذلك اعتمدت هذه المدرسة الابتعاد عن الطبيعة وعن التعابير المألوفة في الأدب وأوجدت نوعاً من المناظرة بين الذات والأشياء وخلقت مفاهيم وافكاراً يعود للذي يعيشها أو يتبناها أن يفهم اسرارها.

انتشرت هذه المدرسة في أكثر من بلد، وكان لها اتباعها في كل مكان. بل لقد انسحبت على أكثر من فن أو اتجاه تفكير، كالموسيقى مثلاً كما لدى فاغنر، أو في الفلسفة كما عند نيتشه.

مصادر ومراجع

- Cassirer, E., La philosophie des formes symboliques, Paris, 1972.
- Freud S., Traumdeutung, 1900..
- Gallie, R., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tuingen, 1961.
- Laplanche, J. et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, 1967..
- Miller, Paul, R., Sens and Symbol, 1969.
- الحار، عاطف، جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، 1978.

جورج كنتورة

رمز (في المنطق الرياضي) Symbol :

هو علامة تدل على موضوعها، لمجرد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسیمیة: الإيقونة والشاهد. وقد استعمل بيرس Peirce كلمة Symbol بهذا المعنى المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من Bohov و 6VP أي وقع مع. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو بالتالي لا يدل على فرد أو حدث متعلقين

برهان البساطة. فالنفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل إلى أجزائه والموت يعني انحلال الشيء - الذي هو الجسم - إلى الأجزاء التي تتركب منها. وما دامت النفس بسيطة فهي إذن خالدة. ثمة عامل آخر يحمل على الاعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق على نزولها البدن. أضف إلى ذلك قول أفلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد إلى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة. ثم إن النفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في الحياة بالذات أي بمثال الحياة فهي بذلك تنافي الموت ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها.

نقطة أخيرة لا بد من الإشارة إليها وهي تقسيم أفلاطون للنفس إلى ما يتميز منها بالعقل أو بالفضب أو بالشهوة. وعلى أساس هذا التمييز قسّم الناس إلى فئات: الحكام، والجنود والعمال، وعلى أساس هذا التقسيم وضع أفلاطون تصوره للنظام التربوي والسياسي في كتابه «الجمهورية».

مع أرسطو تشعب البحث في النفس واستقل وإن دار في قسم كبير منه حول فلسفة المعرفة أو حول قضايا أخرى يعتبر علم النفس بمعناه الحديث ميداناً لها. والنفس برأي أرسطو هي صورة الجسم ولا وجود لها بالتالي خارجاً عنه. والنفس تساعد الجسم بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي. أضف إلى ذلك أنها تحفظ للجسم وحدته. وفي كتابه «في النفس» عرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي». أي أنها صورة جسم يعمل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تشعب وظائفها من الغذاء إلى الإحساس إلى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف. وقد درس أرسطو عمل هذه الآلات وأضاف إليها قوة أخرى سماها الحس المشترك. ولا آلة خاصة بهذا الإحساس بل له طبيعة مشتركة بين الحواس. وبه يمكن معرفة المحسوسات التي لا يمكن التوصل إليها بواسطة حس واحد. أضف إلى ذلك أن من وظائف الحس المشترك الإحساس بالإحساس. فكل حس يدرك موضوعه دون أن يدرك هذا الإحساس وبالحس المشترك تتوصل النفس لهذا الإدراك.

ومن قوى النفس أيضاً العقل. فيه تفكر وتحصل المعاني. فقبل تحصيله المعقولات يكون العقل عقلاً منفعلاً، أو هيولانياً، عنده القابلية على تحصيل المعاني. وبتحصيله لها يصبح عقلاً مستفاداً. ثمة نقطة أخيرة يثيرها هذا الإدراك. وهي اعتبار أرسطو أن هذه العلوم لا تتحصل دون مشاركة العقل الفعال. وقد أثار هذا العقل عدة اشكالات أهمها هل

الروح قد يكون خارج الجسد. كأن يكون طيراً ما أو نبتة ما. وبذلك يتحول هذا الطير أو هذه النبتة إلى طوطم مما يوجب على معتق هذا الرأي الاتصال بهذا الطوطم والاتحاد به.

كان الفيلسوف اليوناني انكساغوراس أول من أعطى فكرة الروح أهمية كبرى. إلا أنه فهم الروح بمعنى ذهن. ومما تجدر الإشارة إليه أن كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربتين في الفلسفة اليونانية. وقد اعتقد انكساغوراس أن هنالك قوة ذهنية أو عقلية تسيطر على العالم وتحكم فيه.

وقد رأى الفيثاغوريون، انطلاقاً من تصورهم أن الكون عبارة عن كائن حي يتنفس هواءً في غاية اللطافة، أن النفس عبارة عن مبدأ يشبه إلى حد ما النغم، يؤلف بين أجزاء الحياة. أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة. وبذلك تظل النفس قوة مادية. إلا أن قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النفس مبدأ روحياً أو ذهنياً، فتصورها على أنها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضافته على ذرات الجسم الوحدة والإنسجام. وقد اعتقدت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وأمنت بالتناخ. فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتطهر بالعذاب وبين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر وتكتمل بذلك سعادتها.

أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغورية على الأرجح. وقد عالج أفلاطون هذه المشكلة في عدد كبير من حواراته. ففي «فيدون» أثبت أفلاطون وجود النفس انطلاقاً من المعارف التي تدرك بطريق آخر غير طريق الحس والتجربة كمعرفة بعض المبادئ الرياضية كالأعداد الأصغر أو ما شابه ذلك من أوليات. ومن هنا كان قول أفلاطون بالتذكر. فالنفس قبل وجودها في الجسم واتحادها به كانت في عالم أكمل هو عالم المثل حيث تعرفت على الحقائق. وهنا يطرح السؤال حول ماهية النفس. أتكون النفس بحكم وجودها في عالم المثل فكرة أو مثلاً كالمثل الأخرى وهذا ما لا يمكن. إذ لو كانت كذلك لما وُجدت النفس واحدة وهذا محال إذ النفوس متكررة بتكرر الأبدان الحاملة لها.

ومن المواضيع التي تطرق إليها أفلاطون، علاقة الروح أو النفس بالبدن. فقد اعتبرها سجيناً البدن وهذا بمثابة القبر لها. والفكرة هذه من أصل فيثاغوري أيضاً. وقد شرع أفلاطون بقوله في خلود النفس بدفاعه عن سقراط الذي لا يخشى الموت. بل إن الموت سيحرر نفسه من الجسد ليحيا مع الخالدين. ومن أول البراهين التي ساقها على خلود النفس هو

الروح متحدة بالبدن؟ إن هذه المفارقة لم تُخَفَ على ديكارت وجوابه في حلها كان نوعاً من الإيمان بأن الله قد رتب الأمور بهذا الشكل لخير الإنسان وحفظ كيانه.

هذه المعضلات التي أثارها أفكار ديكارت حول الروح، ماهيتها ووحدةها بالجسد كانت من أبرز النقاط التي تعرض لها الفلاسفة بعده. وعلى رأسهم سبينوزا الذي أعاد إلى الأذهان فكرة أرسطو حول النفس مستعملاً تعابير قريبة مما استعمل أرسطو. فالنفس فكرة الجسد. والإنسان يحس بواسطة الجسم تصور الإحساس وتحول إلى إدراك ساعة إنفعال الجسم به. أما لايبنتز فقد حاول تفسير علاقة الروح بالجسم بشكل مغاير. فالنفس تتألف من جملة من المونادات الروحية. والجسد من عدد من المونادات المادية. تبقى مشكلة العلاقة بينهما. في ذلك يرى لايبنتز أن الله قد خلق حركات النفس كما خلق حركات الجسد بشكل يكون الانسجام تاماً بينهما. بذلك أوجد لايبنتز حلاً ميتافيزيقياً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد.

في تحليله للنفس إنطلق كانط من النتائج التي وصلت إليها الميتافيزيقا مع ديكارت. وقد رفض كانط هذه النتائج لأنها تقوم على أغاليط معينة. إذ لا نستطيع في الواقع إنطلاقاً من كوننا نفكر افتراض جوهر روحي. لأننا بذلك نتعدى حدود التجربة التي أوصلنا إليها التفكير ناهيك عن الاعتقاد بجوهرية النفس إنطلاقاً من وحدة الفكر. فعبارة «أنا أفكر...» التي ردها ديكارت تعني بالضرورة فعلاً منطقياً ولا يجوز الإنطلاق من العملية الفكرية إلى الذات وتصورها على أنها جوهر مستقل. فـ«أنا أفكر» تعني أن فكرنا إنما يتعلق بموضوع وليس مستقلاً. وإلا كان ذلك إنطلاقاً من عالم الظاهر إلى ما هو خلف عالم الظواهر. وكل ما نستطيع الوصول إليه حسب كانط هو البرهنة على وجود «الأنا المتعالي» هذا المبدأ الذهني الفعال هو مصدر قدراتنا على تصور الأحكام وعلى وضع القوانين التي ليست أكثر من تنظيمنا لعالم الظاهر.

أما في فلسفة هيغل فللروح مكانها الأول. والروح في مذهبه يعني ماهية الإنسان لا جوهر قائماً بذاته. بل إن الجوهر في فلسفته يعني ما تعنيه الذات «Sujet» والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته. هذا الإدراك الذي يبدأ لاوعياً، أو بأدنى درجاته، مجرد إدراك حسي حتى يتحقق بشكله الكامل أي إدراك الروح المطلق وذلك عبر درجات. فالروح عبارة عن التظاهرات العينية للذهن البشري

يمكن اعتباره درجة من العقل الذي فينا أم أنه عقل مستقل موجود خارج الجسم. وقد أثار هذا العقل جدلاً بالغاً فيما بعد في الفلسفة الأرسطوية خاصة في الفلسفة العربية - الإسلامية. مع أفلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً. فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل. تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة. تشكل النفس الكلية الأقسام الثالث في عملية الفيض هذه. فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس والمحسوسات من جهة وبين العقل والواحد، أي الروحي من جهة أخرى. عن هذه النفس الكلية تولد النفوس الجزئية. إلا أن دخول النفس الجسد وتداخلها مع عالم المادة يعني بالنسبة لها نوعاً من الإنحدار. لذا تشرع النفس بواسطة المعارف التي تكتسب، وبالتأمل خاصة، في الإنشاق عن عالم المادة لتعود إلى عالمها الروحاني الذي انفصلت عنه. وبقدر ما تنجح في ذلك تكون سعادتها ولذتها. وقد عبر أفلوطين عن هذه العملية تعبيراً صوفياً جميلاً، خاصة في المقالة الثامنة من التاسعة الرابعة.

في العصور الوسطى تعتبر نظرة القديس توما الأكويني مشابهة إلى حد بعيد لنظرة أرسطو في النفس. فالنفس صورة البدن ولا يمكن أن توجد قبله. ثم إن النفس ليست مادية وإلا لما استطاعت إدراك العملية العقلية ذات الطبيعة الروحية المحض، كالأفكار المجردة العامة أو الأفكار الرياضية أو العلاقات المنطقية الخ. ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكويني قد أخذ القول بالحس المشترك كقوة مميزة للنفس من أرسطو، إلا أنه قد أولى هذه الميزة عناية مبالغاً فيها.

في اثباته لوجود الروح انطلق ديكارت من مقولته الأساسية «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهذا الموجود الذي يثبت ديكارت وجوده لا يعني أكثر من جوهر مفكر، أكثر من روح أو نفس، يشير وجودها في الجسد واتحادها به أكثر من اشكال. وهي تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً. والدليل على ذلك الانفعالات والإحساسات التي لا يمكن الوصول إليها بالجسم وحده. بل إن النفس تنبه عليها كذلك. ورغم القول باتحاد النفس والجسم فإن أقواله توحى بعض الأحيان أنه نظراً للنفس نظرة حلولية لا إتحادية. فللنفس مكان محدد هو الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ. والعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي تؤمنه الأرواح الحيوانية. وهذه من طبيعة مزدوجة، روحانية ومادية، وبذلك تستطيع لعب هذا الدور. وهذا يطرح بدوره تساؤلاً جديداً. ما ضرورة هذه الأرواح إذا كانت

في شتى الميادين وعبر التاريخ.

الروح في الفكر العربي - الإسلامي

اعتقد العرب منذ الجاهلية بوجود الأرواح. وبأن هذه تسكن بعض الأماكن وتلعب دوراً في الحياة اليومية. كذلك اعتقد الجاهليون أن أرواح القتلى لا تسكن حتى يؤخذ بالثأر لها. وسما هذه بـ الهامة. وهي أشبه بطائر يصرخ فوق قبر الميت حتى يؤخذ بالثأر له. وتشبه الروح بالطائر فكرة تتردد لدى الساميين ولدى المصريين القدامى. فقد ورد مثل ذلك أيضاً في بعض الخرافات اليونانية.

الروح بعد الإسلام

لا يميز الفكر العربي بعد الإسلام بين فكرة النفس أو الروح. والنظرة الأولى لذلك قرآنية المصدر. فالقرآن يتكلم على الصفة الإلهية التي تتميز بها النفس: ﴿ونفخنا فيه من روحنا﴾ أو ﴿قل الروح من أمر ربي﴾. وبهذا احتج بعض المسلمين وعلى رأسهم الصوفية ليثبتوا العلاقة التي تربط العبد بالرب. فيما رأى الفقهاء في ذلك سرّاً لا يدرك فاعتقدوا بوجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها. بل لقد دعوا للإكتفاء بما جاء دون اللجوء إلى محاولة التفسير. وإلى جانب ذلك أعطى القرآن تقسيماً للنفس، أكتب عليه العلماء طويلاً، فالنفس إحدى ثلاثة، إما لواءة وإما أمارة وإما مطمئنة.

مع الفكر الفلسفي الإسلامي - العربي تأثرت نظريات النفس بالفكر اليوناني. وتأثير الدين ركز البحث على بعض الجوانب دون أخرى كالاطناب في البحث عن خلود النفس مثلاً. فالكندي الذي كرس إحدى رسائله للحديث عن النفس يعتقد أن النفس عبارة عن جوهر بسيط روحاني ذي طبيعة إلهية. ووجودها في البدن إنما هو عَرَض تنتقل بعده إلى عالمها الحقيقي. وللنفس جملة قوى حسية وعقلية وقوى أخرى متوسطة.

وللغاريي تقسيمه في النفس، بل النفوس. إذ إنه يعتقد أن وجود النفس يتعدى عالم الكائنات الحية. فللمساء نفسها وللكواكب كذلك وللعالم نفسه. والدافع لهذا الرأي هو الاعتقاد أن النفس مبدأ حركة. وما دامت الاجرام تتحرك فلها بالضرورة نفس تحركها. في تحديده للنفس يستعير الغاريي تعبير أرسطو فيصفها بأنها صورة الجسد. ثم يرى فيها جوهرأ روحانياً مفارقاً وله على ذلك جملة أدلة منها أن

النفس تدرك المعقولات أي المعاني المجردة. أو انها تدرك الأضداد مما يوجب استقلال النفس عن المادة. إلى جانب ذلك بحث الغاريي في قوى النفس وظل في ذلك أرسطوي النزعة.

نمة مشكلة أخرى طرحها الغاريي ورداً عليها بشيء من الفموض. وهذه تتعلق بخلود النفس. حول هذه القضية ترك الغاريي أقوالاً توحى بخلود النفس وأخرى ضد ذلك. وسر الفموض في أقواله يعود لأخذ الغاريي لأفكار الفلاسفة اليونانية ولمحاولة توفيقها مع الدين الإسلامي. وقد لاحظ بعض الفلاسفة اللاحقين تردد الغاريي وعابوه عليه. منهم مثلاً ابن طفيل وابن رشد وابن سبعين. والأرجح أن الغاريي يعتقد بخلود قسم من الأنفس هي الأنفس العالمة التي بلغت درجة عقلية عالية. إما الأنفس الجاهلة فمصيبرها الفناء. ثم إن الغاريي يقول أحياناً بخلود بعض الأنفس الجاهلة، إنما في الشقاء.

ربما كان ابن سينا من أكثر الفلاسفة عناية ببحث موضوع النفس. وفي هذا السبيل كتب عدة رسائل منفصلة وزاد على الفلاسفة الآخرين بقصيدة عينية شرح فيها جملة آرائه بهذا الصدد. وقد انطلق ابن سينا من ضرورة البرهنة على وجود النفس، وله على ذلك عدداً من البراهين. منها برهان الحركة الإرادية كحركة الإنسان الذي يقضي ثقل جسمه أن لا يتحرك، أو كحركة الطائر نحو الأعلى وهذا يوجب بالضرورة وجود محرك زائد على الجسم. كذلك الإدراك لا يتم بواسطة الجسم بل يستلزم قوى مدركة بها يتم التعرف على المجهولات. وكل ذلك لا يتم الا «بجوهر واحد يتصرف في أجزاء البدن»، وهذا الجوهر هو النفس. ثم إن الجسم يتغير من حال إلى حال. ينمو يمرض ومع ذلك نقول إن الذات لم تتغير في مدى عمرها. وقولنا هذا لا ينطبق إلا على النفس التي تحافظ على وحدة البدن.

والنفس بتحديد ابن سينا لها، كمال الجسم الطبيعي (أرسطو). إلا أنه، وكسلفه الغاريي، يرى فيها جوهرأ روحانياً. وله على ذلك جملة براهين تتشابه في قسم منها مع البراهين التي ساقها لإثبات وجودها. ولعل أهمها ان النفس تدرك المعاني الكلية وتدرك في ذات الوقت نفسها فلها بالضرورة طبيعة تختلف عن طبيعة الأشياء التي تدركها. والنفس تحدث بحدوث الابدان الحاملة لها إلا أنها واحدة من حيث النوع. وكذلك تبقى متفردة بعد مفارقتها البدن. وابن سينا يقول صراحة بخلود النفس لأنها كما أثبت ذات

والمعارف بواسطة القوى الحاسة والمدركة وبواسطة العقل
الفعال الذي يدخل على العقل الهولاني من الخارج. والعقل
الفعال هو الذي يجعل النفس خالدة وبالطبع هذا الجزء من
النفوس لا النفس النزوعية أو الغاذية. هذا وقد اهتم ابن رشد،
وبوحي الدين أغلب الظن بإثبات روحانية النفس محلاً في ذلك
أرسطو أشياء لم يقلها.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، كتاب النفس، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة،
1952.
- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، 1943.
- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964.
- دائرة المعارف الإسلامية، مادة نفس.
- دي بور، ت.ج.، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. أبو ريدة، القاهرة،
1954.
- الغارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الغارابي، رسالة في العقل، بيروت، 1938.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة،
القاهرة، 1950.

- Aristote, Traité de l'âme, Vrin, 1965.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, 3 Tmes, Flammarion,
1965.
- Van der Lecuw, G. La religion dans son essence et ses
manifestations, Payot, 1970.
- Platon, La République.
- Platon, Phédon, Garnier. Flammarion. 1965.
- Thomson, G., Frühgeschichte Griechenlands - und der
Agäls, Deb., 1961.

جورج كتورة

روحانية بسيطة والروحي لا يفنى بفناء الجسد. ولم يزد ابن
سينا كثيراً على الغارابي في بحثه لقوى النفس سوى أنه زاد
على القوى العقلية أمراً لم يكن بعيداً عن ذهن الغارابي وهو
الإعتقاد بتميز بعض النفوس بقوة الحدس. وهذا ما يتيح
لبعض النفوس الوصول إلى أعلى درجات المعرفة والاتصال
بالعقل الفعال. وهذه ميزة الأنبياء على سبيل المثال.

والنفس في نظر الغزالي لطيفة روحانية. لا يؤمن الغزالي
بوجودها قبل البدن. وانطلاقاً من تقسيمه العوالم، الى عالم
الملوكوت وعالم الملك أو الشهادة، يرى الغزالي أن للنفس
طرفين، فهي تتجه من جهة نحو الأعلى وتكتسب علومها
ومعارفها مباشرة بواسطة الاشراف، أي باتصال مباشر معه
تعالى، وتتوجه من جهة أخرى نحو الجسم وتعمل بالآلات
التي يضعها الجسم في تصرفها، أي بالحواس والقوى
الأخرى. ويقول الغزالي بعد ذلك بخلود النفس ودليله على
ذلك شرعي لا برهاني. فالدين قد قال بالخلود إما في العذاب
أو في النعيم. وهذا يكون للنفس بالطبع، لا للجسم مع أن الغزالي
يقول ببحر الأجساد. والله قادر على ما يريد.

مع ابن رشد تنتهي هذه السلسلة من الفلاسفة المسلمين
الكبار الذين تناولوا موضوع الروح أو النفس. وقد ذهب ابن
رشد في كتاباته عن النفس مذهباً برهانياً فدرس وظائفها
وقواها. وحددها بأنها « صورة لجسم طبيعي آلي » والصورة
هي الكمال الأول للجسم. وبحسب وظيفتها تقسم النفوس الى
نباتية وحيوانية وناطقة. ولكل منها جملة من القوى. خاصة في
النفس الناطقة التي تتمتع بالعقل وعليها ادراك العلوم

زَمان

Temps
Time
Zeit

مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر. والزمان من الناحية اللغوية يقع على جميع الدهر وبعضه، وهو جانب من جوانب الوعي الإنساني، وهو ملاحظ نفسياً أو فيزيائياً. ويرى أبو البقاء في كليته أنه امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء فيكون كل آن مفروضاً في الامتداد الزمني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما وهو من أقسام الأعراض وليس من المشخص فإنه غير قار والحال منه قار. وهو ليس معيناً تحصل فيه الموجوات، بل كل شيء وجد وبقي أو عدم وامتدّ عدمه أو تحرك وبقي جزئيات حركاته أو سكن وامتدّ سكونه وحصل كل واحد من الإمتداد هو الزمان.

ولقد كان أفلاطون بتصور الزمان ليس أزلياً فقد وجد مع الخلق. فهو يتصور الله على أنه صانع ينظم العالم ويحدثه ومع الحدود ولد الزمان. واعتبر أرسطو الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها، ويقاس هو بالحركة وهي حركة عامة للكون وهو مصدر الكون والفساد وهو قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً وليس مترقفاً على النفس الإنسانية وإن كان عقل الإنسان مطلوباً لأنه هو الذي يقيس الحركة وبالتالي يقيس الزمان. ولم يوجد أفلوطين بين الزمان والحركة لأن الزمان أسبق من الحركة والزمان على هذا هو المبدأ الذي بحسبه تترتب أفعالنا. أما هيغل فاعتبر الزمان هو التقدم في الروح وهو الجدول فيها وهي

تقهر نفسها من أجل توكيد نفسها فالزمان والسلب واحد.

لقد اعتبر الزمن عند معظم الفلاسفة له وجود موضوعي خارجي. لكن فيلسوفاً مثل كانط اعتبره هو المكان مقولتين من مقولات ملكة الفهم، وإنهما أشبه بالنظارة التي ننظر بها إلى العالمين الخارجي والباطني. فالزمان له وجود فعلي من الناحية الظاهرية لكن ليس له وجود فعلي من ناحية الشيء في ذاته. ويبدو أنه يسير في خط اسحق نيوتن من وجود زمان مطلق وزمان نسبي مرتبط بالظاهر وما هو شائع وهو قابل للقياس بالساعات والحركات الظاهرة للنجوم الثابتة. ويبدو أن نظرية كانط هي التي أفضت بالفيلسوف المعاصر برغون أن يفصل بين نوعين للزمان: زمان أشبه بالمكان قابل للقسمه وزمان متدفق سيال شعوري لا يقبل القسمة سماه الديمومة ووحدّه مع الحرية التلقائية عند الإنسان. وبالنسبة للوجوديين بصفة عامة اعتبر الزمان هو الوجود شيئاً واحداً واعتبروه عين الوجود، فتصور وجود غير زمني وهم؛ واعتبر هيدغر أن أهم بعد للزمان هو المستقبل والإنسان هو الكائن الوحيد المهموم بذاته وأنه مقدوف به دائماً نحو المستقبل. فالزمان بنية أساسية في انية الإنسان.

ولقد كان للزمان أهمية في التراث الإسلامي نظراً لأن الإسلام اعتبر الله هو الكائن القديم الوحيد ولم يريدوا أن يشركوا معه أحداً، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خلق مع خلق العالم فهو إذن حادث وإن كان الله متقدماً ذاتياً لا متقدماً زمانياً. ويرى التهانوي أن الزمان جوهر مجرد عن المادة لا جسماً مقارناً له، وإن حصلت الحركة فيه سمي زماناً وإن لم توجد الحركة فيه يسمى وهما وهو الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام وهو متصل لكنه غير قار. ورأى المتكلمون أن الزمان اعتباري موهوم ليس موجوداً. ورأى الأشاعرة أنه متجدد معلوم يقدر له متجدد مبهم لإزالة إبهامه. وهو

1 - التعريف اللغوي

تتفق المصادر جميعها تقريباً على الاصل غير العربي لكلمة /زندقة/. إلا أنها تختلف في المصدر الاشتقاقي بالتالي تعريفه البدني. لذا لا غرابة أن تحيلنا إلى احتمالات عشرة:

1 - من المرجح ان تكون كلمة /زندقة/ قد عرّبت في العراق بعد أخذها عن مصطلحات فارسية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد، الذي يعود بالكلمة إلى اصطلاح فارسي معرب هو /زند/ أو الانسان المؤمن بديمومة الدهر.

3 - فرضية الغزالي، الذي يعود بالكلمة إلى اصل فارسي معرب هو /زندين/ بمعنى تأويل الدين. وفرضية الغزالي هذه ما يبررها في علاقة التضاد التفسيري بين فكر الزنادقة والدين الموضوعي أو الشريعة أو المذهب الرسمي.

4 - فرضية الخوارزمي، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو /زند/ التي اتخذها مزدك عنواناً لكتابه في تأويل «الافستا» لزرادشت.

5 - فرضية ابن منظور، الذي يرجع بالكلمة إلى اصل فارسي هو كلمة /زند كراي/ أو الانسان المؤمن ببقاء الدهر.

6 - فرضية شفاء الغليل، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو إما /زندكر/ المؤمن بالحياة كنتيجة دهرية أو /زنديك/ وهو المؤمن بتعاليم كتاب «الزند» لمزدك وإما أنها تعريف لكلمة /زند/ أو /زنديك/ بعد إبدال الهاء أو الكاف فأصبحت /زنديق/.

7 - فرضية شرح القاموس، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي مزدوج هو إما /زندين/ أي دين المرأة، أو /زندكر/ أي فعل الحياة كنتيجة لاستمرارية الدهر.

8 - فرضية التهانوي، الذي يرجع بالكلمة إلى أصل فارسي معرب هو /زند/ التي تشير إلى المؤمن بكتاب /الزند/ لزرادشت.

9 - فرضية فولرز، الذي يرجع كلمة زنديق إلى أصل اغريقي.

10 - فرضية بيفان، الذي يرجع كلمة /زندقة/ إلى أصل آرامي هي /زنديق/. والآرامية هي جدة اللغة العربية، بذلك ينفرد بيفان وحيداً في هذا الترجيح الذي تترتب عليه استنتاجات معرفية دقيقة.

اعتباري بالنسبة للأعمال وهو حادث عرضي. وكان ابن سينا يرى أنه وعاء لا لون له ولا حجم وهو أوقات متتالية. وعند أبي البركات البغدادي الزمان ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلاحظه بذهنها. وهو عند ابن حزم مدة وجود العرض في الجسم، وهو عند ناصر خسرو تغير أحوال الجسم. وجعل الرازي الطبيب الزمان واحداً من المبادئ الخمسة القديمة للكون وهي: الباري، النفس الكلية، الهيولى الأولى، المكان المطلق، الزمان المطلق. ويرى الصوفية ان الوقت هو الحال التي يكون الإنسان فيها والوقت حال فردي. وقارن التوحيدي في كتابه «المقابسات» بين المكان والزمان فقال: الظرف الزماني أظرف من ظرف المكان، والمكاني أكثف من ظرف الزمان وكأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- التوحيدي، المقابسات.

- Campbell, J. Ed, Man and Time.
- Fraser, J.T. Ed, The Volcs of Time.
- Gale, R.M. Ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. Ed, The Nature of Time.
- Smart, J.J.C., Ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.J., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.J., The Nature of Time.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

زَنْدَقَة

Hérésie

Heresy

Heresi

تختلف مصادر اللغة والمصطلحات في تحديد اصل مرجعي واحد لمصطلح /زندقة/. لكنها تلتقي دون استثناء في تحديد دلالاته المفهومية التي تعبر عن موقف شكّي، رافض متهم، يكسر مواصفات ما هو مألوف موروث عقائدي - ديني. الزندقة موقف عصيان.

II - من الزندقة الى الزنديق

تتحول مفردة اللغة الى مصطلح - مفهوم عندما تتجسد موقفاً، اي عندما تصبح الزندقة زنديقاً.

الزنديق انسان متمرد على المذهب الرسمي، « لا يؤمن بالآخرة ووحداية الخالق ». فهو « الملحد أو الدهري » أي المادي بمصطلحاتنا الفلسفية المعاصرة.

بذلك يمكن الاستنتاج بأن مضمون الموقف الزنديقي بدأ انتشاره مع التفلسف العربي المبكر في مآلتي الجبر والاختيار. وربما بعد صلب معبد الجهني على بوابة دمشق بقرار الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان سنة 699 م، لانه تفلسف - تكلم في الجبر والاختيار. ثم تالت سلسلة الزندقة والصلب أو القتل الرسمي للزنداقه. هذا على الرغم من ان صيغة المصطلح / زنديق / ظهرت بعدئذ. ان خصائص الموقف التفلسفي المتطابقة مع دلالات المصطلح - الصفة التي تستعمل فيما بعد تمنح التفكير امكانية منطقية - استنباطية للقيام بمدّ دلالي للمصطلح على لحظات زندقية سابقة على استعماله.

لقد تلونت تطورات مفهوم الزندقة بتلون مواقف السلطة الرسمية وتغييراتها. واتسعت دائرة المفهوم لتشمل التصوف والفلسفة وبعض البحوث العلمية الدقيقة، كما في بحوث جابر بن حيان، على سبيل المثال. ويعطي الخليفة المهدي للزنديق تعريفاً غريباً في ازدواجياته فيقول « هو زاهد، مشوي، مسلم، يبطن المانوية » يعترف ظاهرياً بالتوحيد والنبوة لكنه « يبطن العقائد التي هي كفر بالاتفاق ».

ثم يتطور مفهوم الزندقة من الاشراك وازدواجية التدين الى مرحلة عقلانية اكثر تعقيداً هي مرحلة « الزندقة المقيدة » كما دعاها الامام الغزالي بدقة. وهي المرحلة التي مثلها المعتزلة الذين وضعوا مقدمات خاتمتها النتائج. لكن نتائجها المنطقية سوف تظهر في مرحلة « الزندقة المطلقة » أو الالحاد الصريح. لهذا لم يكن صدفة ان تبدأ شخصيات الزندقة المطلقة دون استثناء تقريباً كتلاميذ للزندقة المقيدة أو العقلانية المعتزلية المقيدة أو الالحاد المقتنع.

اقرن مفهوم الزندقة في جميع مراحل بحرية الفكر. فالزنديق اسم « يطلق على المفكر الحر ». لذلك تشير المصادر الى بعض اسماء المفكر الحر مثل الراوندي، التوحيد، المعري وغيرهم.

وللسبب ذاته، تداخلت اشكاليات التفلسف الكلامي أو علم الكلام مع الزندقة تداخلاً محايثاً تجاوز المستوى المتعالي

- المعرفي الى المستوى الواقعي السياسي - الاجتماعي.

وقد اتخذ المذهب الرسمي الرباعي للسنة، الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، موقفاً ضدّياً صريحاً من التفلسف الكلامي والزندقة كما حدث للمهرطقة وموقف الكنيسة الاوروبية منها في مطالع عصر النهضة.

بما أن الموقف الحر أو المعارضة المتعالية - النظرية أو الواقعية - العملية صفة الزندقة وعنوانها، لذلك يصعب اقرار مطابقة رد الزندقة الى « الشعبية » أو تفسيرها احادياً. لأن السلطة الرسمية للدين الوضعي أو الحكم السياسي اتخذت الزندقة عنواناً لكل موقف نقدي مضاد مخالف لها من التشيع الى الصوف، ومن النقد الاجتماعي الى النقد النظري والفلسفة. ويتضح ذلك من خلال الربط البدئي بين « الزندقة وشخص الرسول باعتبارها تطاولاً معنوياً على شرفه ». فالزندقة تعادل الخيانة العظمى حسب مفاهيمنا المعاصرة. لذا يمكن القول بأن التفسير الاحادي للزندقة يفرغ غنى الحرية النقدية الكامنة في مواقفها.

III - الزندقة بوصفها مفهوماً - موقفاً

لم تكن الزندقة حركة اجتماعية - مذهبية. لقد كانت موقفاً نقدياً فردياً دائماً ارتبط مع بعض حالات التمرد الاجتماعي أو مواقف الحرية المعارضة للسلطة الرسمية دينياً وسياسياً وعلمياً. على هذا النحو ارتبط اسم الصوفي المصلوب الحلاج مع ثورة الزنج كما ارتبطت اسماء الزنادقة الآخرين من علماء الطبيعة (جابر بن حيان - محمد الرازي) والفلاسفة، مع حالات معارضة الموقف الرسمي كما سبقت الإشارة.

ويمكن تحديد معالم الموقف الزنديقي من خلال صيغ اتهام خصومه له:

- 1 - التهمة الاولى: نقض وحدانية الله.
 - 2 - التهمة الثانية: نقض النبوة - النبوات.
 - 3 - التهمة الثالثة: ترك فرائض الشريعة وأركانها الأساسية: صلاة، صوم، حج.
 - 4 - التهمة الرابعة: رفض نظرية الإعجاز القرآنية ونقدها، مع افتراض إمكانية إنسانية لكتابة نصّ مشابه للقرآن.
- بذلك تنجلي خطوط الموقف النقدي الزنديقي واتجاه قصديته نحو رفض كلي تام لأبعاد الدين الثلاثة: الله، الكتاب المقدس، النبي. بذلك تعارضت النقدية الزندقية مع الموقف الرسمي سواء أكانت زندقة بسيطة أو زندقة مقيدة (المعتزلة)

أو زندقة مطلقة حيث الالحاد واضح صريح كما في موقف الراوندي الملحد .

ولو نظرنا بمستوى شمولي الى تاريخ الثقافات، نجد أن ظاهرة الزندقة - الالحاد ملازمة متزامنة محايثة لظاهرة الدين . وتبدأ الزندقة كحالة نفسية - شكية تنبع من شعور استنفاد المذهب الرسمي لغايته وامكانياته في تفسير ما هو معطى معاش . لذلك ترتد الذات على نفسها متخذة الأنا المفكرة - العقل كإسناد كلي لتفسير الظواهر وفهمها وادراكها دون سلطة فوقها أو قبلها أو أعلى منها . فقد يبدأ الموقف الزندقي من إنكار الألوهة الى انكار النبوة والكتاب، وقد يبدأ بإنكار الحد الثاني أو الثالث لينتهي منطقياً إلى إنكار الحد الأول . وإذا كانت الزندقة المطلقة تقود الى قرار مطلقة سلطة العقل - العلم فانها يمكن أن تؤدي الى موقف عدمي - عبثي ايضاً .

ومن أمثلة الزندقة المطلقة الحديثة - المعاصرة المشهورة، موقف الفيلسوف الالمانى فريدريك نيتشه الذي أعلن موت الله ثلاث مرات في كتابه « هكذا تكلم زرادشت » . وموقف العبثي المتمرد ألبيير كامو في كتابه « الانسان المتمرد » . وموقف المفكر النقدي عبد الله القصيمي في مجلداته الثلاثة « العالم ليس عقلاً » ثم « الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات » . أما الموقف العلمي للزندقة المطلقة فقد تحول إلى علم خاص هو « علم الالحاد » كجزء لا يتجزأ من منظومة الاشتراكية العلمية المعرفية الكلية .

يكاد مصطلح زندقة يخفي في كتابات الفكر العربي المعاصر حيث استبدل به مصطلح « إلحاد » الذي يعبر بدقة عن موقف الزندقة المطلقة وتصوراتها .

خلاصة دلالية

يمكن تلخيص الزندقة دلاليًا بوصفها موقفًا نقديًا معارضاً انطلاقاً من مستوياتها التدريجية الثلاثة التالية :

1 - الزندقة البسيطة : العادية، التي تنبع من لحظات الشك اليومي في الوعي المشترك نتيجة مواقف حادة، محزنة، مأسوية، غير مبررة . ويمكن الافتراض بأن جميع الناس يعيشون هذه التجربة الزندقية في لحظة ما، أو لحظات، من حياتهم .

2 - الزندقة المتوسطة، أو المقيدة وهي موقف زندقي واع يركز على محاكمة فكرية - عقلانية تتخذ الأنا المفكرة قاعدة لسؤالاتها وشكها وفرضياتها . وتبدأ الزندقة المعقدة

بمقدمات نقدية متمردة لكنها يمكن ان تنتهي الى نتائج محافظة كما حدث لفكر المعتزلة . لذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان تخرج الزندقة المطلقة من داخل الزندقة المقيدة كما وصفها الامام الغزالي بدقة .

3 - الزندقة المطلقة : أو الزندقة الملحدة، وهي تمرد جذري لا يقبل التراجع سواء في مقدماته أو نتائجه . لذلك تعتبر الزندقة في مستواها هذا :

- إلحاداً ، من الناحية الدينية .
- عصياناً ، من الناحية الاجتماعية - التربوية .
- فوضوية ، فردية - شبه جماعية أحياناً - من الناحية السياسية .

- شكية نقدية شاملة من الناحية الفلسفية - المعرفية .
- عدمية مطلقة من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية .

بذلك يمكن تحديد خصائص الزندقة على النحو التالي :
1 - الزندقة تمرد على ما هو قائم، معروف، موروث سلم به .

2 - الزندقة موقف فردي يبدأ من لحظة شك تعتمد مبدأ العقل كإسناد مرجعي أول وأخير . وهي لا تقبل بالتالي جميع محاولات الرد الإسنادي اللاهوتي والمذهبي والاجتماعي أي المجتمع والمذهب - العقيدة والدولة .

3 - تطالب الزندقة بالحرية المطلقة اللامشروطة الا بشرطها . لذلك يصعب أن يتحول الموقف الزندقي الى حركة سياسية - مذهبية بديلة لما تعارضه وتثور عليه .

4 - بالنتيجة، تبقى الزندقة موقفاً فردياً نقدياً متمرداً على الدين والمجتمع والنظام والتاريخ والثقافة .
لكأن الزندقة مطالبة فردية بالوجود خارج مستويات السلطة . الزندقة قلق الحرية الفردية اللامشروطة .

مصادر ومراجع

- ابن نيمية ، الفتاوى ، دار المعرفة ، بيروت ، ج 5 ، 1965 .
- ابن عبد الرسول ، عبد النبي ، دستور العلماء ، تهذيب وتضحيح قطب الدين محمود الحيدر ابادي ، دائرة المعارف النظامية ، حيدر اباد 1329 هـ ، ج 2 ، الفن 1 .
- ابن منظور ، لسان العرب ، مادة زنديق .
- ابو زهرة ، محمد ، تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
- بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ الإلحاد في الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1945 .
- بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الاسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1971 .

المنزل. وكان من أورد في شريعتهم شيئاً يخالف المنزل العربي هو البستاه (الافستا) وعدل إلى التأويل العربي هو «الزند». قالوا: هذا زندي، فأضافوه إلى التأويل وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل فلما ان جاءت العرب أخذت هذا الاسم من الفرس فعرّبه فقالت: زنديق. فالحق بهذا الاسم سائر في اعتقاد القدم وأبى حدوث العالم... واستناداً إلى هذا النص المهم ذهب شيلار في تأصيل الصيغة الوصفية، ونفي الفرضيات الأخرى.

فإذا أعدنا الترتيب التاريخي للفرضيات تأتي فرضية المسعودي في مرتبة ثالثة، بحيث يصبح الترتيب على النحو التالي اعتماداً على الترتيب الوارد سابقاً في العادة.

1 - تعريب كلمة زندقة في العراق بعد أخذها من مصطلحات إيرانية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد..

3 - فرضية المسعودي..

4 - فرضية الغزالي..

5 - فرضية الخوارزمي.

6 - فرضية ابن منظور..

7 - فرضية شفاء الغليل..

8 - فرضية شرح القاموس..

9 - فرضية التهانوي..

10 - فرضية فوللرز..

11 - فرضية بيفان...

التحرير

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1863.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم.
- دائرة المعارف الإسلامية، مجلد 10.
- الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن، ط 6، الفكر العربي، القاهرة 1965.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944.
- عفيفي، أبو العلا، التصوف - الثورة الروحية في الإسلام، ط 2، دار الشعب، دمشق، 1970.
- الغزالي، أحياء علوم الدين، نشر البايع الحلبي، القاهرة، 1939، ج 1، ب 2، 3، 4، هامش 102.
- الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، نشرة القباني، دمشق.
- قناني، غردية، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ج 1.
- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت.

- The Encyclopedia of Islam, Zindik, vol IV.

محمد الزايد

إضافة

يمكن إضافة فرضية المسعودي في «مروج الذهب» (292/1) كما يلي:

«... وفي أيام ماني ظهر اسم الزنادقة الذي إليه اضيفت الزندقة، وذلك أن الفرس حين اتاهم زرادشت بن اسيتمان بكتابهم المعروف بـ «البستاه» أو «الافستا» باللغة الأولى من الفارسية وعمل له التفسير وهو «الزند» وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند. وكان «الزند» بياناً لتأويل المتقدم

سبب

Cause
Cause
Ursache

السبب، هو ما يترتب عليه مسبب، وفي العرف العام هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب، أو يتوصل به إلى غيره. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه. والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده، وبعبارة أوضح، من جهة العقل أو من جهة الواقع.

ويفرق الإسلاميون بين ما يحدث عن سبب بالذات، وبين ما يحدث عرضاً أو اتفاقاً أو مصادفة. وحين يتكلمون عن السبب، فهم يقصدون أساساً ما يوجد بالذات لا بالعرض والاتفاق، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مشي الانسان، أو حدوث كسوف عند موت انسان، فهذه أشياء عرضية، أما ما يوجد عن سبب بالذات، فمثاله النار والاحراق، فإن في طباع النار أن يوجد عنها الاحراق.

ونجد عند بعض الاسلاميين تفرقة بين السبب والعلة، وإن كنا نجد كثيراً منهم يطلقون لفظ علة تارة ولفظ سبب تارة أخرى، أي بنوع الترادف.

ويقول أبو البقاء (كتاب «الكليات»): السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا السبب والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر. لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما

يوجد شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية، وعلى الثاني، العلة الغائية. وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الاسلاميين وشروحه على أرسطو.

ف نجد ابن سينا يستخدم لفظتي «سبب» و«علة» كل واحدة منهما مكان الأخرى. فتارة يقول: أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول: علل الموجودات. ولكن الشائع عنده، هو استخدام لفظة علة، حتى أنه في رسالة في «الحدود» يعرف لنا لفظة علة ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة. وفي كتبه المنطقية كالجدول والبرهان، نجد أنه تارة يستخدم لفظة علة وتارة يستخدم لفظة سبب.

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو. فهو يقول: إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (تلخيص «ما بعد الطبيعة» لأرسطو).

ويقول مسكويه في كتاب «الهوامل والشوامل»: إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ولأجله يفعل الفاعل. أما العلة فهي الفاعلة بعينها. ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية.

وبوجه عام يمكن القول بأن فلاسفة الاسلام يفضلون كلمة «علة»، أما بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، بالإضافة إلى الغزالي، فإننا نجدهم يستخدمون لفظة سبب.

وقد اهتم المتكلمون والفلاسفة بالبحث في مجال السببية اهتماماً كبيراً. ويلاحظ أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله تعالى الذي يقدر على خرق العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما بحث المتكلمون في

ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين ضرورية، نظراً لأن اتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق، الله الذي يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

ويمكن القول بأن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة، والقول بحرية الإرادة، وهذا هو أساس تقدمهم للقول بخلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة.

ومعنى هذا أن القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها عند المعتزلة يرتبط بقولهم بحرية الإرادة، في حين أن القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات عند الأشاعرة من أمثال الجويني والباقلاني، قد يرتبط باتجاه الأشاعرة إلى حد كبير للقول بالجبر لا حرية الإرادة. هذا عن المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، أما الفلاسفة فقد تابعوا أرسطو - كما سبقت الإشارة - في القول بالعلل الأربع.

فالكندي في رسالته «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، - يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - إلى أن العلة الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تامة.

فالعلة العنصرية أي المادية، عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء، مثال ذلك الذهب الذي يعد عنصر الدينار. والعلة الصورية، صورة الدينار التي عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار.

والعلة الفاعلة، صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار بصورة معينة.

والعلة التامة أي الغائية، منفعة الدينار والحصول على المطلوب به.

هذا ما نجده عند الكندي، ونجد عند ابن سينا قولاً بالعلل الأربع، المادية والصورية والفاعلة والغائية.

وإذا كان ابن سينا يقول بعلل أو أسباب أربعة للموجود، فإنه - متابعاً في ذلك لأرسطو - قد نقد مذهب القائلين بعلة واحدة، سواء كانت مادية أو صورية. ومن أهم كتب ابن سينا التي تبحث في مجال العلة أو السبب، كتاب «الشفاء»، سواء في القسم الطبيعي منه، أو القسم الإلهي.

ويلاحظ أن بحث ابن سينا لموضوع العلية أو السببية يختلف عن مباحث المتكلمين. أنه يجعل بحثه للعلل يتركز

فكرة التولد التي قال بها المعتزلة، ونقدوها فريق آخر من المتكلمين وهم الأشاعرة في معرض ردهم على المعتزلة.

أما الفلاسفة فإنهم ركزوا على البحث في لعلل الأربعة التي قال بها أرسطو. وإن كنا نجد فيلسوفاً كابن رشد لم يقتصر على البحث في العلة أو الأسباب الأربعة، بل بحث أيضاً في العلاقة بين الأسباب والمسببات، وذلك لأنه وجد أنه من الضروري الرد على الغزالي الذي تابع الأشاعرة في قولهم بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات، غير ضرورية.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الإشارة إلى نماذج من بحوث المتكلمين والفلاسفة في مشكلة السببية، استطعنا القول بأن المعتزلة أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز، كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتولد. ومعنى التولد عندهم، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه؛ الأولى بالمباشرة والثانية بالتولد.

ويلاحظ أن القول بالتولد يؤدي إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن هنا نجد المعتزلة على العكس من الأشاعرة يعترفون بوجود علاقات ضرورية بين السبب والمسبب ويكونون بذلك مقربين من رأي الفلاسفة الإسلاميين الذين يقررون الضرورة بين السبب والمسبب.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها.

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذلك الحال في سائر الأفعال.

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يرتبط بمذهبهم في الجوهر الفرد. انهم إذا كانوا قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط برأيهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية. كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجواهر الفردة، كما يخلق الأعراض والأجسام.

والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء... الخ.

ومعنى هذا ان الغزالي في بحثه لمشكلة السببية قد اتجه اتجاهاً أشعرياً واضحاً وذلك حين نفى العلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها.

أما ابن رشد فقد اهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في مشكلة السببية. ويمكن القول بأن ابن رشد لم يهتم فقط بالبحث في العلل أو الأسباب الأربعة، بل انه اهتم أيضاً لأسباب تاريخية بالبحث في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فابن رشد قد جاء بعد الغزالي الذي نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. وقد خصص ابن رشد صفحات من كتابه «تهافت التهافت» الذي رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، للبحث في موضوع السببية، وذلك بالاضافة الى تعرضه لدراسة هذا الموضوع في كثير من كتبه التي شرح فيها فلسفة أرسطو وخاصة «تفسير ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

إن ابن رشد ينقد الأشاعرة وينقد الغزالي أيضاً في رأيهم الخاص بالسببية. وبين لنا ابن رشد أن رأيهم لا يؤدي إلى تصور دقيق للغائية والعناية الإلهية. إنه يؤكد لنا أن القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. ومن هنا فإن موقف ابن رشد يختلف اختلافاً جذرياً عن رأي الأشاعرة والغزالي.

ويمكن القول بوجه عام بأن المعتزلة والفلاسفة (ما عدا الغزالي) يعترفون بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. أما الأشاعرة والغزالي والصوفية أيضاً فلا نجد عندهم اعترافاً بالضرورة بين الأسباب ومسبباتها.

عاطف العراقي

سُخْرِيَّة

Ironie
Irony
Ironie

1 - ترفض التربويات السخرية كطريقة في التعاملية ازاء الولد، أو في التعلم، والنقد، والمحكمة. ولا يوصي علم النفس التربوي الأهل والمربين بتحاشي اللجوء الى السخرية المعروفة باسمها هذا، أو بأسماء أخرى قريبة أو مترادفة مثل: التهكم،

أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود، أي علله الأربع، ولذلك نجده يستعمل مصطلحات مثل: أوائل، ومبادئ، وأصول، وأسطقات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

يضاف الى ذلك ان دراسة ابن سينا للعلية والسببية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية والإلهية عنده.

انه حين يبحث في العلة الثالثة، أي العلة الفاعلة، يربط بينها وبين البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود بذاته (الله). كما يربط بين البحث في العلل والأسباب، والبحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه.

وقد اهتم ابن سينا اهتماماً خاصاً بالبحث في العلة الرابعة، أي العلة الغائية. انه يعرف الغاية بانها المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وانها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء. (كتاب «الشفاء» - من السماع الطبيعى - مقالة 1، فصل 10).

أما الغزالي فإن بحثه في السببية يدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية أم انه لا ضرورة بينهما، بمعنى ان هذه العلاقات انما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة.

وقد سار الغزالي - كما سبقت الاشارة - على نهج طائفة من كبار الأشاعرة الذين ذهبوا الى القول بأن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب، انما هو اقتران مرجعه الى العادة لا الى الضرورة العقلية.

وقد حاول الغزالي نقد العلية في كثير من كتبه. ففي كتابه «المنقذ من الضلال» يبين لنا ان الطبيعة لا عمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع الى الله مباشرة. وهذا القول من جانبه يعد تعبيراً عن عدم اعترافه بعلاقات ضرورية محددة بين الأسباب والمسببات.

أما الكتاب الرئيسي الذي بحث فيه الغزالي مشكلة السببية بصورة أكثر إفاضة من كتبه الكبرى، فهو كتابه «تهافت الفلاسفة»، ينقد فكرة الفلاسفة الخاصة بالتلازم الضروري، بين الأسباب والمسببات. ويقول بأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار،

السخرية كطريقة تعليمية، أو للنقد، أو لتقويم سلوك، وردع جنوح. وهذا ما يؤدي الى الاستنتاج ان ذلك السلوك عند المدرسين رد لا واع أحياناً على توترات، وانجرافات شخصية أو مهينة؛ يعكس ذلك، من جهة أخرى، نقصاً في الاحترام المتوجب ازاء المتعلمين.

2 - حتى السخرية السقراطية (ايرونا) التي تُقرن بالطريقة التوليدية في المعرفة، والتي تبدو فناً، لا تخلو من أن تُخفي إوالية سبئة التكيف في الدفاع عن الأنا. ان منهج سقراط في الاستفهام مع سامعيه، كي يقودهم إلى الإقرار بأخطائهم، ليس تربوياً؛ ولا هو يمنع من القول بأنه جارح، غير أخلاقي، ويعكس رغبة لا واعية أو هاجمة بتبخيس الآخرين وتضخيم الأنا. فليس من الصعب، من وجهة التحليل النفسي، ان نرى في طريقة سقراط تلك تنغيطة لمشاعر بالدونية ورغبة بالتعويض... والأهم، فإن الايرونا، السخرية المبطنة، مع انها توصل الى حقيقة أو تولد معرفة، فإنها لا تحترم الإنسان كقيمة في ذاته، ولا تعامله من حيث هو غاية. ثم ان الحقيقة التي يقودني اليها آخر، بعد أن يظهر لي نقصاً سابقاً في قدراتي، تأتي غالية الثمن، ثقيلة علي. انها تجعلني أشعر بدوني، وبأن الآخر أعرف، وأقدر بل واستغني، والتوى قبل أن يكشف لي. وذاك يقلل الثقة بالذات من جهة، وبالأخرين من جهة ثانية؛ ويعزز اللجوء الى الأواليات الناقصة التوافق كي يحقق الإنسان صحته النفسية، ويشمر بكرامته، وتقديره الذاتي، واحترام الآخرين له، ولعمله، ودوره الاجتماعي.

ان سقراط اذ يتظاهر بالجهل، عندما يطرح سؤاله، يقع في الكذب؛ الكذب المؤقت أو الحسن القصد. ثم هو، فيما بعد، يكشف انه كان يقوم بسلوك التفاني. والمربي الذي يسخر أمام الولد، ثم يكشف للولد أو يكتشف الولد بنفسه الحقيقة، هو مربّ يتبع الحيل في موقف، وينمي الأواليات السلبية لتفتيح الشخصية والتفاعل مع الحقل، ويجهل قدرة الكلمة في الحفر داخل الوجدانيات، وفي اللاوعي.

3 - بيد ان السخرية - كتلاعب على الألفاظ أو كفن وسلاح - ازاء الصعوبات تمذّب بالمناعة، وتمزز القدرة على التحمل وعلى المقاومة، وتقلل من حدة الانفعالات بامتصاص قسم منها وتوجيهه خارجاً.

فالسخرية، التي تقترب هنا من المرح والمزاح والتفكهة والضحكة والهزل والنكتة الخ...، تقوم بوظيفة تفريجية: تخفف الصراعات، وترد بطريقة ما على الاحباط، وتصنع في

الجزء، الكلام بعكس ما نقصد (ايرونا، باليونانية؛ و Ironie بالفرنسية والألمانية)، المزاح أو التنكيت الاستخفافي الاحتقاري، الخ. ان السخرية، كقول مكثف يبدو حسن النية، ويشير الضحك، وينتقد، ويحاكم، طريقة تبخّس شخصية الولد أو عمله أو سلوكه. وتلك القساوة اللفظية، حتى وان كانت مؤقتة، أو بقصد «نبيل»، أو تحقيقاً لهدف أخلاقي تعليمي، لا تبقى مؤقتة، ولا نبيلة الغاية زائلة التأثير. فالسخرية تهني لغرس السلوك المنوي محاربه أو تقويمه؛ لأن الولد في السنوات الأولى من العمر لا يميّز بين أفعاله وشخصيته، ولا بين الأحكام الجدية والأحكام المستهزئة أو المازحة أو الساخرة. وفي الواقع، فإن اكتشاف السخرية، كالوعسي بها، يستلزم درجة متقدمة من الوعي بالأنا، والتمييز، والمحاكمة العقلية.

وهكذا فإن السخرية، بحكم الوضع العقلي للولد وقابليته الشديدة للايحاء، تشدّ الى أسفل، وتطفّف، وتضنط على الطاقة والحيوية. فهي أقرب إلى ان تدمر، وتشكك بالقدرات، وتقلل من احترام الذات للذات ولعملها وللغير، وتجرح الرغبة بالأمن، والحاجة للنجاح والوعي به. لا نستطيع اقناع الولد، قبل فعل السخرية أو إثره، باننا نبغي مصلحته أو لذته، وبأن النية عندنا مخلصه، وبأننا نقول عكس ما نشد. وعدا ذلك فإن نجعله ينمي السخرية، بلجوثنا الى أوالية المحو الواعية أو اللاواعية، نكون قد وقمنا في سلوك آخر غير تربوي. وفي عملية أخرى غير مباشرة تعيد التوازن المتخلخل بطرائق سبئة التكيف. أخيراً، ان تكرار اللجوء للسخرية، ذات المقصد التعليمي المزعوم، أو الحسنة النية ظاهرياً، يؤهل لتعود الولد على سماعها فتخفّ سلطة سلاحها. الا انه، بعد أيضاً قد يذهب الى حد التمرد؛ ويسمى للانتقام، وللرد السليبي بعد كبت ثقيل.

تكثر الآثار السلبية للسخرية في الحياة الانفعالية للولد؛ وعند المقهور، ومن لا يستطيع الرد والدفاع. فالمُعترض للسخرية مُسخر؛ انه مقهور. وقد اكتنعت ذلك عبقرية اللغة عندنا، فأخذت في بنية واحدة السخرية والتسخير الذي هو «قهر واذلال» (ابن منظور، «لسان العرب»، ج4، ص352-354). ومن المعبر ان الاستقصاءات البيدانية أظهرت ان الذين يسخرون من الغير منجرحون، وليسوا دائماً صادقي النية، وانهم أكثر من الذين يسخرون من أنفسهم. وكذلك أظهرت الاستقصاءات الفسانية التربوية أن المدرسين أميل إلى السخرية القاصدة لتحقير الولد؛ وهم يميلون أقل الى استخدام

أو بسورة غضب. أما من يصمت كرد، فانه يتخذ الصمت درعاً، ويؤجل الاستجابة عجزاً منه أو كبتاً. ومن المعروف ان المجتمع يدافع عن نظمته، ويحافظ على تقليديه، بالسخرية من المجددين، أو الراغبين في الخروج عن المرسومات أعرفاً، وتقاليد، وعادات عامة.

ت - السخرية كموقف من الوجود، أو كحل لمشكلة، وتحلية لفشل:

تُلاحظ السخرية كحل لصراع انفعالي صعب. هنا قد تكون مقصودة، واعية، ولاواعية أحياناً كثيرة. فتأتي إنكاراً للواقع الألم، وبنت موقف نابع من فهم معين للوجود والمصير. عند الخسارة الكبيرة، وفقدان الأمل، قد نفقد كل وسيلة دفاعية، وتوضع الذات فوق الألم، ويضخم تقديرها لذاتها، وتنظر من على الواقع، وتعبّر بسخرية ومرارة عن العقبة واليأس. هنا طريقة نقد الواقع المرير بالوقوف فوقه، وافتعال للسخرية يخفي حزناً وشعوراً بالعجز أمام المصير. وبذلك تكون السخرية سلاحاً، واقتصاداً في التعبير عن الانفعالات، وفناً، وقدرة على المجابهة قوية، وتُمدح وتُحرق.

ث - السخرية من الذات:

ان الشعور بالدونية، في حالة عجز فعلي أو هُومي، ربما يدفع صاحبه الى حل المشكلة تلك بواسطة السخرية من العاهة أو النقص الجسماني. هنا ينسحب الساخر، ويحل صراعاته بأن ينتقد نفسه بالذات أو من يشبه خلقه أو عاهة أو تشويهاً. بذلك يدافع عن نفسه بالهرب الى السخرية من ذلك النقص؛ يهاجم النقص فيستعيد اتزانه، وتقديره لذاته، وشعوره بالأمن، وبالاختبار الاجتماعي أيضاً. وهنا تعكس السخرية عدوانية موجهة الى الذات، ورغبة بتدمير الصورة المشوهة للذات. وهنا حلٌ للصراع الناشب بين الذات المشوهة والذات المرغوبة؛ وهو حل يدمر الأولي، أو يسعى لطمسها واغراقها. وذاك ما يوجه طاقة داخلية ازاء الخارج، ويولد لذة عند الساخر. ان السخرية تبقى، في المجال هذا، خطرة، تلامس الخطر؛ وتلعب عليه.

المسخرة: «في اصطلاح الصوفية هو من يظهر كشفه وكراماته وسط الناس، ويدعي التصوف والمعرفة». (التهانوي، «كشاف»، ج 3، ص 158 القاهرة 1972).

موقف غير متشنج وأضعف توتراً. ان التعليم، كالتربية وكل نشاط، يكون أنتج وأكثر مردودية، ان جرى في حقل تشويه البهجة والبسمة. لكن هذا مختلف عن السخرية في شكلها التهكمي، القامع، الهجومي، المقنع المكثف، ذي الوجهين... هنا تطرح مشكلة «قوانين» تكوين النكتة، والكلمة اللاذعة السريعة البديهة؛ أي حيث الكلام عن ابدال في الألفاظ والمعاني، وعن تكثيف، وترميز، ودور اللاوعي في كل ذلك، وكشف عن المكبوتات جنسية كانت أو رضات نفسية أو تجارب طفولية صادمة. (انظر: فرويد، «النكتة وعلاقتها باللاوعي»).

4 - تبدو على الساخر مظهرات خارجية لا تصعب ملاحظتها: ابتسامة من لون معين، نظرة محددة، انتفاخ مؤقت مصطنع أحياناً كثيرة للصدر يخفف توتراً أو يوجه عدائية، تكلف اللامبالاة...؛ وتختلف تلك الظواهر السلوكية باختلاف نوع السخرية وهدفها. أما التغيرات التي تحصل في الوظائف الأعضاء (فيزيولوجيا) فتقترب من التي تصاحب الضحك. والسخرية أنواع متداخلة؛ وتحدد، بشكل عام، بحسب الغاية:

أ - السخرية استخفافاً بالغير وزهواً بالذات:

هنا السخرية مزدوجة الوجه والقصد: ازدراء بالمستخر منه، وافتخار بالآنا. فمن جهة نرى اظهار التفوق وانكار النقص الذاتي، ومن جهة أخرى تبخيس وهجوم، وتعريض بقدرة الآخر. وهنا نجد الكبرياء تمنع الساخر من رؤية الوقائع، وحسن تقدير الآخرين والذات عينها. وذاك هو ما يجعلنا نغفل قدر الآخر وان مؤقتاً، ونفضله، بل ونلغيه لفظانياً في بعض الأحيان. العدائية تغدو بارزة؛ ومثلها التشهير واعتبار الآخر، هو أو صفة فيه، شيئاً متاعاً. وربما كانت السخرية هذه محاربة لشيء في ذاتنا نقطه على الآخرين، ونحاربه فيه، فنُتبلسم ونفرج عن مكبوت أو نغطي مشاعر مؤلمة. وهكذا فإن العودة الى الطفولة لاستكشافها، هي واللاوعي، تنفع لفهم طبيعة السخرية هذه.

ب - السخرية الدفاعية:

هنا يكون الهدف وقاية الذات، وهجوماً معاكساً لمحو سخرية، والقضاء على مفعولها أو غسله، ونقلها الى المهاجم. وترتبط هذه، من حيث السرعة في الرد والحدق في اصابة الهدف، بمقدار سرعة الخاطر وحضور البديهة. وهي تكون فجأة عند الخجول، لأنه يعجز عن الرد السريع فيهاجم بعنف

بمعنى اعانه. وأخيراً قد يقول البعض من المعاصرين اليوم: «السعادة طيب النفس وصالح الحال»، وأن من «سعد يسعد سعادة كان في حالة راضية ونفس طيبة»، أما «سعد يسعد سعداً فانه يعني: أحسن السعد فطابت نفسه».

بماذا نخرج من هذه الأقاويل التي تلخص التصور التقليدي للسعادة في الحضارة العربية - الاسلامية؟ نخرج بملاحظات ثلاث رئيسية؛ الأولى غلبة الاتجاه الخرافي كما يتضح من صلة السعد باليمن وبالتالي باليمن والشمال، ومن تعريفه بأنه ضد «النحوسة». الثانية ان السعادة كانت تعني في جوهرها «خطأً» طيباً يأتي على المرء من الخارج، اي بنبيله أو حيازته لشيء ما، فالنظرة اليها اذن نظرة «شيئية» و«خارجية». الثالثة أن هناك بالتالي فقراً شديداً في الانتباه الى ذاتية مفهوم السعادة.

ومن المفهوم، فيما نرجو، أن مفهوم السعادة، كككل المفاهيم السلوكية والثقافية بعامة، ليس مفهوماً مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة الى أخرى. ونرجو أيضاً أن يكون مفهوماً أننا اليوم بسبيل إنشاء حضارة جديدة مختلفة. على ضوء هذا كله سنحاول هنا ان نشير الى أهم المسائل التي يثيرها هذا المفهوم في وعينا اليوم، في منطقتنا هذه، مع إشارات الى بعض الحضارات الأخرى وعلى الأخص تلك الاسلامية واليونانية والغربية، ونأمل ان نساهم في زيادة الوعي بمضمون هذا اللفظ صعب التحديد، إن لم يكن على مستوى الاضافة الايجابية، فعلى الأقل على مستوى زيادة الشعور بالمسألة.

وتنبغي الإشارة أولاً الى أن العادة جرت على تناول مسألة «السعادة» في اطار فلسفة الاخلاق، ولكن الواقع ان هذا المفهوم أهم بكثير من ان يكون مجرد موضوع بين عشرات من موضوعات فلسفة الاخلاق، فهو لا يقتصر على ان يهم ميادين فكرية وفلسفية أخرى، مثل الأديان والفكر الاقتصادي والفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، بل انه ليدخل في قلب مشكلة الانسان كذات واعية وعاملة، وهذا الاطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الاخلاق. بعبارة أخرى: ان مفهوم السعادة يهم كل انسان من حيث هو انسان، ولا يهم الفيلسوف او المفكر وحدهما، على خلاف الحال مع مفهوم «التناهي» أو مفهوم «الصورة» مثلاً.

ومع ذلك فلا جدال في ان مفهوم السعادة يدخل في اهتمامات فيلسوف الاخلاق، اذا أخذنا فلسفة الاخلاق على أنها البحث في مبادئ السلوك الانساني وغاياته، لان السعادة

مصادر ومراجع

ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.

برغسون، الضحك، ترجمة الدروبي وعبد الدائم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947.

عطية الله، سيكولوجية الضحك، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1947.

— Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

— Freud, S., Wit and its Relation to the Unconscious, London, 1916.

— Kélévitch, Jan V., L'Ironie, Paris, Flammarion, 1964.

علي زيعور

سَعَادَة

Bonheur
Happiness
Glück - Glückseligkeit

إن محض النظرة المنتبهة الى أقوال قواميس اللغة العربية التقليدية عن جذر «سعد» لتضع القارئ اليقظ ذا الحاسة النقدية في قلب مشكلة السعادة: هل هي ذات مصدر خارجي ام داخلي؟ وهل دلالتها حيازة شيء ما أو نوع من الحيازة، أم هي حالة شعورية؟ وهل هي إذن أمر خارجي و«براني»، أم هي أمر شخصي وذاتي؟ وقراءة تلك القواميس، التي هي ذات دلالة كبرى على روح الحضارة التي عبرت عنها، تشير أولاً إلى أن كلمة «السعادة» كانت أقل انتشاراً من استخدام بكثير من كلمة «السعد»، وما السعد؟ هو اليمن، وما اليمن؟ هو البركة. ويقال السعد والسعودة، وما السعودة؟ ضد النحوسة. وما السعادة بعد هذا؟ أغلب المصنفين سيكتفون بأن يقولوا لك في قواميسهم، وكأنهم أتوا بجوهر العلم كله، ان السعادة ضد الشقاوة، ولكن قليلاً منهم أحسوا بفقر تعريف السعادة بأنها خلاف الشقاوة، فيحاولون الاضافة والتحديد، ويقولون: «السعادة نيل الخير»، و«سعد الله وأسعده، أعانه على نيل الخير، فهو سعيد ومسعد»، وعلى هذا فان السعادة تقترب بالسعد: «سعد المرء يسعد سعداً وسعادة»، وقد يقول البعض: «السعادة معاونة الله للانسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة». أما السعد فهو التوفيق، وهذا المعنى يشير الى مفهوم العون الذي يظهر من «ساعده مساعدة وسعاداً»

« السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى ». وابن سينا يميز على الطريقة الأرسطية بين السعادة واللذة: « ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز بالذات الحسية والرياسات الدنيوية، وبين لمن تحقق الأمور أن اللذات الحسية ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمّة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، ومنها أن كل واحد منها لن يأمن مترجيبها أو نائلها عن وشك التقضي، ومنها أنها لن تعزى عن تعقاب الحلال أما في ذاتها أو في الخصائص المستفادة منها.. ومنها أن كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير اخلال في محض الانسانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل... ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية ».

وقد تنوعت طرائق النظر الى موضوع السعادة تنوعاً شديداً، فهناك النظرة الفردية وتلك الجماعية، وهناك من ينظر اليها من الناحية البيولوجية أو من الناحية النفسية أو من الناحية الاجتماعية، ولكن هناك اتفاقاً عاماً على امرين: الاول انها غاية عليا، ويرى الأكثرون انها غاية في ذاتها. ويتصل بهذا انها « قيمة »، وان كان هناك خلاف حول ما اذا كانت قيمة في ذاتها أم انها قيمة تابعة. ويتصل به أيضاً أنها معيار، ولكن هل ستكون السعادة معياراً لما ينبغي ان يكون؟ على اي حال من الظاهر انها قانون السلوك عند الشخص العادي في الحضارات النابعة من حوض البحر المتوسط والناشئة عنها. الأمر الثاني هو ان جوهر السعادة إشباع واكتمال ورضى (وتظهر هذه الخواص بجلاء في التصاوير الدينية للسعادة الأخروية). وعلى الرغم من المعارضة الظاهرة بين ميدان مفهوم الفضيلة وميدان مفهوم السعادة، الا ان البعض حاول الربط بينهما، وقد رأينا هذا في تعريف ارسطو للسعادة، كذلك قال الفيلسوف الهولندي سبينوزا: « السعادة ليست مكافأة على الفضيلة، بل هي الفضيلة ذاتها »، ويقول الأتقاني كانط: « إننا اذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدتين مترابطتين، انهار في اذهاننا أساس الاخلاق »، فهو يرى انهما متحدتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق ارادتنا ويقترّب من هذا موقف الرواقيين اليونان الذين عرّفوا السعادة بأنها: « الفعل الموافق للعقل »، اي « للقانون الكوني وللطبيعة ». هل السعادة فعل ونشاط، أم هي شعور أو حال؟ واذا

تدخل على الفور في نطاق غايات السلوك. ويمكن ان يقال إن نظريات الاخلاق تصنف الى نظريات تؤكد على القانون الاخلاقي، وأخرى تؤكد على الغاية الاخلاقية، وان الاولى هي التي تهتم بالالزام وبالواجب، بينما الثانية تهتم بمفهوم « الخير »، وهي التي عادة ما تكون اخلاق السعادة او اخلاق اللذة، وعلى حين ان الاولى تهتم « بما قبل » الفعل، فان الثانية تهتم « بما بعده » أي بالنتائج، وبينما تضع النظريات الأولى في اعتبارها البشر الآخرين فان النظريات الأخرى تهتم بالفرد أو بالذات، على الأقل في المحل الأول، كذلك فان الاولى عادة ما تكون اخلاقاً عقلية، بينما الثانية اخلاق شعورية وجدانية. (على القارئ ملاحظة ان هذه التمييزات تخضع لاستثناءات مهمة في بعض الأحيان). ولنا بحاجة الى التأكيد على الترابط الفعلي بين هذين النوعين من النظريات، لأن سؤال: « ماذا ينبغي علي ان أفعل؟ » مرتبط بالضرورة بسؤال: « ما هو الحسن والسيء؟ وما الخير والشر؟ ».

ويرتبط مفهوم الخير في نهاية الأمر بمفهوم الرضى والاشباع، فنجد الفيلسوف الالماني كانط يعرف الخير الأقصى بأنه « الموضوع [أو الأمر] الذي يكون في استطاعه إشباع كل ملكة الرغبة لدى الكائنات العاقلة المحدودة »؛ كما ان اليونان انتهوا، وخاصة مع أفلاطون وارسطو الى أن الخير ينبغي ان تتوفر فيه شروط: 1 - ان يكون مرغوباً فيه لذاته وليس كوسيلة لشيء آخر، 2 - ان يكون قادراً بذاته على ارضائنا، 3 - وان يكون من النوع الذي يختاره الرجل الحكيم؛ وهذه الشروط الثلاثة لا تنطبق في رأي الفلسفة اليونانية الا على السعادة. فالسعادة في رأي ارسطو على الأخص هي: « الحياة النشطة المتوافقة مع الفضيلة »، والفضيلة هنا بمعنى الامتياز. وقد أخذ المتفلسفة الاسلاميون بالموقف الارسطي بحروفه، ونجد تعبيراً مفصلاً عن ذلك عند ابن مسكويه وعند ابن سينا. ويقول هذا الأخير في « رسالة في السعادة » (طبع ضمن « مجموع رسائل ابن سينا »): « ما من غاية يتجرد لها الانسان افضل في ذاتها من السعادة... ». فمن البين ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها. ومن الظاهر ان ما يتأثر لذاته وسائر الاشياء ويستأثر لأجله افضل في حقيقة ذاته مما يتأثر لغيره لا لذاته، فقد تبين أن السعادة هي أفضل ما سعى اليه لتحصيله. وهو يعرف السعادة على الطريقة الأرسطية: « السعادة هي كمال [الموجود]، فان أقصى غاية يتأثر لأحد الموجودات الوصول اليها هي الكمال المختص به ». ويقول مرة أخرى:

كذلك هناك اطار الغائية، لأن السعادة التحقق الكلي، او الجزئي لغايات، ويولي ذلك اطار الرضى عن الذات، فلا سعادة لمن لم يكن عن ذاته راضياً. وتثير النظرة الى مشكلة السعادة من زاوية أطرها الى مسائل عديدة: فهل هي تنتمي الى المجال النفسي ام الى المجال الاخلاقي؟ الى مجال الانفعال ام مجال الارادة؟ وأخيراً وليس آخراً: فهل هي تنتمي إلى مجال الطبيعة والتلقائية أم إلى مجال العقل والتحكم؟ وقد سبق أن أشرنا إلى التساؤل عن كون السعادة فعلاً أو كونها حالاً، وليس من السهل اختيار احد الطرفين دون الآخر نهائياً، لأنك حتى ان قلت إنها حال، فلا ينبغي ان ينسبنا هذا ان من جوهر السعادة الانسانية انها مما يسعى المرء اليه ويجتهد في الحصول عليه، فالسعادة لا تنزل على الساكن بغير نشاط، كما ان طبيعتها الغائية تفترض التحرك نحوها. أخيراً: فهل السعادة مفهوم صوري، بمعنى انها تسمية عامة تدخل تحتها مضامين متنوعة، أم أنها حالة من نوع معين، فتكون بهذا مفهوماً مادياً؟ وحيث ان السعادة مفهوم ذاتي في نهاية الأمر، فلا مفر من الجنوح الى التصور الأول.

عزت قرني

سَفْسَطة

Sophisme

Sophistry - Sophism

Sophisma - Trugschluss

أطلق اسم السفسطائيين بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كلياً على الاقناع. اعتمد السفسطائيون على الجدل الكلامي خاصة على الخطابة وما تفرضه هذه من فصاحة وبلاغة. حتى ان كلمة جدل Dialectique هي من وضعهم. لذا كان المامهم باللغة اليونانية شديداً وقد برز منهم جملة من الخطباء. لكسب عيشهم ولترويج آرائهم اهتمهم السفسطائيون التعليم. خاصة تعليم أبناء الطبقة الارستقراطية. طبقة الحكام أو الطبقة المؤهلة لتولي مثل هذه المناصب الرفيعة. تقاضى السفسطائيون أجوراً مرتفعة لقاء تعليمهم مع ان احتراف التعليم لقاء أجر لم يكن بالمهنة المرغوب فيها

كانت حالاً، فهل هو حال كمي قابل للتجزئة ام هو ذو طبيعة ديناميكية كلية؟ ولنقدم أولاً بعض التعريفات التي تسود تصور الرجل العادي عن السعادة. فالسعادة عنده هي الحياة بدون عقبات في اطار مادي مناسب (العمل، المال، المسكن) مع عائلة واصدقاء، او قل في كلمة واحدة: هي الرفاهية. وقد يزداد هذا التصور دقة، فندخل عليه مفاهيم «الحياة المنسجمة المتوافقة» و«تحقق الذات» وغير ذلك. والواقع ان التصور العادي للسعادة يجعل منها مرادفاً للذة وقد اتسعت لتشمل حياة بأكملها. وبين اللذة والسعادة عناصر اشتراك ضرورية، هي عناصر الشبع والرضى والمتعة وقلة الألم او انعدامه. وقد رأى اليوناني أرسطو ان اللذة شرط ضروري للحياة السعيدة، ان لم تكن شرطاً كافياً، بينما اعتبر ابيقور اليوناني أيضاً ان السعادة ما هي الا اللذة الثابتة لا المتغيرة. اما المذهب الذي وحد صراحة بين السعادة واللذة فانه المذهب النفعي في الفلسفة الانكليزية عند بنتام وجون ستيوارت مل. وكان الاول يوحد بين السعادة والمنفعة والميزة واللذة والخير، اما الثاني فهو أوضح وأكثر تحديداً حين يقول نصاً: «انني اعني بالسعادة اللذة وغياب الألم، كما اعني باللاسعادة الألم والحرمان من اللذة». ولكن الفحص الدقيق لمفهوم اللذة والسعادة يبين أن هناك فروقاً بينهما، أهمها ان اللذة متقطعة وجزئية ومتغيرة وناقصة وقصيرة، بينما السعادة على خلاف ذلك لأنها (او ينبغي ان تكون) متصلة وكلية وثابتة (نسبياً) ومكتملة ودائمة (نسبياً). كما ان اللذة ذات مصدر خارجي دائماً، وهي ذات طبيعة كمية في العادة، وقد تكون بعض اللذات مرضية، بينما السعادة على غير هذا، لأنها ذات مصدر داخلي في الأساس وطبيعتها ديناميكية كلية كما لا توجد سعادة مرضية. ونوجز فنقول: اذا كانت السعادة، التي هي احساس غامر بالنجاح وبالرضى والشبع والاكتمال يحس به الانسان ككل، قد تنتج بين ما تنتج بعض اللذات، إلا أن اللذة بحد ذاتها نشاط قد يؤدي مع غيره إلى هذا الاحساس، لأن اللذة هي متعة الحواس أو هي المتعة الناتجة عن نشاط الحواس.

وعلى هذا، فان اطار السعادة اعم واشمل من اطار اللذة ومختلف عنه نوعاً، فاطار اللذة هو الحواس مباشرة، فلا لذة الا بحاسة ترتبط بها وتكون هي أدواتها، بينما السعادة لا تقيد الى عضو محدد من أعضاء الاحساس او الادراك او الشعور، بل هي تنصل باطار الذات الانسانية الشاعرة العاملة ككل. والاطار التالي هو اطار الوعي، فلا سعادة لمن لا يعي بذاته،

يقبلها، أن يرفضها أو أن ينفىها. وإذا كانت هذه هي نتائج آرائهم على الصعيد الفلسفي أو المعرفي فهي على الصعيد الأخلاقي والسياسي أقوى وأكبر خطراً. فالثق في الأخلاق يعني الانفلات من أي رابط أو وازع ويعني ترك الحرية كاملة لكل فرد ليتصرف على هواه وليأتمر بما يرتضي. وهذا ما قال به فعلاً أحد أعلام المدرسة السفسطائية بولوس Polos إذ أعلن شكه في القضاء وفي العدالة معتبراً ذلك من الأمور التي أقامها الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، والخلاصة، لا موجب للانصياع لإرادة أو لسلطة القانون.

ظلت السفسطائية فلسفة سائدة وكان لها ضحاياها وأبرزهم سقراط الذي انبرى لكشف عيوب هذه الفلسفة وخطرها على الأخلاق خاصة أخلاق الشبيبة. فكان ان اتهم هو بذلك وحُوكِم وأُعدم. مما يدل على عظم نفوذهم. وقد أثار ذلك تلميذه أفلاطون فانبرى يفضح عيوب الفلسفة السفسطائية متناولاً أهم رجالاتها جاعلاً منهم أبطال حواراته في محاولة، القصد منها تخفيف آرائهم وثابت بطلانها. وقد أعطانا بذلك، وان بشكل غير مباشر، فكرة شاملة عن أفكارهم وأشخاصهم وطرق حوارهم.

أشهر اعلام المدرسة السفسطائية

بروتاغوراس 485 - 411 ق.م. ولد في ابيديرا وتجرول طويلاً في سيبيليا واليونان ثم استقر زمناً في أثينا حيث اكتسب ثقة باركليز حاكم أثينا. مات غرقاً أثناء هروبه من أثينا على أحد المراكب، لانهاية بانكاره للآلهة. أعطى بروتاغوراس نفسه لقب سفسطائي أي العالم. ومن هنا أطلقت هذه التسمية على هذا النوع من التعليم. ولم تتخذ الكلمة معناها السلبى الا بعد القرن الخامس قبل الميلاد وبعد الهجوم الذي شنّه كل من سقراط وأفلاطون على هذه الفلسفة. ادعى بروتاغوراس المعرفة الكاملة في شتى الحقول، في الفلسفة، في السياسة وفي الأخلاق. أثر عنه قوله الشهير: «الانسان مقياس كل شيء». وهو قول يتبادر منه للوهلة الأولى انه جعل الإنسان محور هذه الفلسفة الجديدة. الا ان الفلسفة السفسطائية ما تمثلت هذا القول الا لتثبت عبره عدم ايمانها بحقيقة مطلقة. ذلك ان السفسطائية قد ردت الإنسان الى جملة حواسه وهذه القوى الحسية تختلف باختلاف الشخص وباختلاف تكوينه أو نشأته أو قدراته. فالوجود الخارجي ليس مستقلاً بذاته، بل وجوده أو الحكم عليه انما يتعلق مباشرة بادراك الفرد له. وبالتالي فإن الأحكام التي نطلقها على

لدى الشعب اليوناني. وإلى جانب هذه الدروس الخاصة اعتمد السفسطائيون إلقاء خطابات معدة سلفاً وبلغة متقنة في المدارس العالية أو في الاجتماعات العامة حيث يدفع الحضور بدلاً من دخولهم. لم يكن للسفسطائيين برامج محددة يعطونها بل كان لهم طريقة معينة هي التي سمت مدرستهم وجعلت من السفسطة فلسفة مميزة وان غير متكاملة ضمن نظام. فلسفتهم كما أشيع فلسفة عملية الهدف منها التوصل لاكتساب «فن العيش». هذا مع العلم انهم نعتوا فلسفتهم «بالحقيقة» لما تنطوي عليه من أمور عملية. لاقت تعاليم السفسطائيين رواجاً كبيراً في أوساط الناشئة، وفي أثينا خاصة حيث صارت هذه المدينة ملتقى المثقفين من كل الأنحاء خاصة في عهد باركليز الذي كان بدوره مولعاً بالخطابة. ومما تجدر الإشارة اليه ان تعاليم المدرسة السفسطائية قد شملت حقولاً شتى، منها اللغة، الشعر، الجدل، البلاغة، الفنون، السياسة وأخيراً الدين.

تقوم الفلسفة السفسطائية على الاقتناع. والاقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الادراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول الى الاقتناع بما يعتقد انه الحقيقة. ولدعم آرائهم لجأ السفسطائيون الى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية وبذلك خدموا اللغة اليونانية وأضافوا عليها الكثير من سحر البلاغة. تقوم الطريقة السفسطائية أساساً على مبدأ الشك. الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق الى جانب التشكيك في السياسة. فإزاء كثرة النظريات حول قضايا الوجود أو سواها أعلن السفسطائيون عدم جدوى أي منها وإلا لئلا تلت إحدى النظريات سبق على الأخرى وصارت معتمدة من سائر الفلاسفة. النتيجة من كل ذلك: لا حقيقة ثابتة مطلقة. لأجل اثبات آرائهم رأى السفسطائيون ان الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه الى ذلك الاحساس أو جملة الادراكات التي تقدمها القوى الحسية. وبما ان هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة. وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس - أحد رواد الفلسفة السفسطائية - : «الإنسان هو مقياس كل شيء». بذلك انتفت صفة المطلق عن المعرفة وصارت كل معرفة معرفة نسبية يمكن لأي فرد آخر أن

سُلْطَة

Autorité
Authority
Macht

- 1 -

السلطة، لغة، تعني القهر. أما السلطان فهو الحجة والبرهان، أو هو الوالي والقاهر. ومع ان لفظ « السلطة » باستعماله الحديث يعني بالأحرى ما كانت العرب تعبر عنه بالرياسة والملك والحكم والولاية وما شابه، فإنه ما زال يحتفظ بمعانيه الأصلية أي: القهر والمشروعية، انما لا بذاته بل بالعلاقة بين السلطة والخاضعين لها.

ولما كانت اللغة السياسية غير دقيقة لتحديد معنى استعمال المصطلحات تحديداً سديداً فإن السلطة ترادف غالباً الهيبة والمرجعية والنفوذ والحكم، فيمكن بالتالي الحديث عن السلطة الأبوية والسلطة الدينية أو الزمنية، والسلطة السياسية أو القضائية أو التشريعية الخ.. كما يمكن الحديث عن السلطة بمعنى مجرد الاقتدار على الفعل أو على ضبط النفس أو على التأثير في الآخرين.

وأود، كي يصبح كلامي مفهوماً، ان أحصر استعمال لفظ السلطة هنا بالسلطة السياسية. فأفهم بالسلطة تلك القدرة على تقرير أمر ما بشأن الجماعة يلزمها، وذلك عبر أليات معينة. وواضح من هذا ان السلطة بهذا المعنى تظل سلطة أيّاً كانت الأليات المساعدة لاتخاذ القرار وتنفيذه، وأياً كانت طريقة الزام الجماعة سواء بالقهر أم بالرضا. وسواء كان المقرر فرداً أم رهطاً، مباشرة أم بالواسطة. أي اني أعرف السلطة بكونها تقرر وتنظم وتأمّر وتحكم وتلي الأحكام وتعاقب.

- 2 -

ودون العموميات يميز « علماء » السياسة والاجتماع بين نوعين من السلطة السياسية.

- السلطة المحدودة أو رئاسة الحد الأدنى، وتسمى أيضاً السلطة المباشرة والفورية. وهي تلك التي رصدها بعضهم عند بعض القبائل والتجمعات المسماة بدائية وميزوها عن سواها بكونها قائمة على الرضا أساساً، وبكونها ظرفية الممارسة.

- والسلطة الموسعة أو المُلْك حسب التعبير العربي

الخارج كقولنا: هذا خطأ أو صواب، جميل أو قبيح لا قيمة لها في ذاتها بل بعلاقتها بالشخص الذي يطلقها وهذا فرد، فالأحكام فردية اذن ولا تعني أي فرد آخر سواه. انطلاقاً من هذا المنهج فاجأ بروتاغوراس الأثينيين بشكه بالآلهة معلناً: « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودها أو عدم وجودها ولا أن أتصور أشكالها. وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول الى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان ». أثار قوله هذا الضجة حوله فرمي بالإلحاد واضطر للهرب حيث توفي غرقاً.

جورجياس 483 - 375 ق.م. أصله من مدينة صقلية. حضر الى أثينا أيضاً ولاقى دروسه فيها رواجاً كبيراً وكان سقراط من جملة الذين حاورهم. وضع كتاباً سماه « الطبيعة أو اللاوجود ». وفيه يساوي بين الوجود وعدمه وذلك انطلاقاً من مقدمات وضعها أو آمن بها. وهي تقوم على اعتبار ان لا شيء موجود. واذا وجد فليس من السهل معرفته. واذا عرف فليس من السهل ايصال هذه المعرفة أو تمريرها من فرد إلى فرد. تستند المقولة الأولى الى بعض مبادئ الفلسفة الايلية التي لا تعتبر في الموجودات الا صفة الوجود باعتبار ان الوجود إما نشأ من العدم وهذا مستحيل وإما أنه الموجودات تتسلسل عن موجودات سابقة قبله وبذلك تنتفي صفة البداية عن الوجود. من ذلك استنتج جورجياس ان لا شيء موجود. أما المقولة الثانية فتستند الى مبدأ الفلسفة السفسطائية بالذات وهي ان معرفتنا بالشيء لا تتعدى اطار الادراك الحسي له فما غاب عن الحس لا يدرك. فبذلك تقتصر المعرفة على بعض جوانب الشيء ولا تصل الى ماهيته. أما المبدأ الثالث وهو سفسطائي أيضاً فيقوم على اعتبار ان الادراك الحاصل بطريق الحس انما يخص الفرد الذي توصل ولا يعتبر ذلك حقيقة مطلقة يمكن أن تنقل من شخص الى آخر.

الى جانب هذين العلمين من أعلام السفسطائية تجدر الإشارة إلى بولوس Polos الذي روج آراء حول عدم شرعية القضاء. كذلك دعى هيبياس الذي شملت علومه حقول الرياضيات والفلك والشعر وعلم الجمال والأدب والتاريخ، الى العودة الى الطبيعة فيما يخص الأخلاق.

مصادر ومراجع

- غيث، جبروم، أفلاطون، بيروت، 1970.

- Brehler, E., Histoire de la philosophie.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, I, Flammarion, 1955.
- Platon, Protagoras-Gorgias, Garnier, Flammarion, 1967.

جورج كتورة

أسئلة من مثل: ما السلطة الفضلى وكيف يجب أن تكون؟ وعن هذا السؤال الضمني أو المعلن تصدر مجموعة من الأسئلة الفرعية: ما الأساس الذي تستند إليه السلطة؟ أهو أساس وضعي تواضع عليه البشر أم ما وراثي يأتي المجتمع من خارج؟ أو بتعبير آخر هل الدولة ضرورية أم طارئة؟ وتنقسم الأسئلة هذه بدورها إلى أقسام.

فالضرورة قد تكون ضرورة طبيعية ميتافيزيقية (ذات مصدر إلهي أو مجرد تجسيد روحاني للفكرة والغاية التاريخية - الفكر الديني والفكر الهيجلي).

أو ضرورة اجتماعية نابعة من كون الانسان حيواناً مدنياً بالطبع (الفكر الأرسطي) أو تكون الدولة طارئة كانت بعد أن لم تكن بفعل عقد اجتماعي (روسو بخاصة) أو بفعل تطور ضروري هو الآخر قائم في تطور المجتمع البشري (الزراعة وفائض الانتاج والصراع الطبقي) ويشير التطور المستمر بزوال الدولة بالتالي (الماركسيات على اختلافها).

أو تكون طارئة بفعل تركيب نفسي أبوي أو عدائي أو بفعل البارانونيا (كلاستر) وتكون بالتالي حالة غير سوية أو أمراً نافلاً.

ويمكن التنوع على هذه الأسئلة واستنباط أجوبة متعددة عن أصل الدولة أو جذورها الى ما هنالك من فنون ممارسة القول في السياسي وهي فنون لا تحصى اليوم.

فاذا صح ان السلطة تمارس عبر القول في مختلف فنون المعرفة استناداً إلى لبيدية من Libido الأبيستيمية، فإن ممارسة السلطة في القول في السلطة هو الى الممارسات المعرفية الأخرى بمثابة الاستثناء الى الفعل الجنسي.

- 4 -

يبقى أن ثمة أسئلة تبقى مشروعة في نظري، أسئلة تحدد وجهة التدخل في صدد مسألة السلطة في مجتمعات حديثة يبدو ان زوال السلطة منها أو التبشير به ليس مجرد مسألة طوباوية وحسب بل ومسألة سلطوية تهوى لمنهاضة سلطة بسلطة أخرى، وتشكو من عيب أساسي يعتور كل الجمهوريات الفاضلة: استلاب الحاضر بانظار غد ما زال يلوح بالمجيء وما زال لا يأتي.

وعلى هذا التدخل أو الموقف أن يصاغ لا من تصور سلطة قائمة أو ستأتي بل من فكرة ايدىالية لا تستند الى تبرير تاريخي أو مستقبلي بل تنطلق من حاجات الحاضر: لا مبرر للسلطة الا لتدبير الشأن العام في الجماعة الإنسانية. ولتدبير

القديم، وهي الرئاسة المرتكزة الى تنظيم اجتماعي تراتبي، تقوم فيه بأدوار متعددة وتتمتع بصلاحيات واسعة في الشأن العام والخاص، بل وتحدد العام والخاص. وتستند في ممارسة سلطاتها الى مجندين (وكلاء) كثر يرتبطون بها عمودياً أو أفقياً.

أي أن المقصود بالملك السلطة السياسية المتمثلة بالدولة، بالمعنى العربي الحديث للفظ. وتمتاز هذه عن الأولى في انها تستمد هيبتها وقدرتها من القهر والرضا مجتمعين أي أنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع (قبر)، وتحظى بالرضا العام أو الانصياع العام.

وتكون في نظرهم، اما مشخصة (كدول الاستبداد الشرقي) واما مُعَقَّلَة أي منتظمة بموجب قوانين مستقلة عن رغبات أفراد الجماعة بمن فيهم الحاكمون. وتدعى أيضاً مؤسسية.

ويظن التطوريون منهم ان هذا الشكل الأخير هو الأرقى وهو بالتالي مآل تطور الأشكال الأخرى وغايته. في حين يقع الباقون برصد مختلف الأشكال وامكان وجودها معاً وبسلسل مختلف (التوتاليتارية الحديثة مثلاً).

ويصرف «العلماء» باقي علمهم في التمييز بين درجات تنظيم السلطة، فيحدثون عن السلطة المركزية واللامركزية وعن الفيدرالية والسلطات المحلية أو الأهلية الأخرى، وفي البحث عن مراكز التقرير وأليات اتخاذ القرار ودور الاتصال ومعالجة المعلومات. وتقنيات الاخضاع والسيطرة ودور الايديولوجيا السياسية. والعلاقة بين السلطان والمقدس. والفصل القائم بين المحكومين والحاكمين، أي التناقض المفترض بين النخبة الحاكمة وسائر الناس، أو بين فعالية البيروقراطية والتكنوقراطية من جهة والمطالب الديمقراطية من جهة أخرى.

ولربما ميزوا بين أشكال الحكم أو الأنظمة السياسية كما يسمونها حسب وجود حزب أو حزبين أو أكثر (دوفرجيه) أو حسب عدد الحكام (أرسطو) أو حسب مبدأ الحكم ديمقراطي، أرستقراطي، ملكي مستبد (مونسكيو) أو حسب المشروعية واللامشروعية (قبر) أو حسب الثورية والرجعية أو النظام الاقتصادي (الثوريون المعاصرون).

- 3 -

أما فلاسفة الاجتماع أو فلاسفة التاريخ أو الفلاسفة باختصار فيطرحون أسئلة من نوع آخر (راجع مادة السياسة)،

ولقد شاعت كلمة سلوك قديماً في اللغة الفرنسية ولكنها ظلت قليلة الاستعمال حتى جاءت اشارة معجم لاروس Larousse في ملحق حديث تُرجع تداول هذه الكلمة وإحياءها.

2 - التطور التاريخي لمفهوم السلوك ومشكلاته:

تبين النظرة التاريخية ان مفهوم السلوك كان حصيلة التطور الذي حصل في اتجاهات علم النفس الرئيسية. ويعتبر أن هذا المفهوم برز في تاريخ علم النفس كشورة على التقاليد الاكاديمية التي كانت سائدة وكإعادة نظر في بعض المبادئ النظرية والوسائل المنهجية.

من الناحية النظرية: لم يصبح علم النفس علم السلوك الا عندما تخلص من العوائق الميتافيزيقية والفلسفية، ونظريات الارتقاء والنشوء التي كابت نقطة الانطلاق في طرح أزمة الفكر الفلسفي والعلمي الحديث؛ والنظرية الثنائية « الديكارتية » لم تتحقق الا بفضل أولئك الذين عرفوا كيف يميزون بين الفلسفة والعلم وبفضل الطرح الموضوعي والعلمي لإشكالية الفلسفة والعلم. فلم يعد علم النفس دراسة النفس بقدر ما هو دراسة الكائن الحي.

من الناحية المنهجية: كان يعتمد علم النفس وسائل الملاحظة الداخلية والتأمل الباطني (الاستبطان) التي تستند على الاسلوب المنهجي التحليلي والتوليفي. فكان مان دي بيران M. de Biran من الأوائل الذي أقروا بأهمية الملاحظة الموضوعية والخارجية في دراسة حياة الطفل النفسية والانسان اللاسوي. وهذا الالتباس المنهجي الجديد لم يتأكد الا عندما جعل ريبو Ribot منهجية علم النفس موضوعية وذاتية في نفس الوقت: ذاتية اي تدرس الظواهر النفسية الداخلية، وموضوعية بمعنى انها تدرس الوقائع النفسية من خلال الوقائع المادية التي تعبر عنها.

وبينما كانت مشكلات السلوك تطرح في ألمانيا، في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال اطار فيزيولوجي رأينا هذه المشكلات تعالج في فرنسا من خلال المواقف العيادية وعلم النفس المرضي.

جانيه P. Janet : ملاحظة المرضى والمضطربين، والتجربة وافتعال الظواهر المرضية بواسطة التنويم المغناطيسي عند « الهستيريين »، واستعمال مفهوم جديد هو مفهوم « الانفعال » والنشاطات. فجاءت مساهمات جانيه لتدفع علم النفس في اتجاه دراسة التصرفات والانفعال التي يمكن ملاحظتها موضوعياً.

هذا الشأن العام لا حاجة للاختصاص ولا للذكاء الخارق، ولا حاجة بالتالي لديمومة المدير (المديرون) في سدة السلطة، اللهم الا حاجة الحرب. ولما كانت الحرب حاجة لا كلية ولا ضرورية؛ أي أمراً يمكن تلافيه ولا يقوم على أي ضرورة انطولوجية أو اجتماعية أو نفسية بشرية، أمكن صياغة التدخل انطلاقاً من: تبادل الأدوار بين الحكام والمحكومين: « دوران السلطات » Rotation des Pouvoirs وتضييق مجال « الشأن العام » عبر حق الاختلاف ومشروعية البدع وضرورة المعارضة وامتناع استلاب الحاضر.

وأود أن يكون واضحاً ان هذه الأفكار لا تشكل وصفاً لأي نموذج واقعي سبق أن كان أو يجب أن يكون أو يناضل من أجله، بل جملة من المبادئ تسمح بصياغة تدخل أو اطلاق حكم أو اتخاذ موقف من السلطات الواقعية أو المبشر بها.

مصادر ومراجع

- بولنراس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، دار ماسبيرو، باريس، بالفرنسية.
- سابين، جورج، تطور الفكر السياسي، دار المعارف، مصر، بالعربية.
- كوفارسكي وآخرون، السلطة، دار باكونير، سويسرا، بالفرنسية.
- مونسكيو، روح الشرائع، القاهرة، بالعربية.

موسى وهي

سُلوك

Comportement Behaviour Verhalten

1 - مفهوم السلوك:

السلوك كلمة شائعة اليوم بين علماء النفس إما بشكلها المستعمل في المدارس الفرنسية Le comportement ou la conduite ، وإما بشكلها المستعمل في المدارس الانكلوساكسونية behaviour .

يحدد بياران Pléron السلوك في « معجم علم النفس » Dictionnaire de psychologie بالشكل الآتي: « الأنماط الاستجابية عند الحيوان والانسان والمظاهر الموضوعية لنشاطها الكلي ».

الحيوان لا يمكنه الاعتماد على المنهج الاستبطاني وإنما على دراسة سلوكه الخارجي والظاهري.

3 - مفهوم السلوك عند واطسن:

ان الهدف الرئيسي في نظام واطسن قام على ضرورة استبدال علم نفس ظاهرات الوعي بعلم نفس السلوك. فالتعريف السلوكي الجديد الذي وصفه واطسن سنة 1913 تقريباً أحدث ضجة في أوساط علماء النفس وأصبح مدار نقاش طويل أتاح لواطسن امكانية الدفاع عن وجهة نظره بحماس قوي والبرهنة على إمكانية انشاء علم نفس جديد عن طريق قلب المفاهيم السائدة. فواطسن الذي ابتدأ ممارسته العملية في ميدان التجريب الحيواني حاول ان يتخذ موقفاً نظرياً يتوافق مع عمله التجريبي هذا. فطرح عليه مشكلتان:

- مشكلة أولى تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً كبقية العلوم الوضعية، والتساؤل لماذا لا يكون علم النفس الانساني على غرار علم النفس الحيواني اي علماً موضوعياً وتجريبياً، فلا يعود هناك نوعان من علم النفس: الحيواني والانساني مختلفان في موضوعهما وغايتهما بل علم نفس واحد يحدد بفرضية واحدة ومنهج واحد.

- مشكلة ثانية تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً عملياً. لأن حصر النفس فقط في وصف حالات الوعي لا يؤدي إلى فائدة عملية بينما لو نظرنا إليه كعلم يهدف إلى دراسة السلوك فإنه يصبح بإمكاننا التنبؤ بنوع السلوك وضبطه.

فمحاولة واطسن قامت، في تعريف علم النفس، انطلاقاً من هذه المبادئ. وهذه المحاولة هدفت إلى اعطاء السلوك مفهوماً يؤدي من ناحية إلى تبسيط بعض المشكلات، ومن ناحية ثانية إلى إبراز مشكلات أكثر أهمية. فالاشكالية الاساسية تمحورت حول معرفة الطريقة التي تؤدي إلى إقامة علم نفس انساني دون اللجوء إلى استعمال الاستبطان. فاستعان واطسن بالملاحظة الموضوعية واقترح، كخطوة أولى، رفض الوعي ومعطياته الذي يعيق عن تحقيق علم موضوعي؛ وفي خطوة ثانية حاول ان يقوم بنقد علمي للوعي لكي يفرغ علم النفس من محتوياته الداخلية ولكي يقرر ان التعريف الصحيح لعلم النفس هو انه علم السلوك وان الاستجابات السلوكية يمكن وصفها وصفاً موضوعياً على ضوء مفاهيم المثير والاستجابة. فيقترح واطسن دراسة السلوك كوظيفة وحدات المثير - الاستجابة وتكوين العادات والاستجابات الجديدة. فيصبح أن نقطة الانطلاق في مثل هذه النظرية هي ملاحظة أن

وهذا الاتجاه الموضوعي في دراسة التصرفات والأفعال ظهر أيضاً في أعمال بينه A. Binnet حول الذكاء وقياسه كمظهر من مظاهر الحياة الداخلية؛ وفي دراسات بياران H. Piéron التي تمحورت حول افعال ونشاطات الكائنات وتفاعلاتها الحسية والحركية مع المحيط وتأثير ذلك على السلوك. فاعتبر ان السلوك يتكوّن من مراحل ثلاثة هي:

- الاحساس.

- الاستجابة أو شكل السلوك.

- صياغة الاستجابة أو السلوك من قبل الكائن.

فيصبح موضوع علم النفس دراسة السلوك ودراسة العلاقات بين الاحساس و«عقلنة» الاستجابة. فاتجاهات علم النفس الفرنسي تميزت بدراسة السلوك من خلال التأكيد على دور الفرد بينما سلوكية واطسن (كما سنرى) أهملت إمكانيات الكائن في بناء سلوكه.

اتجاهات المدرسة الروسية أعطت للسلوكية إطارها الفكري الذي تمحور حول مفهوم المنعكسات وكان لأعمال بافلوف Pavlov وبتشريف Betchrev المختبرية الأثر البعيد في تطور علم النفس التجريبي وإبراز أهمية المثيرات وتأثير البيئة على افعال الكائن وتصرفاته. فالمدرسة الروسية هي التي أطلقت «الثورة السلوكية» برفض الحياة الداخلية وكل ما له علاقة بالاستبطان والتأكيد على أهمية المعطيات الفيزيولوجية. في انكلترا واميركا فإن التطورات التي حصلت قد تمت من خلال منطلقين:

منطلق قام على دراسة وقياس الامكانيات الانسانية لتصنيف الافراد من خلال الانماط الفارقة عن طريق الرواثر Tests التي هي عبارة عن اختبارات تهدف إلى معرفة نتيجة فعل ونشاط الفرد. فلا يعود الاهتمام، من هذه الناحية، يتركز على ما يفكر أو ما يشعر به الكائن ولكن على ما يعمل أي على سلوكه الظاهري. فأدخلت هذه الاهتمامات الجديدة شيئاً جديداً في علم النفس لا يتعلق مباشرة بالاستبطان والحياة الداخلية وسهلت نمو وتطور المفهوم السلوكي؛ والمنطلق الآخر قام على دراسة تصرفات الحيوان واعتماد المنهج التجريبي. فالمشكلة التي كانت مطروحة في ميدان علم نفس الحيوان قبل تطور الدراسات التجريبية هي المشكلة التي طرحها عملية القياس والمقارنة بين حالات الحيوان وحالات الانسان وما يعكسه الانسان من مشاعر ذاتية في دراسته. فأهمية دراسة التصرفات الحيوانية كانت في توجيه علم النفس نحو الموضوعية لأن علم نفس

توازن الكائن، وفقدان هذا التوازن هو الذي يحرك الى السلوك والاستجابة. فمن هذه الاستجابة ما هو ظاهري يمكن ملاحظته بسهولة وبشكل موضوعي (الاستجابات العضلية والافرازات التي تظهر نتائجها على الجسم الخارجي) ومنها ما هو ضمني (التغيرات الداخلية). فجميع هذه الاستجابات الخارجية والداخلية لا يمكن ان تحدث الا بواسطة مثير.

جـ - التفسير الفيزيائي: يعتبر واطسن ان الاستجابة ترتبط بالمثير ارتباط السبب بالنتيجة؛ فكلما وجد المثير حدثت الاستجابة. هذا النمط التفسيري كان نتيجة تأثر سلوكيات واطسن بمبادئ المدرسة التشريعية التي تعتبر ان الجهاز العصبي يعمل دائماً وفق أقواس منعكسة كاملة: فكل قوس يتكون من وحدات المثير - الاستجابة، وكل وحدة من هذه الوحدات تبتدىء بتنبيه عضو حسي ما وتنتهي باستجابة عضلية او غدية. فيصبح اهتمام علم النفس من وجهة النظر السلوكية هو معرفة نوعية الاستجابة او تحديد نوعية المثير.

د - الطرفية Périphérisme: بمعنى أن تحديد السلوك لا علاقة له بكل ما هو مركزي في الكائن بل ينحصر الاهتمام بالتأكيد على أهمية الأحاس (جانب المثير) والحركة (جانب الاستجابة). فالشيء الأساسي هو المثير والاستجابة، اما ما تبقى فليس الا علاقات ترابطية.

هـ - البيئة: طرح واطسن مشكلة الوراثة والبيئة في تحديد السلوك، هذه المشكلة التي قسمت، وما زالت، العلماء الى قسم يعتبر ان للسلوك أساساً وراثياً، وقسم يعتبر ان البيئة بعد الولادة وما قبل الولادة ايضاً تلعب الدور الاساسي في تعيين سلوك الكائن نتيجة ما يصيبه من ارضاء أو صد وحرمان. فالموقف « البيئي » في سلوكية واطسن جاء نتيجة الموقف الموضوعي العام، وهذا الموقف هو الذي دفع واطسن الى نفي الفرائز واهميتها في حياة الانسان وانكار الوراثة النفسية، فالسلوك يتكون بتأثير التربية والمحيط.

4 - تطور مفهوم السلوك: السلوكيون المحدثون:

يجب التمييز بين مظهرين في عمل واطسن: المنهجية والنظرية. فهذا التمييز هو الذي يمكن - كما يقول تيلكان Tilquin من أن يكون الانسان سلوكياً بطريقة مغايرة لطريقة واطسن. فواظسن اختار عدداً من المواقف وخلق نوعاً من الالتباس في تحديد وحدات المثير - الاستجابة. فالاستجابة والموقف والمنبه تحددت اما تحديداً جزئياً واما تحديداً كلياً. فهذا ما أدى - في رأي فريس Paul Fraisse

الكائنات العضوية تنكيف مع البيئة بواسطة مجموعة من المعطيات الوراثية والمكتسبة. إن هذا الموقف مستمد من وجهة نظر بيولوجية وليس من وجهة نظر فيزيولوجية، لأن واطسن لا يهتم بالناحية الفيزيولوجية ولا ينظر إلا إلى النشاط الخارجي. فمظاهر التكيف لها علاقة بالمثيرات التي يمكن ملاحظتها مباشرة والتي لا ترتبط بمجالات الوعي والشعور والحياة الداخلية مثل الرغبات والأفكار الخ... فالمثير يؤثر مباشرة على الاستجابة.

- إن واطسن أدخل في علم النفس معنى جديداً هو معنى التكيف، فهو معنى له أهمية كبرى، لأنه يجعل من مفهوم السلوك مفهوماً دينامياً: الكائن يعبر، بواسطة استجاباته، عن حالاته الفيزيولوجية لأن المثير لا يؤثر الا اذا كان يتوافق مع حالة فيزيولوجية معينة. والاستجابات التوافقية تعدل في حالة الكائن وتوقف تأثير الاستثارة.

- فعلى أساس هذه المعطيات وهذه المنهجية يصبح السلوك في مفاهيم واطسن، سلوكاً حسيّاً وحركيّاً - آلياً لأن العلاقة بين المثير - الاستجابة هي علاقة بين علة ومعلول. فتصبح عملية التكيف عملية تقوم في جوهرها، على اعادة التوازن الذي انهار نتيجة إثارة ما. ويرفض واطسن فكره الغائية في التكيف لأنها تؤدي الى تأكيد الحالات الداخلية والرجوع الى مفاهيم الوعي التي ينكرها ليؤكد على أن الاستجابات التوافقية ليست في الحقيقة الا مجموع ردود الفعل التي يستعيد الكائن بواسطتها توازنه المفقود.

ان اتجاه واطسن اتخذ، في تعريف السلوك، منحى « التثبي » Chosification للسلوك عن طريق تجزئته إلى وحدات المثير - الاستجابة وإرجاعه الى عناصره المنعكسة، واعتبار ان الحياة النفسية يمكن ارجاعها الى هذه الوحدات البسيطة وتفسيرها عن طريق الترابط بين هذه الوحدات. أما المعطيات الاساسية التي بنيت عليها السلوكية « الكلاسيكية » فيمكن ارجاعها الى خمسة رئيسية:

أ - الموضوعية Objectivité: فقد ميّز واطسن بين الوقائع العامة والحالات الخاصة. فالوقائع العامة هي الوقائع الخارجية التي يمكن ملاحظتها؛ أما الحالات الخاصة أو الحالات الشعورية فهي الحالات التي لا يستطيع ملاحظتها الا الشخص الذي يشعر بها وبالتالي هي التي يعوزها اليقين الذي يجب ان يتوفر في الظواهر العلمية.

ب - المثير - الاستجابة: السلوك يحدد بوحدات المثير - الاستجابة، وكل استثارة داخلية أو خارجية تخلق انهيأراً في

الترباط بين المثير والمتعزي والاستجابة. ولكن لاشلي كان العالم الذي قام بهذا العمل عندما حاول دراسة السلوك بواسطة استعمال تقنيات فيزيولوجية كمثير مستقل، ففتح الباب امام علم نفس السلوك الفيزيولوجي.

ب - محاولات التفسير المعرفي للسلوك:

- مفهوم السلوك الكلي عند كانتور Kantor :

الاختلاف بين السلوك الجزئي والسلوك الكلي هو ان السلوك الجزئي يمكن فهمه وتفسيره عن طريق الوقائع الراهنة وحدها، فينظر الى الكائن من ناحية الى البيئة والمحيط من ناحية اخرى، بينما السلوك الكلي يقوم على فهم وادراك أهمية الماضي والخبرات المكتسبة واحتكاكات الكائن السابقة مع المحيط. بمعنى آخر فانه لا يمكن فهم السلوك الا من خلال تدامج الكائن مع الوسط المحيط الذي يعيش فيه حيث يتخذ اتجاهات خاصة في استجاباته لهذا الوسط المحيط وللوسط الاجتماعي والثقافة اي للوضعية بكاملها. فيصبح السلوك هو التفاعلات المتبادلة بين الكائن والمحيط: فمن جهة الكائن فانه ينظر اليه من الناحية النفسية فهو يستجيب لتأثير المثيرات ولكن استجاباته ليست استجابات آلية بل كلية متفاعلة تحدث اتجاهات جديدة عند الكائن يجابه بها الواقع. وأما من جهة المثيرات فإنها تتأثر بدورها بالاستجابات: فإما أن تقوى شدة المثير وإما أن تضعف. فالسلوك يتوقف عندئذ على البنية الأساسية في نشاط الفرد التي هي نتاج تاريخيته لأنه خلال مراحل تطور الكائن تتراكم بنيت فوقية ومعقدة هي حصيلة التفاعلات التي تحدث بين الكائن والمواقف. لذلك فإن إرجاع السلوك الى وحدات المثير - الاستجابة يعني النظر الى السلوك كأجزاء منفصلة وقطاعات مستقلة. والمنعكسات ليست إلا الشكل البدائي للسلوك ثم تأتي الغرائز، أما ما يكتسبه الكائن من تجاربه فيمكن تسميته بالسلوك القاعدي الذي يؤلف أساس الشخصية، وأخيراً هناك السلوك النفسي الذي هو وليد السلوك الاجتماعي.

- مفهوم القصدية والغرضية في السلوك عند تولمان

Tolman

ادخل تولمان مفهوم القصدية او الغرضية في السلوك Purposive Behaviour أي مفهوم السلوك الهادف Goal Oriented ولكن لا يجب ان نفهم الهدف كمفهوم يقوم على الوعي وكفكرة باطنية بل كمعنى ملتصق بالسلوك لا ينفك عنه بمعنى ان الغاية تكون جزءاً لا ينفصل عن السلوك. فكل كائن عندما يسلك انما يسلك لأسباب وغايات.

ويعتبر تولمان ان العلاقة بين المثير والاستجابة ليست

«L'évolution de la notion de comportement» إلى طرق

مشكلات كثيرة امام السلوكيين الذين أتوا بعد واطسن. والمشكلة الكبرى التي استأثرت باهتمام هؤلاء السلوكيين المحدثين هي نمط العلاقات التي يجب دراستها: فيما يمكن ملاحظته لا يكون السلوك في مفهومه العام وانما يكون مجموعة استجابات محددة. فهذه الاستجابات المحددة هي مؤشرات للسلوك اي ما يفعله الكائن في وقت ما. فيمكن النظر اليها من خلال المستويين اللذين حددهما واطسن:

- الاستجابات العضلية والغددية التي يمكن دراستها كاستجابات جزئية ووصفها من الناحية الفيزيولوجية Réactions moléculaires

- المظهر الكلي Molaire للسلوك الذي يقوم على وصف السلوك ليس من خلال فعالياته العضلية أو الغددية ولكن من خلال ما يحدثه من نتائج على البيئة.

- فاهتمامات السلوكيين المحدثين Néo-behavioristes تركزت على تفسير الأنظمة العلائقية التي توجد بين هذين المظهرين للتصرفات وأسبابهما. فالاتجاهات التي ظهرت بعد واطسن كثيرة ومتنوعة يرجعها فريس P. Fraisse إلى ثلاثة أساسية:

أ - محاولات التفسير الفيزيولوجي للسلوك: محاولات بياران Piéron ولاشلي Lashley وهب Hebb التي يمكن تلخيصها بالشكل الآتي:

- إن نظام واطسن كان نظاماً بيولوجياً في تفسير السلوك ولكنه اكتفى بالتحقق من وجود علاقات بين المثير - الاستجابة دون تفسير ما يحدث بينهما، فهو يوضح أن هذه الارتباطات هي من طبيعة فيزيولوجية ولكن دون أن يضيف أكثر مما قاله. وينتقد واطسن النظريات العصبية التي كانت سائدة في عصره. ولكن لا يجب ان ننسى ان الاكتشافات المهمة عن الجهاز العصبي المركزي قد حدثت في وقت لاحق اي بعد ان نشر واطسن مؤلفاته: فبينما كان العلماء في عصره على معرفة متطورة بالأجهزة الحسية والحركية فإنهم كانوا يجهلون أشياء كثيرة عن الجهاز العصبي المركزي ووظائفه. وهذا ما ساعد على تعزيز النظرية الطرفية عند واطسن.

فالمحاولات الفيزيولوجية في التفسير هدفت الى شرح العلاقات التي تحدث بين المثير والاستجابة من خلال تحديد عمل الجهاز العصبي المركزي بياران Piéron وكان ودورث Woodworth أول من تحقق من انه يجب اعادة النظر في الوحدة بين المثير والاستجابة وصياغة وحدة جديدة تقوم على

أ - مجموعة التصرفات المرتبطة بالأفعال الآلية (الانعكاسات) والأفعال الاجتماعية البدائية (التقليد) فهذه المجموعة من التصرفات يطلق عليها «التصرفات الحيوانية»
Conduites Animales

ب - مجموعة التصرفات العقلية الأولية تحتوي على :

- تصرفات التوجه Orientation والوضع Position .

- تصرفات التجميع Rassemblement والترتيب Arrangement واختراع الأدوات Fabrication des outils .

فهذه التصرفات تتميز بأنها مزدوجة الغاية : فهي تهدف إلى صنع الأدوات واستخدامها. وتشتمل على التصرفات العقلية الأولية، اللغة .

ج - مجموع «التصرفات الوسطى» التي تقوم على مبدأ الاعتقاد وهي تحتوي على :

- الاعتقاد التأكيدي Asséritive الذي يمكننا من الاقتصاد في الجهد عن طريق التفكير في العمل قبل حدوثه واستخدام نتائجه مباشرة .

- الاعتقاد المبني على التفكير والتصور .

- الفكر المتولد عن الجدول والنقاش .

و - التصرفات العليا التي تتضمن التصرفات القائمة على الجهد والعمل والتجربة المكتسبة التي لها تأثير على كل تصرف يقوم به الكائن في المستقبل عن طريق الذاكرة وتصرفات التطور (البحوث العقلية) .

ويرى جانيه ان الحياة النفسية تتطور وتكامل عبر مراحل يجتازها الفرد تدريجياً أي أنها تتطور تطوراً تكاملياً من أنواع السلوك الأولي البسيط إلى أنواع السلوك المعقد .

فمفهومه للسلوك مفهوم دينامي وارتقائي، فهو ينطلق من دراسة الوظائف السلوكية وتصنيفها تصنيفاً تصاعدياً مؤكداً على أهمية التطور السلفي phylogenèse أكثر من تأكيده على أهمية التطور الفردي Ontogenèse. فهذا التأكيد هو الذي يجسد الخلاف بينه وبين فرويد : فجانيه يهتم بتطور المجموعات الاجتماعية (المؤسسات الاجتماعية) أكثر من اهتمامه بنشأة الوظائف من خلال تاريخية الكائن وخبراته المبكرة (نظرية فرويد). فالكائن في رأي جانيه قد تشكل وصيغت ووظائفه السلوكية الراهنة بفعل خبرات الأجيال السالفة المتراكمة .

علاقة بسيطة بقدر ما هي تنظيم من النمط الإدراكي أي ان تفسير هذه العلاقة يبني على صياغة عقلية ونظرية. ويرى انه للتوصل الى تفسير السلوك يجب النظر فيما يحدث بين المثير - الاستجابة، فيعود الى العلاقة التي تكلم عنها ودورث Woodworth المثير - المتعصي - الاستجابة. فيتكلم تولمان عن السلوك حسب العلاقة الآتية: المثير - الشخصية - الاستجابة.

تفسير السلوك لا يكون بالنظر الى الترابط الذي يتم بين المثير - الاستجابة، وإنما بالنظر الى ما يحدث بينهما. فالسؤال الذي يطرح هو : كيف يسلك الكائن في موقف ما؟ فكيفية السلوك تختلف من فرد الى فرد آخر، وتختلف باختلاف حالة هذا الفرد وشدة دوافعه وامكانياته؛ وباختصار تتوقف على خبراته وما اكتسبه وعلى أوالياته واستعداداته او بمعنى آخر على كلية شخصيته.

5 - مفهوم السلوك عند بيار جانيه:

- نظر جانيه الى السلوك من خلال مبدأ التوازن بين القوى النفسية والتوتر النفسي. واعتبر ان القوى النفسية هي الطاقة الدافعية التي هي عبارة عن طاقة عضوية تهدف دائماً الى التفرغ والتصرف. فكل دافع يخلق توتراً، وهذا التوتر يدفع الى الفعل (السلوك). ففي الحالات المرضية Pathologique تكون التوترات ضعيفة أي يكون التوتر الذي يصاحب القوى النفسية منخفضاً. لذلك فإن جانيه يعتبر أن فهم السلوك يتطلب التمييز بين القوى النفسية التي تشكل كمية الطاقة التي تتوافق مع شدة الدافع، والتوتر النفسي الذي هو عبارة عن توظيف كافي للطاقة يتوافق مع مرتبة Hiérarchie الأفعال او التصرفات فالوظائف النفسية تتطلب لكي تبلغ مستوياتها العليا أي التكيف توتراً نفسياً يتوافق مع درجة فعالية وتعقيد السلوك: فبقدر ما يكون التوتر أكثر انخفاضاً بقدر ما تكون وظيفة الواقع أكثر اضطراباً مما يؤدي الى تشتيت الانتباه وسيطرة النشاطات اللبية والتخيلية. وإذا تزايد هذا الانخفاض في مستوى التوتر أكثر من ذلك ظهرت تصرفات لا يمكن ضبطها والتحكم فيها (النوبات الهستيرية والصرعية وأنواع الاضطرابات الأخرى).

وبعد ان صاغ جانيه مستويات من أنواع السلوك المرضي حاول ان يصنف التصرفات السوية، فوضع سلماً لهذه التصرفات يتبدى من التصرفات البسيطة الى التصرفات المعقدة. وقسم أنواع التصرفات الى أربعة :

6 - المفهوم التكاملي للسلوك: معنى السلوك ومفهوم خفض التوتر:

يتخذ اليوم تعريف السلوك منحى يقوم على ادراك معنى السلوك ودلالته. فيحدد علم النفس في الاتجاهات الحالية بأنه دراسة السلوك باعتبار ان الكائن منذ ولادته الى مماته في حالة سلوك لأنه في صدام دائم ومستمر مع مثيرات العالم التي تؤثر في نشاطه. فكل كائن حي يسعى الى المحافظة على توازنه الذاتي، وكل انهيار في هذا التوازن يؤدي الى أفعال وحركات غايتها استعادة التوازن المفقود. وبمعنى آخر: فكل مثير داخلي او خارجي يخلق توتراً عند الكائن، فهذا التوتر الذي يولد انهياراً في توازنه يدفعه الى التحرك. فاذا تمكّن هذا التحرك من خفض التوتر يستعيد الكائن توازنه.

« السلوك هو مجموع العمليات الفيزيولوجية والحركية والعقلية التي يستجيب بها الكائن على مثيرات البيئة التي يوجد فيها بغاية تحقيق امكانية وتفرغ التوتر الذي يكون من جهة مصدراً في انهيار التوازن في نظامه ومن ناحية أخرى دافعاً لتحريكه واستجابته ». (Lagache, La psychanalyse: coll. que sais-je).

فهذا التحديد للسلوك يبين عن عدة عوامل أساسية:

- السلوك هو في جوهره سلوك كلي يتكون من مجموعة عمليات تؤلف كلا موحداً، فلا يمكن فصل الاستجابات الفيزيولوجية والحركية والعقلية عن بعضها البعض كأجزاء متميزة بل ينظر اليها من حيث خاصيتها كأجزاء في هذا الكيان الكلي. فالسلوك هو « كل » منظم له قوانينه الخاصة.

- ويقصد بالعمليات الفيزيولوجية الاستجابات العضوية او الاستجابات الداخلية، والعمليات الحركية هي الاستجابات الخارجية التي تظهر من خلال أفعال الكائن وردود فعله على المحيط. أما العمليات العقلية فيقصد بها عمليات التذكر والإدراك وتداعي الافكار والمعتقدات وتعديلاتها.

- الكائن في صراع مستمر مع المحيط يهدف الى الاحتفاظ بتوازنه، فإذا حدث ما يخل في هذا التوازن فانه يقوم بالأفعال الضرورية لاستعادة هذا التوازن. فكل سلوك في هذا المعنى هو سلوك هادف اي يرمي الى غاية هي استعادة الحالة السابقة من التوازن الذي انهار نتيجة الاستثارة.

- أما معنى تحقيق الامكانيات فيقصد منها ان السلوك ليست غايته فقط تفرغ التوتر والرجوع الى حالة سابقة من التوازن بل يهدف الى غاية ابعد، غاية خلاقة. ان الحاجات البيولوجية والاجتماعية والنفسية تتشابك وتتداخل بغية تكامل

الكائن لأن تحقيق كل رغبة او حاجة يجعل من الكائن شخصاً جديداً، فتسهم في تحقيق الذات.

- ان تعريف السلوك حسب هذا المفهوم الكلي هو تعريف يتناول الشخصية الكلية في مؤلفاتها الدافعية والغرضية. فمن هنا النظر الى السلوك كوحدة متكاملة تحتوي على فترات تبتدىء أولاً بالدافعية ثم بالتفتيش عن وسيلة لاشباع هذا الدافع وأخيراً تحقيق الهدف من السلوك.

1 - الدافعية: تكون المرحلة الأولى في السلوك، فهي المحرك أو « الدافع » الذي يدفع الى السلوك. فيمكن اعتبارها الفترة الزمنية الأولى في السلوك: فالكائن لا يسلك الا اذا كان مدفوعاً الى السلوك. ولكن هذا التحديد للدافعية لا يتوضح الا من خلال هذه الملاحظات:

السلوك يؤدي الى تغيرات داخلية وخارجية:

- داخلية: بمعنى ان تحقيق الهدف من السلوك يؤدي الى تغير في الكائن. وهذا التغير يصحح هو بدوره دافعاً جديداً لسلوك الكائن. فاذا كان الكائن مدفوعاً دائماً بنفس نتائج سلوكه فلا يمكن عندئذ اعتبار الدافعية مرحلة أولية في السلوك لأن إلحاحية الدافع تظل حتى تحقيق الهدف. فالدافعية تعيش السلوك زمنياً وخلال تجربة الفرد المعاشة فانها لا تزول بل تعدل تدريجياً في ضوء هذه التجربة او تترك مكانها لدافعية أخرى جديدة.

والتغيرات الداخلية تكون فيزيولوجية او حركية او عقلية.

- خارجية: بمعنى ان السلوك يغير في المحيط، وهذا التغير ينعكس من جديد على الكائن.

ان هذه التغيرات الداخلية والخارجية ترتبط بنوعين من المفاهيم: مفهوم التوتر ومفهوم التفكك. وهذان المفهومان يكونان أساس التغير الذي يحدث في الكائن لأن الوعي بالدافعية لا يتم الا عن انهيار التوازن بين الكائن والمحيط. وهذا الانهيار يولد حالة من التوتر والتفكك.

ب - المرحلة الثانية في السلوك: صياغة السلوك:

عندما يلح الدافع لا بد للكائن من ان يسلك. والشروع في السلوك هو دائماً أشكالي لا يخلو من صعوبات. فكيف يستجيب الكائن على المشكلة التي يطرحها الوسط المحيط عليه؟

- نوعان من السلوك المثالي:

1 - سلوك الاستيعاب Assimilation الكائن أمام الموقف - المشكلة يستخدم الالويات التي بحوزته (حسب بياجه: الصيمات Schèmes التي يملكها). فيستوعب الكائن الموقف

الى حمله على تجنب ما هو ضار ومؤلم.

مصادر ومراجع

- Fraisse, P., L'évolution de la notion du comportement, Bulletin du psychologie.
- Fraisse et Piaget, Traité de psychologie expérimentale, T. I, Histoire, T. III, Psychologie du comportement.
- Janet, P., De l'Angoisse à l'extase, P.U.F.
- Lagache, D., La psychanalyse, Que-sais-je ?
- Lorenz, Evolution et modification du comportement, Payot.
- Naville, P., Le Comportement, coll. Idées.
- Piéron, H. Dictionnaire de psychologie.

عبد اللطيف معاليقي

سؤال

Question Question Frage

- 1 -

كان « السؤال » وما يزال الطريق الى الحكمة والفهم والمعرفة، منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا. وإذا كان عصرنا اليوم يتميز بشيء فربما بكثرة الأسئلة وتنوع ميادينها. لقد رفض سقراط من جهته تلقين المعرفة. وفي الحوار الأفلاطوني « مينو » رفض سقراط، على وجه التحديد، تلقين الفضيلة. لكنه كان يؤمن بقوة « السؤال، على تفجير مكان المعرفة في الذات البشرية. فها هو يؤكد لنا هذا الأمر فيما يستجوب عبداً فتياً لا يجيد من اليونانية غير التكلم بها، إذ إنه ولد وتربى في أثينا. سقراط يسأل الغلام عن أشياء ما كانت لتخطر له بال. وهو يرسم له على الأرض شكلاً هندسياً (مربعاً) ويحاول استدراة الأجوبة الصحيحة من ذكائه الفطري الفتي حول قوانين الهندسة القبلية. والصبي يجيب. وهو يجيب على أسئلة سقراط بنعم ولا، وبأكثر من ذلك أحياناً، فيوضح من أجوبته الصحيحة ان الصبي قد أصبح ملماً بمائة المربع المائاً وافيّاً.

ثم يلتفت سقراط الى « مينو » الذي كان راقب عملية « الاستجواب » هذه من أولها، ويبدأ باستجواب جديد له حول حادثة الغلام الأمي. وكأن سقراط لا يحاول تلقين « مينو » نظرية المعرفة التي آمن هو بها، بل استجوابه بشأنها حتى يصل « مينو » ذاته ومن تلقاء ذاته، كالعبد الصغير من

في ذاته. في هذا النوع من السلوك يتعدل المحيط ويتغير حتى يصبح متوافقاً مع إمكانيات الفرد. فالتغير الذي يحصل هنا هو تغير خارجي.

2 - سلوك التوافق Accomodation : لا يملك هنا الكائن الصميمات المتوافقة مع الموقف فيلجأ إلى تغيير وتعديل أولياته لجعلها مطابقة ومتوافقة مع الموقف الجديد. فالتغيرات التي تحصل في هذا السلوك هي تغيرات داخلية.

- في الواقع كل سلوك هو مزيج من الاستيعاب والتوافق.

- فمن أنواع سلوك الاستيعاب :

1 - الاستجابات الشرطية.

2 - سلوك الغريزة.

3 - سلوك العادة.

- ومن أنواع سلوك التوافق :

1 - سلوك المحاولة والخطأ.

2 - السلوك الذكي.

ج - المرحلة النهائية في السلوك : ثلاثة مواضيع أساسية

تطرح هنا :

1 - موضوع السلوك : كل سلوك بحاجة إلى موضوع. ينتج عن الموضوع نوعان من النتائج :

- نتائج خارجية : يكون موضوعها الأشخاص والمواقف المادية.

- نتائج داخلية : عندما يكون تأثير السلوك على الكائن نفسه مثل التغيرات النفسية والاستجابات الحشوية والتصرفات الرمزية والعقلية.

2 - هدف السلوك : كل سلوك يهدف إلى شكلين من الأهداف :

- أهداف عامة : التأثير على فعل الكائن : تحريكه أو تفكيكه أو رفع نسبة توتره.

- أهداف خاصة : خفض الدافعية أو خفض التوتر وخلق التكامل.

3 - نتائج السلوك الثانوية :

الى جانب النتائج الأولية للسلوك التي تؤدي الى خفض التوتر والتغيرات الداخلية التي تصبح بدورها دوافع جديدة تحرك الكائن، هناك نتائج ثانوية. إذ إن تكوين شخصية الفرد وتكاملها وما يصيبها من تغيرات دائمة عن طريق اكتساب العادات (التعلم) هي من نتائج السلوك : فيتعلم الكائن انماطاً معينة من السلوك تهدف اما الى ارضاء حاجاته ورغباته واما

« لأنه باستطاعتك أن تجعل من كل قضية مسألة إذا كانت تقوم بتحويل العبارة ».

وفي مكان آخر يقول أرسطو إن المسألة الجديرة بالانتباه هي المسألة الجدلية *Dialectical Problem*. ثم يبرز الترابط بين القضية والسؤال إذ يقول: إن القضية الجدلية تكمن في السؤال عن شيء يأخذ به كل الناس، أو أكثر الناس، أو الفلاسفة، على أن لا يكون هذا الشيء متعارضاً مع الرأي العام. وعندما يعود أرسطو إلى المسألة الجدلية يعرفها بكونها موضوع بحث من شأنه المساهمة في الخيار والترك أو في الصدق والمعرفة، وذلك إما بمفردها أو بصفتها مساندة في حل بعض المسائل الأخرى المماثلة. هذا وإما أن تتناول المسألة موضوعاً لا رأي فيه للناس عامة بأي اتجاه، أو أن لهم رأياً فيه يخالف رأي الفلاسفة، أو أن يبني الفلاسفة خلافاً عليه.

وبعد ذلك بقليل يعرف أرسطو الدعوى *Thesis* ويفرق بينها وبين المسألة. فالدعوى هي، في تعريفه، افتراض لفيلسوف بارز يتعارض مع الرأي العام، مثلاً كأن يقول أنتيثنيس *Antisthenes*. إن التناقض غير ممكن، أو أو يقول هرقليطس إن كل الأشياء في تحول دائم والخ... ثم يقول أرسطو إن الدعوى، كل دعوى، هي مسألة أيضاً، مع أن المسألة ليست دائماً دعوى، وذلك بقدر ما لا يكون لنا دائماً رأي في بعض المسائل بأي اتجاه. فالناس إما أن لا توافق على دعوى فيلسوف معين، أو أن يقوم خلاف بشأنها بين أهل إحدى الطبقات، وذلك لكون الدعوى تتعارض مع الرأي العام. ويتابع أرسطو فيشير إلى أن الأمر قد درج الآن على اعتبار كل المسائل دعاوى. ثم ينهي حديثه بالقول: ليس المطلوب فحص كل مسألة وكل دعوى. وحدها المسألة التي تربك من يحتاج إلى البرهان ما ينبغي أن يخضع للفحص، لا تلك التي تربك من يطلب العقاب أو الإدراك.

- 3 -

لعل هذا أهم ما قاله أرسطو بشأن طبيعة السؤال والمسألة. وبالرغم من هذه البدايات، التي انحصرت طبعاً في إطار التساؤلات السقراطية - الأفلاطونية والمعمومات الأرسطوطالية، ظل المنطق السلفي منطق القضية، فلم يجد « السؤال » باباً فيه مع أنه كان قد وجد باباً إليه. لذلك بقي « السؤال » والسؤال عن « السؤال » عند حدود التساؤلات العامة والتصاريح العمومية إلى أن حل القرن التاسع عشر بنهضته

قبله، إلى الاقتناعات التي ترسخت في ذهنه الفلسفي - بالطبع من خلال السؤال والجواب. ثم يلتفت سقراط ثانية إلى « مينو » ليسأله من جديد: ماذا تعتقد يا مينو. هل أجاب الصبي على أسئلتي بأجوبة لم تكن أجوبته الخاصة؟ هل أجاب بما ليس من عنده؟ فيجيب « مينو »: لا، كلها كانت أجوبة من عنده. ويتابع سقراط: لكنه لم يكن يعرفها من قبل، كما اتفقنا على ذلك جميعاً قبل بضع دقائق. « مينو » يوافق بالقول: صحيح. فيقول سقراط: إذن فهذه الآراء كانت موجودة عنده على نحو ما. « مينو » يوافق ثانية: صحيح. إذ ذاك يستنتج سقراط بالقول: إذن فالإنسان الذي لا يعرف يمتلك في ذاته آراء صادقة حول موضوع معين، وذلك بدون أن تكون له معرفة بذلك. « مينو » يقول أخيراً: يظهر أن الأمر كذلك...

هنا نرى بوضوح أن « مينو » لم ينج مما حصل للبعد الأمي الصغير. فهو أيضاً قد اقتنع وتوصل إلى الاقتناعات التي كانت له والتي كانت « موجودة » عنده، وذلك من خلال الاستجواب السقراطي له، من خلال عملية السؤال والجواب على نحو تسلسلي يستدعي المعارف إذ يربط بينها على نحو منطقي.

- 2 -

لكن « السؤال » الذي بقي المدخل الرئيس إلى الحكمة والفلسفة لم يحظ، في مر العصور، بالقسط الوافر من التناول والتفلسف حول ماهيته الخاصة. حتى أفلاطون جاءت عنايته بالسؤال من خلال الممارسة ومن باب الحوار الذي أجاده هذا الفيلسوف خير أجادة.

لكننا نرى عند أرسطو بعض ما يعرض عن ذلك. فلربما كان هو أول من جعل من « السؤال » قضية فلسفية في كتاباته المنطقية. ففي « كتاب المسائل » *Topica* يقول أرسطو: إن البرهان يبدأ بالقضايا فيما مواضيع التفكير *Subjects* تدعى « مسائل ». ثم يفرق أرسطو بين القضية والمسألة *Propositions & Problems*، فيقول إن الفرق بينهما هو فرق تحول في العبارة. فإذا وضعت العبارة على هذا النحو: (« الحيوان الذي يمشي على قدمين » هو تعريف الإنسان، أليس كذلك؟) أو: (« الحيوان » هو جنس *Genus* الإنسان، أليس كذلك؟)، تكون النتيجة قضية؛ لكن إذا وضعت العبارة على هذا النحو: (هل « حيوان يمشي على قدمين » تعريف للإنسان أم لا؟) أو: (هل « حيوان » جنس الإنسان أم لا؟) تكون النتيجة مسألة. ثم يستنتج أرسطو أنه من الطبيعي أن تكون القضايا والمسائل متساوية في العدد،

شيء، لما احتاجه. ان السؤال ينطلق من المعرفة ويعود اليها. ينبع من معيها ويعود ليصب في محيطها. من هنا ان أهمية السؤال وقيمتها المعرفية تتعين بمقدار المعرفة التي يفترضها هذا السؤال من جهة وبالمعرفة التي يحاول هذا السؤال استقصاءها من جهة أخرى. وليس السؤال ما يسأل: بل الانسان. فهو الذي يعرف ويجهل، وهو الذي، بالتالي، يسأل.

ان سؤالنا عن «السؤال» ينسبط في هذا البحث على صعد أربعة:

- 1 - الصعيد الذاتي.
- 2 - الصعيد البينذاتي.
- 3 - الصعيد الموضوعي.
- 4 - الصعيد الزمني.

هنا بذلك إبراز علاقة السؤال بالذات السائلة، وبالذات من حيث علاقتها بالآخر، وبالزمن. من خلال هذه الصعد تبرز لنا، كما نأمل، بعض النواحي الماهوية للسؤال.

1 - الصعيد الذاتي:

لقد أبرزنا بعضاً من أبعاد هذا الصعيد في ما ذكرناه عن شروط ديكرات. فالسائل يتميز من حيث هو عارف: بوعي حدود معرفته، ومن حيث هو جاهل: برفض هذه الحدود، ومن حيث هو سائل: بارادة العبور وتخطي الحدود. بذلك يبرز لنا طابع رئيس يميز السائل بوصفه سائلاً: نغني المفارقة والتعالي Transcendence. فالتساؤل، كما يمكننا الآن القول، هو ضرب من التعالي والمفارقة. وليس هو تعالياً فوق الجهل فقط ولا هو مفارقة لحدود المجهول وحسب، بل هو، وبمعنى سام جداً، تعال فوق المعروف ذاته ومفارقة لحدود المعرفة ذاتها... وباتجاه ما هو أكمل. من هنا أيضاً ارتباط ظاهرة السؤال بإمكانية الحرية لدى السائل و«المسؤول». ان امكانية السؤال طابع انساني ماهوي. كما ان ممارسته خير مؤشر الى هذه الحرية كالمميز الأساسي للسائل والمجيب. ذلك ان الحرية، في أساسها، طابع مفارقة وتعالي فوق الحدود.

لكن ليس على السؤال ان يبقى مرتبطاً بالسائل. من شأنه، بالمقابل، الانفلات من كل علاقة ذاتية ليلامس أطراف الشمول والتجريد. بذلك يصبح السؤال مسألة يود لها هانز جورج غادمر أن تعود فتصبح سؤالاً، أي أن تعود الى ارتباطها الوجودي بالسائل. ان «تسؤل» السؤال أي انفلاته

المنطقية التي كان من شأنها تعدي الحدود التي رسمها أرسطو للمنطق والتي قال عنها كانط في القرن الثامن عشر انها نهائية. ففي المنطق الفينومولوجي الأوروبي: بفندر Pfänder، انغاردن Ingarden، لوف Löw، كما في المنطق التحليلي الانكلوسكسوني: براير Prior، بلناب Belnap، كوبنسكي Kubinski، اكفيس Agvist، نرى انطلاقة جديدة لمنطق «السؤال».

هؤلاء جميعاً أقروا للسؤال بقوام ذاتي بخلاف الذي للقضية ولا ينحصر، بالتالي، في «التحول» الذي قرأناه عند أرسطو بالنسبة للعبارة. إذآك حاول هؤلاء الفلاسفة الحديثون، من جديد، اخضاع علاقة القضية بالسؤال الى الفحص التأملي. كما حاولوا من جهة أخرى فحص القضايا التي يتضمنها السؤال بوصفه سؤالاً والتي تبقى كامنة فيه على نحو افتراضي. بذلك برز الى الوجود منطق جديد تحت عنوان جديد: منطق السؤال أو Erotetic Logic، وذلك نسبة الى اللفظة اليونانية للسؤال.

أما في الفلسفة الوجودية Existenzial Philosophie فيحاول هيدغر تجذير طرح السؤال حول «السؤال» فيذهب الى تأويله على انه سؤال عن الكينونة Seinsfrage أو سؤال عن معنى الكينونة «Sinn von Sein» يعود الى ماهية الوجود الانساني. وانطلاقاً من هذه الحوافز الجديدة يحاول رومباخ Rombach مثلاً دراسة الأشكال الماهوية المختلفة للسؤال وذلك من خلال منهج فنومولوجي على صعيد تطبيقي موسع. أما هانز جورج غادمر فيحاول إبراز الأهمية الهرمية (التأويلية Hermeneutische) للسؤال وذلك انطلاقاً من كون القضية لا تفهم على حقيقتها الا انطلاقاً من السؤال الذي تؤلف هي جواباً عليه.

- 4 -

لنتأمل الآن قليلاً في ماهية السؤال:

يحدد ديكرات، على هذا الصعيد، ثلاثة شروط لأهلية «السؤال» كتمهيد للمعرفة. أولاً ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف. وثانياً أن يكون هذا المجهول معروفاً على نحو معين أو الى حد معين. وثالثاً أن هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفاً الا بواسطة ما هو معروف.

اذن فإننا نرى ان كل من يسأل يعرف ويجهل بأن. لو لم يعرف شيئاً على الاطلاق لما استطاع السؤال. ولو عرف كل

ولغيريته. وقد يتم أحياناً بطابع عبوري لا اكترائي، أي ان هذا البعد قد يتخذ شكل التباعد. ثانياً: هناك «الاستفهام». هذه درجة أعلى من التعقيد. هنا السؤال مفتاح للجواب، كما يقولون. ان الاستفهام هو طلب الفهم. وعندما لا يكفي الفهم الذاتي، يصبح الاستفهام طلب الفهم من الغير. هنا يتميز السؤال، بوصفه استفهاماً، بالتأملية والمدانة: تأملية الدافع والتفكير، ومدانة الآخر والتقرب من غيريته. هنا يلتبس السائل. جواباً من الآخر. هنا يبدي ما لديه من اللطف والتواضع ومعرفة الحدود الذاتية. هنا، في الاستفهام، لا يعرف السائل ذاته وحسب، بل يعرب عنها للآخر، لا يعرف حدود معرفته فقط، بل يكشف عنها للآخر. من هنا أيضاً، في هذه «البيّناتية»، احساس السائل بـ «البين» كبن شاسع أحياناً يفصله عن الآخر، كمسافة محفوفة بمختلف الأحاسيس «البيّناتية» - مسافة عبورها ضروري بقدر ما هو صعب. من هنا التشوق والخجل. من هنا أيضاً التهكم والنزعة الى الاحراج عند البعض، وذلك انطلاقاً من الشعار: «وأنت أيضاً لا تفهم، أنت أيضاً في موقع السائل». ثالثاً: هناك «الاستجواب». وإذا كان السؤال مفتاح الجواب في «الاستفهام» فإنه «خلع» للقفل في «الاستجواب»، وأحياناً انه تحطيم لجميع الأبواب الممكنة. هنا نجد أعلى درجة من التأزم والتعقيد البيّناتية في علاقة السائل بالمجيب: ان التأزم يحصل لتمتع المجيب عن الجواب. أما التعقيد فلأن علاقة السائل بالمجيب تخضع لناموسية سلطوية معينة تخرج بها عن اتينية العلاقة لتدخلها في اطار مجتمعي خاص يقوم على الشرعية أحياناً وعلى العنف والارهاب أحياناً أخرى. وإذا كان «الاستفهام» يتميز بالتأملية والمدانة فإن «الاستجواب» يقوم على التخطيط والهجوم. ولا تسل عن الهوية البيّناتية التي تفصل بين السائل والمجيب في «الاستجواب». وإذا كانت «البيّناتية» بين السائل والمجيب في «الاستفهام» مسافة، فإنها في «الاستجواب» هوة. وإذا كانت المسافة بين السائل والمجيب في «الاستفهام» نوعاً من «التباين» بين الذات فإن الهوية بينهما «في» «الاستجواب» نمي ضرباً من التضاد بين الذات والعداء - بما يلحق بذلك من مشاعر وأحاسيس ضد - ذاتية.

3 - الصعيد الموضوعي:

يتناول هذا الصعيد ماهية السؤال من حيث أنفها الداخلي. هنا يكون السؤال: كيف نطل على البنية المنطقية للسؤال.

من السائل وصيرورته مسألة مجردة، تعود الأسئلة لتندرج تحتها هو مصيره المحتوم في العلوم المنهجية، حيث تتجرد المسألة عن سؤالاتها الأصلي وتساؤلات طارحها. كما ان منهجية العلم تتعين بكيفية طرح السؤال على الموضوع وبكيفية السعي للحصول على الجواب. وفي معرض حديثه عن هذا الموضوع يقول كوراث Coreth ان العلم يطرح السؤال بصفة المسألة المجردة. وهو لا يتعد بالمسألة وحلها الى الشمول الكلي، بل يبقى، بوصفه علماً خاصاً، مقيداً بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص. ان سوء الفهم، يقول كوراث، يحصل على أشده عندما لا تحترم الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم ولا، بالتالي، بين مختلف أنواع الأسئلة. وعندما يحصل أمر كهذا يتحتم، في رأي غادمر، الرجوع الى السؤال كشرط ضروري لاعادة الاتفاق بين المتنازعين. أي انه يصبح من المتوجب علينا أن نسأل عن «السؤال».

2 - الصعيد البيّناتية:

ان «البيّناتية» تعبير يعني، بوجه عام، العلاقات بين الذوات المختلفة. وعندما نسأل عن الصعيد البيّناتية للسؤال فإننا نقصد علاقة السائل، بوصفه سائلاً، بباقي الذوات، وذلك من حيث كون هذه العلاقة تتسم، على نحو رئيس، بالضرورة.

على هذا الصعيد البيّناتية يعني السؤال ثلاثة اعترافات. أولاً: انه يعني الاعتراف بالآخر: الاعتراف بوجوده وضرورته له كسائل. ثانياً: انه يعني الاعتراف بغيرية موقف الآخر: الاعتراف بأن للآخر موقفاً غير موقفه هو، موقفاً يطل منه الآخر على غير ما يطل منه السائل من موقع وقفته الخاص، الاعتراف بمنظور خاص للآخر غير منظور السائل. ثالثاً: انه يعني الاعتراف بعلوية حدود الآخر: الاعتراف بأن حدود رؤية الآخر، حدود منظوره، حدود معرفته أعلى من حدود رؤية السائل ومنظوره ومعرفته الخاصة. فإذا كان سؤال السائل مؤشراً لتعالبه وللطابع التفوقي الذي يتميز به كسائل فإن جواب الآخر دليل على تعال آخر يتميز به كمجيب.

ان تعالي السائل هو من علو المجيب كما ان مفارقة السؤال هي من تفوق الجواب.

ثم ان السؤال ينقسم على الصعيد البيّناتية الى ثلاثة أنواع. أولاً: هناك «السؤال» بمعناه البسيط. هنا يتميز السؤال بالعلوية والبعد: عفوية الدافع والتفكير، والبعد الواعي عن الآخر

3 - علاقة السؤال بالفلسفة: وما دما في معرض الكلام عن علاقة السؤال بالفلسفة فالأجدر بنا أن نشير هنا الى ان هذه العلاقة، كما رأينا أعلاه، حميمة للغاية حتى ان بعض الفلاسفة (هيدغر) اعتبر السؤال نقطة البداية للحقة في الفلسفة. والسؤال الفلسفي كان دائماً يتميز عن باقي أنواع الأسئلة واختصاصها بكونه أعم وأشمل، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة. ان اليونان القدامى سألوا عن الأصل الواحد لكل شيء وعن الأساس الواحد لكل الموجودات. ومع ان الجواب لم يأت، في أغلب الأحيان، على المستوى المطلوب فلسفياً وميتافيزيقياً فإن السؤال اليوناني القديم أعلاه كان فلسفياً وميتافيزيقياً من أوله. وهكذا يمكننا القول: إذا كان تفلسف القبلساطيين فلسفة فلا بد من الإقرار بأن السؤال الفلسفي كان ذا أسبقية منطقية وزمنية لديهم على الجواب الفلسفي. إن سؤالهم الفلسفي لم يجد بين أيديهم جواباً من طينته الايدالية.

ومهما كانت بداية الفلسفة فإنها جواب على سؤال ممكن. لذلك نقول إن أسبقية الجواب على السؤال من وجهة نظر معينة تقابلها أسبقية التفلسف على الفلسفة وأسبقية السؤال، بالتالي، على الجواب من وجهة نظر أخرى.

4 - علاقة السؤال بالطلب: ان علاقة السؤال بالطلب وعلاقة الجواب بالعرض علاقة تصورية صميمة. فالسؤال يندرج تحت تصور الطلب والجواب يندرج في عداد تصور العرض. أما البنية التصورية لعلاقة العرض بالطلب فيمكن التعرف الى هيكليتها الجدلية في الفصل الثالث من كتابنا «أصواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية» وتحت عنوان «الآفاق الايديولوجية للحرب اللبنانية». فلا داعي للخوض في ثناياها في هذا المجال.

5 - علاقة السؤال بالحكم أو القضية: وهذه العلاقة أيضاً ليست تضافية بالمعنى الصارم. وهذا ما يؤكد كوراث أيضاً في مقاله المشار اليه سابقاً في هذا البحث. بالطبع في كثير من الحالات يكون الجواب حكماً. كما ان الحكم هو جواب على سؤال ممكن. لكن كوراث يشير الى ان هناك أسئلة أخرى لها معاني مختلفة. فالسؤال الذي يأتي مثلاً بمعنى الأمر أو التحذير لا يتوقع حكماً كجواب عليه، بل فعلاً أو تصرفاً أو تصميمًا، وذلك بالرغم من كون جواب من هذا النوع يتضمن حكماً بالرفض أو القبول (النفي أو الايجاب). ويتابع كوراث ليقول: حتى عندما يكون الجواب حكماً فإن العلاقة بين السؤال وهذا الحكم ليست تضافية بالمعنى الصارم، إذ

بذلك تصبح سؤالية السؤال موضوع التأمل. هذا الصعيد تؤمته نقاط عدة أهمها:

1 - صياغة السؤال: هنا نلاحظ ان السؤال يصاغ في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية بأضافة أداة استفهام الى أولها. ذلك بوجه عام وليس شرطاً ضرورياً، إذ يمكن الاستغناء أيضاً عن كل اضافة بحيث لا يستفهم من خلال «الأداة»، بل من خلال السائل ذاته، أي بواسطة التنويع في «تنغم» Intonation الجملة أو في طبقات الصوت في أثناء اداء الجملة مما من شأنه افادة السؤال والاستفهام. ولا شك ان «الاستجواب» قد يتخذ تنغمه أبعاداً صوتية أخرى.

أما في بعض اللغات الأجنبية (لغات هندو - أوروبية) فيصاغ السؤال عادة من خلال ما يمكن تسميته «قلب» الجملة أو عكسها فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة. فيما عدا ذلك تبقى بنية التساؤل والسؤال (باستثناء غياب أداة الاستفهام في هذه اللغات) تعرب عن ذاتها على نحو تشترك فيه اللغة العربية: أي انه يمكننا فيها أيضاً الاستفهام من خلال الجملة والسائل معاً، أي من خلال عكس الجملة وبدونه.

كأن السؤال، بقلبه الجملة على هذا النحو، يعني قلبها لرؤية وجهها الآخر. كأن في ذلك محاولة لفتح بابها المغلق. وبذلك يصبح السؤال بالحق مفتاح الجواب.

2 - علاقة السؤال بالجواب: قد يخيل للبعض ان العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة تضاييف. لكن اذا كان بالفعل لكل جواب سؤال فإنه لا يمكن القول ان لكل سؤال جواباً.... إلا اذا اعتبرنا الجملة الخبرية «لا أعرف» جواباً للسؤال الذي لا نملك جواباً له (!)

لكن اذا انطلقنا من سؤال له جواب نعرفه يصبح بإمكاننا السؤال: أيهما أسبق منطقياً، السؤال أم الجواب؟ يمكن قول الكثير مع كلتي الوجهين وضدهما. ونحن لن نستطيع أن نحسم الأمر هنا على نحو نهائي. ولربما كان من دواعي السلامة الفلسفية الطلب الى المتنازعين أن يحددوا مطالبهم أولاً. فإن كان الحديث عن الفلسفة بصفتها النسقية الشاملة يكون الأجدر بنا الإقرار بأن للجواب أسبقية منطقية على السؤال، إذ إن الفلسفة بهذا المعنى النسقي تبدأ بالجواب، وذلك بقدر ما ان البداية في الفلسفة تكمن في حكم أو في قضية. أما اذا كان الكلام عن التفلسف بوصفه نشاطاً فكرياً من شأنه ايصال الفيلسوف الى «نقطة البداية» في بناء النسق الفلسفي فلعل الأسبقية المنطقية، والحال هذه، تسمي من نصيب السؤال، إذ إن التفلسف يبدأ بالتعجب والسؤال.

Ontologische Fragen . الأسئلة الأنطية تتناول الموجود من حيث اختصاصه الموضوعي بأحد العلوم والقطاعات الفكرية . أما الأسئلة الأنطولوجية فتتناول الكينونة Das Sein بوصفها الأساس الشامل لكل الموجودات العينية الممكنة .

وهكذا نرى ان اختلاف أنواع الأسئلة انما يعكس مقدرة الإنسان على طرح جميع الأسئلة بخصوص كل ما يلتفت انتباهه في عالم الوجود والموجودات كما إنه مرآة تتجلى فيها قدرته على المفارقة والتعالي والحرية والمسؤولية .

4 - الصعيد الزمني :

ان الانسان ، كما هو معلوم ، كائن تاريخي زمني . يأتي من الماضي ويعيش في الحاضر ويتجه نحو المستقبل . انه يحيا في الزمن ويموت في الزمن ويقضي بين الولادة والموت فترة زمنية معينة . انه يشعر في الزمن ويحس في الزمن ويفكر في الزمن . انه يعي الزمن في الزمن . وهو يتصرف في الزمن ويقوم بكل أفعاله ضمن الإطار الزمني . ولئن كان السؤال فعلاً فهو أيضاً مباطن في الزمن . اذاك يترتب علينا أن نسأل عن زمنية السؤال المتضاييف لكل فعل تساؤل .

ان زمنية السؤال ليست موضوعاً قائماً بذاته ، بل تندرج تحت زمنية الشعور والحياة والتصرف . ومع اننا لن نخوض في بحث زمنية هذه الأبعاد الوجودية ، إذ إن ذلك من شأنه أن يخرج بنا عن نطاق بحثنا ، سوف نسأل عن زمنية السؤال بما هو كذلك وبما هو فعل شعوري .

ان السؤال فعل انساني ينطلق من الماضي ويتحرك في الحاضر ويتجه نحو المستقبل . وعلى صعيد التضاييف الشعوري لهذه الأبعاد الزمنية نقول : إن السؤال يقوم على عمل كل من الذاكرة (الماضي) والإدراك (الحاضر) والمخيلة (المستقبل) ، وذلك في وحدة متكاملة . فعندما يسأل المرء يفترض سؤاله ، كما قلنا سابقاً ، معرفة بعض الأشياء وجهل بعضها الآخر : ثم قصد التعالي فوق حدود المعروف والمجهول معاً . ان صلة هذه المعطيات بكل من الماضي والمستقبل تبدو واضحة ، فنحن نصطحب معنا من الماضي معرفتنا وجهلنا (من خلال الذاكرة) ونتجه بهما الى المستقبل في تصور حي وتوقع الانتهاء الى تعال جديد ومعرفة أشمل . لكن ما لايجاري ذلك وضوحاً هو الطابع المسألي الذي يميز صلة الحاضر بهذه المعطيات . أليس من البديهي أن يتم التناؤل في الحاضر ؟ وأين المسألة في ذلك ؟ ان المسألة لا تكمن في صلة الحاضر بالسؤال ، بل في نمط

من الممكن أن يكون لنفس السؤال الواحد أكثر من جواب واحد . من هنا أيضاً ان الفيلسوف « الوضعي المنطقي » كارناب لا يرى التضاييف بين السؤال وجوابه ، بل بين السؤال وصنف تام من الأجوبة الممكنة ينبغي أن يكون الجواب الصائب من عدادها .

6 - السؤال والمعنوية : من المعروف ان السؤال هو جملة انشائية . وهو بذلك يختلف عن الحكم ، إذ إن من شأن الحكم أن يكون صادقاً أو كاذباً . وبالرغم من ذلك فهناك أسئلة « معنوية » وأخرى تخلو من « المعنى » . كل سؤال لا يقصد جواباً « ممكناً » هو سؤال خال من المعنى . هذا وان السؤال الذي ليس من شأنه « الوضع » Position يعود فيفترض أحكاماً من شأنها الصدق أو الكذب . فعندما أسأل مثلاً عن سرعة النور يفترض سؤالي هذا انني أفهم معنى كلمة « سرعة » وكلمة « نور » وإني أعرف ان للنور سرعة معينة . كل هذه الفرضيات تتم صياغتها في جمل خبرية أو في قضايا من شأنها الصدق أو الكذب .

لكن معنوية السؤال غير صدقه أو كذبه . فعندما أسأل عن لون الحب أو ثقل الايمان فإن ذلك لا يفترض فهمي لمعنى كلمتي « الحب » و« الايمان » . ولذلك فإن سؤالي يخلو من المعنى وطابع المعنوية . إذن فالسؤال الذي ، من أوله ، لا جواب ممكن بالنسبة له (وعلى نحو مبدئي) هو سؤال من ناحية الشكل اللغوي فقط وليس من ناحية البنية المنطقية للسؤال . إنه تساؤل - إذا جاز التعبير - يخلو من السؤال . ان السؤال يصبح ممكناً اذا تولدت (منطقياً) شروط الاجابة عليه . وهذا وجه آخر للقول إن على السؤال أن يقصد اعلان « معنويته » أولاً حتى يتم الوصول الى جواب عليه .

7 - أنواع الأسئلة : هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الأسئلة : من أسئلة تتناول موضوعات الى أسئلة تتناول أشخاصاً . الأسئلة التي تتناول موضوعات هي من نوع : ما هذا ؟ أما الأسئلة التي تتناول الأشخاص فبعضها يسأل : من هذا ؟ وبعضها يستعلم عن مواقف وتصاميم كما هي الحال عندما أسأل : تتق بي ؟ هل تحبني ؟ وهذه الأسئلة تبتغي عادة توجيه المسلك وتقويم الأفعال . وهناك أسئلة تجريبية وأسئلة ميتافيزية . الأسئلة التجريبية تبتغي الاجابة عنها ضمن نطاق التجربة الحسية . أما الأسئلة الميتافيزية فتتعدى في توقعاتها الجوابية حدود التجربة الحسية وتقصد عالم موجودات خالصة لا وصول للحس اليها . وهناك ، عند هيدغر مثلاً ، أسئلة « انطية » Ontische Fragen وأخرى « انطولوجية »

بل كم منهم يعيش على هامش الكبتونة السائلة والمسؤولة؟
فنادراً ما يطرح غنى الوجود والموجودات سؤالاً على هؤلاء
يستوقف أنظارهم المشواء السارحة في فراغ العيش المادي
والانهماك اليومي بمشاغل الديمومة. أليس المفكر
Intellectual هو من يهوى صناعة السؤال وحرفة الاستفهام؟
ان هذا لفن قائم بذاته. ورب سؤال نجده أشد ذكاء من
الجواب عليه. بل ان فن صنع السؤال شرط ضروري لإجادة
باقي الفنون. وكما ان العمل الفني يفترض معرفة متبحرة في
القوانين النظرية التي تحكم طبيعة موضوعه كذلك فن صناعة
السؤال يستلزم الإحاطة بالكثير من الأجوبة. ويقدر ما يمتلك
المراء من أجوبة، كذلك يكون «قدر» الأسئلة التي يطرحها.
ويقدر ما يصنع المراء من أسئلة يكون عادة «قدر» أجوبته
عليها، أو قدر أمله بذلك.
هلم إذن نسال، ولنسال أولاً عن «السؤال».

مصادر ومراجع

- أرسطو، كتاب المائل.
- خوري، انطون، أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية، دار
الطبعة، بيروت، 1978.
- ديكارت، القواعد.
- Agvist, L., A New Approach to the Logical Theory of
Interrogatives, Uppsala, 1965.
- Belnap, N. D., Jr., An Analysis of Questions, Preliminary
Report, Santa Monica, California, 1963.
- Coreth, E., Frage, In, Handbuch d. Phil. Begriffe, München,
1973.
- Gadamer, H.G., Wahrheit & Methode, Tuebingen, 1965.
- Ingarden, R., «Essentielle Fragen», In Jahrb. fuer Phil. &
Phaen, Porschung, Bd 7, 1925.
- Kubinski, T., «Essay In the Logic of Question», In. Atti del
XII Congress Internazionale di filosofia, Venezia, 1958.
- Loew, F., Logik der Frage, In, Archiv fuer Gesamte
Psychologie, Bd 66, 1928.
- Pfänder, A., Logik, In, Jahrb. fuer Philosophie & Phae.
nomenology, Forschung, Bd. 4, 1921.
- Prior, M.L.U.A.N., «Erotetic Logic», In Philosophical
Review, Vol. 64, 1955.
- Rombach, H., «Ueber Ursprung und Wesen der Frage», In,
Symposion, Jahrbuch fuer Philosophie, Bd. III, 1952.
- Meinong, A., Ueber Annahmen, Leipzig, 1902.

انطون خوري

هذه الصلة. فإن كانت الصلة بينهما ذات وجود بديهي فإن
كيفية تقومها ليست بغنى عن الإيضاح والشرح.

وهنا لا يسعنا الا أن نستلهم ادموند هوسرل، أبا
الفنومولوجيا الحديثة، الذي كانت له نظرية خاصة في وعي
الزمن. يقول هوسرل إن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن
الموضوعي المجرد عن كل تجربة. فهو على هذا الصعيد
مجرد نقطة «وهمية» تفصل الماضي عن المستقبل. لكن
الحال يختلف تماماً على الصعيد الشعوري الخالص وتجربة
الزمن. فزمن التجربة ليس تراكمًا للحظات متلاحقة، بل تيار
جارف لمحتويات الوعي. فيه تتقوم الحياة الشعورية بمختلف
أنحائها وأبعادها. وهو «حاضر» بالذات. أما هذا الحاضر
فيتقوم كوحدة شعورية مناسبة في بعدين مختلفين: بعد
«يعود» الى الماضي ويدعوه هوسرل Retention. ترجمته
الحرفية: «الحفظ»؛ وبعد «يطل» على المستقبل ويدعوه
هوسرل Protention. ترجمته المجازية: «إطلال» هذا وان
«الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب
ماضوته، كما إن «الإطلال» يطل على المستقبل دون أن
يصبح من صلب مستقبلته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر
الحي الجارية. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا -
عينا سائق يقود سيارة مناسبة: احدهما تنظر الى الأمام
(الإطلال) والأخرى تنظر كما في مرآة خلفية (الحفظ)،
وذلك في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي.

بقي ان نقول ان حاضر «السؤال» يندرج تحت الحاضر
العام بقوامه الهوسرلي. و«السؤال» لا يفقد حاجته الى عمل
الذاكرة بسبب «الحفظ»، ولا يستغني عن عمل المخيلة بفعل
«الإطلال». كل من هذين البعدين يبقى له عمله ومكانه في
القوام الماهوي لزمنية «السؤال». لكن «السؤال» من حيث
هو فعل معنوي يعي، حاضراً ذا بعدين أساسيين: «الحفظ»
و«الإطلال». ولنتكف هنا بهذا القليل حول زمنية الشعور
و«السؤال».

- 5 -

وهكذا نأتي الى نهاية هذا البحث الموجز. ولئن عجزنا فيه
عن اعطاء جواب واف للسؤال عن «السؤال» فإننا نأمل أن
نكون من خلاله قد طرحنا أسئلة من شأنها تحريك السؤال عن
«السؤال» ودفعه الى الأمام.

لكن كم من الناس يعيشون فعلاً في وعي «سؤاليتهم»
و«مسؤوليتهم»؟!

Politique
Politics
Politik

- 1 -

ليست « السياسة » مصطلحاً فلسفياً، بل مجال للنشاط الفلسفي. أو قل إن مجال السياسة قد وُقر أفضل « شروط الامكان لانجاس القول » الفلسفي. حتى يمكن الزعم ان الفلسفة كسنتام نشأت في أثناء البحث عن الجمهورية المثلى، وان مختلف مباحثها جاءت بوصفها ما يجب أن تكون عليه « آراء أهل المدينة الفاضلة ». فالسياسي هو الهم المسيطر على معظم محاورات أفلاطون من « بروثاغوراس » حتى « الشرائع ». وتحتل السياسيات جزءاً مهماً من السنتام الأرسطي. ويمكن في قراءة خاصة اعتبار « الميتافيزيقا » التبرير النظري للسياسيات. ويمكن لمثل هذه القراءة أن تعمل في آثار معظم كبار الفلاسفة، إذا ما توسعنا في مفهوم السياسة وما صدقها لتشمل قطاع « العمل » في مقابل « النظر ».

أكثر: هذا العصر المحتضر، عصرنا، يبدأ بهيغل فلسفياً. أي ببلوغ الفلسفة غايتها، انتهاءها بالمعنى الهيجلي. اقرأ: التصريح بمضمورها. ومضمورها السياسي. فعصرنا المحتضر هو عصر السياسة. وثقافته العامة تلخص بمقالة: ان السياسة هي كل شيء. أو كل شيء هو السياسة في النهاية. فالسمة البارزة للعصر اعلان السياسة في القول، لذا يمكن القول ان الجميع معاصرون بمن فيهم سكان الأطراف والمتخلفون والسلفيون والمحدثون والمتدينون والمتفلسفون. ولذا أيضاً يكثر القول في السياسة ويصعب في الوقت نفسه لأن مجال السياسة نفسه غير محدد.

فعبر السياسة يتم الكلام على السلطة بعامة، والسلطة السياسية بخاصة، وعلى أنظمة الحكم والفلسفة السياسية والأخلاق والاجتماع والحرية ومعيار الحقيقة. وتزخر الموسوعات بهذه الأبواب مجتمعة تحت « مصطلح » السياسة أو متفرقة.

ويختصم القوم في تعريف السياسة، ويصرف بعض أساتذة العرب المعاصرين جل علمهم السياسي في جمع تعريفات السياسة وتبويبها.

ولذا أراني مكتفياً بالكلام على العقل السياسي، أي على مجموعة المبادئ والمقالات التي تتحكم بالقول في سياسة مهماً كل ما له صلة بالفعل السياسي أي بمباشرة الأحكام والسلطة وبناء الدولة أو هدمها.

- 2 -

يرى العقل السياسي ان الفعل السياسي مهنة تتطلب اختصاصاً. حتى يمكن القول ان هذا العقل نشأ مع أفلاطون في نقده للديمقراطية الأثينية القائمة على مبدأ قدرة المواطنين جميعاً على ممارسة العمل السياسي بما فيه السلطة السياسية والادارية والقضائية. ومداخلة أفلاطون بسيطة: اذا كانت مهنة الاسكافي أو الحائك، أو الطبيب تتطلب اختصاصاً وتفرغاً فكم بالحري مهنة الحاكم والمدبر، وهي أشرف المهن وأخطرها. ولذا سوف تنصرف فلسفة أفلاطون الى قول ما يجب أن تكون عليه السياسة وما ينبغي أن يكون اختصاص الحاكم والمدبر. وسوف يرث العقل السياسي هذه المهمة على طول تاريخه: وهي نقل الفعل السياسي من الاعتباط والعفوية إلى ملكوت العقل والعلم.

يكتب توماس هوبس: « يستند فن اقامة الدول وحفظها إلى قواعد محددة كما الحساب والهندسة [كما الجبر سيقول لينين]، ولا يستند إلى الممارسة وحدها كما اللعبة اليدوية... لكن هذه القواعد لا يمكن أن يكتشفها الفقراء الذين لا متسع من الوقت لديهم. أما أولئك الذين تيسر لهم مثل هذا المتسع فقد كان ينقصهم حتى الآن إما الفضول وإما المنهج... ».

ومتى توفر المنهج، أو توفرت النظرية (وتتوفر دائماً للمرة الأولى في التاريخ) أمكن للفعل السياسي (للممارسة) أن يستضيء بنور العلم السياسي ويسير بالمدينة الى خيرها وصلاحتها.

لكن هذه النظرية برغم بروزها المتجدد للمرة الأولى، تحتفظ بمجموعة من التوجهات تشكل ما أسميته العقل السياسي عبر التاريخ.

وأرى الى العقل السياسي من حيث يقوم على فلسفة تاريخ ويستند إلى واقعية فلسفية (دوغمائية) ومن حيث يهدف إلى تدبير المدنية.

- 3 -

لا عقل سياسياً دون فلسفة تاريخ. يسميها العقل هذا علماء ضرورياً. الا انه علم من نوع خاص. يعتمد على مسلمات

عودته إلى ما كان يجب أن يكون عليه. ويتحقق غداً لا ريب في ذلك. أو يعد غد، على أبعد تقدير. ولذا تعيش مدينة العقل السياسي قبل غد. وقتها معلق بند.

فلا حاضر في الزمن السياسي (الا بقدر ما يُلقى الزمن - هيجل). أو قل: إن حاضره معلق بغد أو منسوخ بغد الذي سبق أن نُسخ بأسه الأول.

ورغم ان الغد آت بالضرورة الا ان موعد قدومه متوقف على أدوات التاريخ أي البشر أنفسهم. على مدى استعدادهم لخوض غمار التاريخ.

فالتاريخ (في العقل السياسي) صراع وحرب طحون. كان ذلك دائماً. لأن الحرب ملح الأرض وقابلة التاريخ (هيجل) وانجلز، ولكن أيضاً هيراقليطس والملمهون والمخلص المرتقب).

- 4 -

تاريخ المعنى يقلب معادلة الزمن العادي كما تراه الفاهمة العامة عندما ترى ان النتيجة تلي السبب في التسلسل الزمني. فتتقدم النتيجة على السبب في زمن العقل السياسي. تصير النتيجة علامة ومؤشراً على قرب قدوم المعنى اللاحق ويتم ذلك ضرورة. تماماً كما يحصل في نبوءة العرافة بالقدر الذي لا مفر منه. فيندفع صاحب البخت في تجنب سوء طالع له لكنه لا يفعل سوى أن ينفذ المقتدر وهو يهرب منه (ملك طيبا وابنه أوديب). أو كما مكر العقل في التاريخ عند هيجل حيث يدفعنا معنى التاريخ الى تحقيقه عبر مصالحن الشخصية وعبر موتنا (نسخ وجودنا المتناهي: فرديتا).

مع هذا الفارق دائماً: يحمل لنا علم التاريخ احتمال وعي الضرورة التي لا مفر منها وقبول تنفيذها بحرية واعية..

لذا لا نجد مفرأ للعقل السياسي من الغائية (تيلولوجيا) أيأ كان مذهب الفيلسفي وسواء كان فلسفياً أم دينياً. ولعل ذلك ما دفع لوي ألتوسير، في محاولته لإثبات جدّة الماركسية وقطعها مع كل تيلولوجيا إلى تقرير ان التاريخ سيرورة لا غاية (غايات) لها ولا فاعل (فاعلين). لكن ذلك يبقى مجرد هرطقة في « النظرية الثورية » لأنه يدفع الى اليأس السياسي، واليأس باختصار. ولذا اضطر ألتوسير الى العدول عن « القطع الايستمولوجي » في نقده الذاتي وفي محاولته الالتحاق بالممارسة. لكن اشكاليته بقي دون حل لسبب بسيط: لا عقل سياسياً دون غائية.

وكما لا تخطيء العرافة بالتنبؤ بالمستقبل لأن تنبؤها جزء

بسيطة مستمدة من الحس المشترك إنما مرفوعة إلى المطلق:

ثمة تاريخ لأن ثمة تبدلاً وتغيراً. كل شيء يسير وينقلب، أو يدور أو يمرحل. لكن لا بد لهذا التبدل من أن يتبدل على شيء ثابت، صامد يحمل التغير ويؤسس بالتالي العلم به. تتبدل عليه الأحوال ولا يتبدل هو. سنة الله في خلقه أو قانون التطور والانتقال.

فالتبدل لا يتم اعتباطاً ولا مجاناً. بل فيه يصير الثابت الى ما يجب أن يصير عليه. يسير الى غايته ومعناه.

وفلسفة التاريخ علم المعنى هذا والغاية. وهو علم عام بالضرورة لأنه يقتصر من التاريخ على معناه. فإن تسميح بالحدثيات والتقنيات فبكونها شواهد أو اشارات الى المعنى إياه. إذ ما الفائدة من رصد الحدث النافل والتلهي بالظاهرة العجرا، وما العبرة من النظر الى التاريخ ان لم يكن من أجل التدبر في المدينة. من أجل تحقيق المعنى. أي من أجل أن نعي هذا الحاصل في التاريخ ونستشف ضرورته اللاحقة ونستخلص منه العبرة والموعظة الحسنة ونلبي نداء التاريخي فننخرط في العمل.

يكتب بوسويه: « يا صاحب السيادة - يقدم لكم هذا المختصر [في التاريخ] مشهداً رائعاً. فهو يعرض أمام ناظريك، في ساعات قليلة جميع العصور السالفة... »

ولما كان الدين والسياسة ما عليهما تدور الأمور البشرية جميعها، كانت رؤية ما يتصل بهذه الأمور وكان بالتالي اكتشاف نظامها الكلي وتسلسلها فهأ لكل ما هو عظيم بين البشر، وامساکاً بخطط جميع أمور العالم ».

ولا يفعل العقل السياسي سوى أن يتيح لصاحب السيادة الامساك بهذا الخيط، أو التدليل على القانون الحتمي للثابت تحت المتغير لما سيحصل شئنا أم أبينا. تلك ضرورة منطق التاريخ حيث لا شيء يمر عبثاً إلا في الظاهر. وحيث تظهر علامات تحقق الضرورة والغاية والمعنى لمن يعرف أن يرى. والعقل السياسي هنا كي يعرف أن يرى، ويشير الى اقتراب المعنى.

وإذا أمكنه أن يرى الآن فلأن الضرورة ذاتها قد أتاحت هذه الرؤية الآن. لا قبل ولا بعد. فالعقل السياسي يظهر دائماً وأبداً عند الحاجة التاريخية اليه، أي في آخر الأزمنة وأردتها. قبيل انحسار الزمن الرديء وفي غاية ترويه. ولذا أمكنه التبشير بقرب انتهاء المهزلة التاريخية وعودة الأمور الى سياقها الطبيعي (أي الواجب أن يكون).

تاريخ المعنى يتحقق بتحقيق المعنى وانتهاء التاريخ أي

ويمكن اضافة: تثبت صحتها باستمرار عبر قدرتها الكلية.
أعني: « ما يصبح إلا الصحيح ».

ولذا لا يخطئ القول السياسي. فهو صائب مرتين: مرة لأنه لا يخطئ، ومرة لأنه يتكلم على الأساس وهو الذي يحدد الأساس ويدركه. وصائب مرة ثالثة لأن الواقع الذي يصوبه أو يخطئه هو ملكه من جهة، وهو لم يأت بعد من جهة أخرى. وهو لا يخطئ أخيراً لأنه علم ما يجب أن يكون لو ان الأمور سارت كما يجب. ولأن الأمور لا تسير كما يجب، وجبت الحرب دائماً.

- 5 -

فالعقل السياسي محارب. لأن الحرب « قوَّام على » السياسة. ومطلب السياسة يجعل العمل « قوَّاماً على » النظر. لذا لا يسع النظر أن يظل في العام والكلبي لأنهما مجردان. وتحتاج النظرية الى أن تتكيف مع مطلب العمل: « شجرة الحياة الخضراء أغنى بما لا يقاس من النظرية الرمادية » (غوته وهغل ولينين). لذا لا يبلغ علم العقل السياسي الا بصيرورته إلى غايته: النظر في تدبير المدينة.

وعلة ذلك ان العام في العقل يجب أن يتحقق. سستام هيغل يقوم على شرح هذا الوجوب الداخلي للتحقق. ولا سبيل الى تحقق العام الا في الخاص. حتى يمكن القول ان علم العقل السياسي هو علم تخصص العام استرشاداً بعام متحقق في خاص آخر، سبق أن تحقق في بعض منه. عام سيتحقق هنا والآن في وضع فريد. وكل وضع فريد لأنه مختلف ومتشابه: مختلف، ولذا يجدر أن يتجسد العام فيه. ومتشابه، ولذا يجدر أن يشكل نموذجاً جديداً يجر معه البشرية جمعاء إلى خلاصها المحتوم من رديء الأزمنة.

ولا شك ان العناية اختارت هذا الوضع الخاص لحكمة ظهرت أو ستظهر. أو ان القوانين التاريخية انعقدت فيه. ولذا يتحقق تاريخ المعنى في شعب فريد أو مختار. أو أمة خير الأمم. أو طبقة تمتاز عن بنات جنسها من طبقات العباد. أو عرق بشري متفوق اختير لينهي عصر العبودية الخلقية. لكن مثل هذا الخاص ما زال عاماً في وصفه، ما زال ماهية غير حية، أو غير ماثلة للحس المشترك، ما دام لم ينتقل من القوة الى الفعل. من وجوده في - ذاته الى وجوده ل- ذاته (هيغل وماركس).

وسيكون من نصيب العقل السياسي الحديث وبخاصة بدءاً من هيغل أن يمنح هذا الخاص حياته، أن ينفع فيه روحه

من المستقبل، كذلك لا يخطئ العقل السياسي في رصده للمعنى الآتي الذي لم يتحقق بعد أو في اصفاء المعنى على ما تحقق لأن رصده واصله جزء من المعنى إياه الذي تم تحديده بوجوب كلي. يكفي أن نقف من وجهة نظر المعنى حتى ندرك المعنى.

فالقول السياسي لا يهفّت (هوبر). لا يمكن إصلاحه أو نخطئه لأن حقيقته قائمة في انطباقه على الأشياء القائمة حقيقتها فيه كما حقيقة الأقوال الأخرى، أو المفاهيم. هو المقياس فكيف يقاس من خارج.

لا يخطئ، وان خالفه الواقع. لأن الواقع الذي يخالفه ليس سوى الظاهر. مثاله: « صدق الله وكذب بطن أخيك ». ولا يعني ذلك أن القول السياسي يحزن أمام اثبات واحد بعينه فلا يبدل تشخيصه، بل يعني فقط أن تشخيصه المنسوخ يظل صحيحاً في الزمن الذي ظهر فيه. والحجة في ذلك ان واقع ذلك الزمان لم يكن ليطبق أكثر أو أقل مما قيل. وهو مع انتساخه في تفاصيله يظل صحيحاً في خطوطه العريضة أي يظل صائباً صواباً كلياً لأنه مجرد خطوط عريضة.

وليس في ذلك نقص ولا عيب. لأن القول السياسي قول على الأساسي. والأساسي هو الأساس والباقي تفصيل عليه. لا يعرف متى وأين وكم، لكنه يعرف الوجهة والكيف والمرحلة. وهي الأساس والباقي تفصيل.

وعلمه يقوم على الماهيات، على العلاقات بين الأشياء، ولا يبطال الأشياء ذاتها الا بقدر ما تكون هي الماهيات. يعرف الأشياء من جهة اضافتها، أصلها وفصلها. ويعرفها، بخاصة، لجهة اضافتها الى الكل. لأن المعنى يقوم بالعلاقات. ولأن الوجود المفرد ليس سوى شاهد أو مثل (ولذا يقول سبينوزا: ان أعنى الطغاة لا يملك التحكم بما يجول في فكر الأفراد لأن السلطة تقوم على العلاقات. ولذا يرى هيغل أن ديالكتيك سبينوزا ناقص. وأترجم: ان عقل سبينوزا السياسي غير مكتمل، لأنه لم يدرك بعد أهمية التوحد بالكل، وأن علاقات الإضافة إلى الكل تستنفد المفرد.... ولذا أيضاً تلغي الوجود المسيه (الملتزمة) من الوجود كل ماهية لا توجد أي لا تدخل - في - الواقع. ولذا أيضاً لا تدرك البنوية المفرد إلا بوصفه عنصراً في بنية).

ولأن ذلك كذلك، يطابق الفكر الواقع في القول السياسي. فما يصح في الفكر يصح في الواقع، والعكس صحيح. ولذا تقوم السياسة الصحيحة على العلم الصحيح.

يقول لينين: « نظرية ماركس كلية القدرة لأنها صحيحة ».

تلبس أنفُسُ المفسدين في الأرض. لكن «المطلوب واحد»: تطهير العالم من أدرانهِ والأنفُسِ من ضلالها، وشفاء الجسم الاجتماعي من مرضه المزمن. ولا يتردد الطبيب الماهر في بتر العضو الفاسد أو مجمل الأعضاء الفاسدة من أجل سلامة البدن كاملاً. بل وقد يُضحي بالبدن كله من أجل سلامة فكرته (بول بوت مثلاً).

السياسة في العقل السياسي طبابة إذن (راجع اخوان الصفا). طبابة تنذر آخر العلوم الطبية وأحدثها. وكما آخر الدواء الكي كذلك تصب كل سياسة عقلية في القتال والحرب حتى البرء والعدل.

فالحرب تجربة عظيمة لحياة الشعوب كما يشخص الحكيم هيفل. لأنه بالحرب تقذف الشعوب الى الخارج ما هي في الداخل. فتؤكد حريتها أو تسقط في العبودية.

الحرب تُوظف حياة الكل وتشكل شرط الصحة العقلية والخلقية كما يضيف الطبيب. وبدون الحرب، وبدون خطر التلويح بالحرب قد يضعُ الشعب معنى الحرية وينام في عاداته ويفرق في تمسكه بالحياة النافهة في تشابه الرمال. ولذا يقول الحكم: ان سلاماً طويلاً قد يضعُ أمة عظيمة. فاضطراب الريح يحفظ مياه البحيرات من التآسن. في الحرب يبلغ العقل السياسي أوجه.

وفي الفاشية تمامه.

وكل ما تبقى من الأشكال يميل الى أن يصير كذلك عندما يتاح له ذلك.

- 6 -

العقل السياسي عصارة حية لمعظم فلاسفة تاريخ الفلسفة الرسمي، وارهابي العصر المتجول في أنحاء الزمن الهيفيلي.

لكن عصرنا الذي يبدأ بهيفل يحتضر منذ فترة.

وثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يهزأ بعقلانية العقل السياسي، ويعتبرها عقلانية تحرن عند حدود الميكانيكا الكلاسيكية.

ثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يعيد الاعتبار العقلاني الى:

المصادفة، والكثرة، والمفردة، وعدمية الغائية والمعنى.

مصادر ومراجع

- أرسطو، السياسيات.
- أفلاطون، الجمهورية، السياسي.
- فرويد، ماهية السياسي.
- المنوفي، كمال، «السياسة مفهوم ونظور وعلم»، مجلة الفكر

الحية، روح الرمز الحي، الشخص البطل أو التنظيم المائل الذي يجسد معنى الخاص ورسالته عبر ديالكتيك صيرورة المفرد الى غايته في الكل المتخصص.

يمنح الرمز للخاص حقيقته التي ليست، على حد تعبير هيدغر، سوى «الكشف عما يجعل شعباً من الشعوب متيقناً وواضحاً وقوياً في الفعل والمعرفة». حقيقة تفجر بانكشافها «الإرادة الحقيقية للحصول على المعرفة» فتحدد الإرادة هذه «الحق في المعرفة». ويصدف أن يكون ذلك بمناسبة النازية السعيدة.

ولما كانت المسألة بمثل هذه الخطورة المعنوية (من المعنى) والانطولوجية، كان من نافل القول أن تؤول السلطات جميعاً إلى سلطان مطلق هو الرمز. فيصير السلطان مصدر جميع السلطات ويقف خارج القانون وخارج الأخلاق، كما يقف إله لا ينتزج خارج سلسلة المخلوقات، بل ويعين القانون والأخلاق بدءاً كما يعين إله الأشاعرة الخير والشر. هو فوق القانون لأنه مصدره. ولأن كل شيء نسبي بالمقارنة بالمعنى التاريخي الذي يتجسد فيه.

ولذا تصلح الديالكتيك أن تكون منهج القول السياسي بامتياز. فتعيين الطرف الرئيس في التناقض ووجهة حل التناقض يخضعان بصورة مطلقة للقابض على وجهة المعنى. وقد برهنت الديالكتيك أنها قادرة على الاغتناء بشكل مذهل وصولاً إلى الممارسة السياسية: فميزت بين التناقض الرئيس والتناقض الرديف وبين الوجه الرئيس والوجه الرديف للتناقض (ماو) وتركت تقلب الأوجه لصاحب السلطان.

وعمل السلطان لا معيار له، بل مبرر في النتيجة. ومتى كانت النتيجة طيبة أحلته من اللوم (ميكيافيلي). لأن ما ينبغي رفضه هو ارتكاب العنف بهدف العنف لا بهدف الأغراض النبيلة. لكن غرض السلطان نبيل أبداً وطيب لأنه هو مقياس الطيبة.

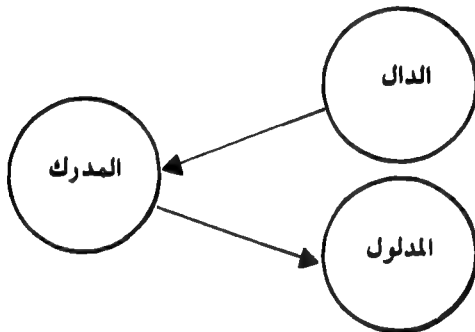
والعنف ليس مبرراً وحسب، بل وضروري لتحقيق المعنى. والسبب في ذلك هو «ان الطريقة التي يعيش بها الناس تختلف اختلافاً بيناً عن الطريقة التي يليق أن يعيشوا بها» (ميكيافيلي).

ويعيش الناس بطريقة غير لائقة لأسباب شتى تختلف باختلاف عصر العقل السياسي. فهي تعود إما لكون البشر أنانيين بالطبع، أو لأن النفس أمارة بالسوء، أو لطول حكم الطبقات المستغلة الفاسدة، أو لانحطاط العرق الجرمانسي الطاريء، أو نتيجة للسيطرة الامبريالية، أو لأن الشيطان

فيما يخص العلامة اللغوية Le signe linguistique ، فهي ارتباط بين الصورة الصوتية Image Acoustique والمفهوم الذهني Concept . وبالتالي، عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية، هو على غرار المدلول، أي المفهوم الذهني، ذو طبيعة مجردة. فكلمة « إنسان » مثلاً يمكن التلفظ بها مرات لا تحصى وبطرق صوتية مختلفة؛ كما أنه يمكن كتابتها بخطوط متنوعة، بخط كوفي أو فارسي أو تجاري الخ... لكن كلمة « إنسان » تبقى واحدة.

من وجهة نظر دو سوسير، لا علاقة مباشرة باللغة بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلامة اللغوية، وليس الشيء الواقعي Chose Réelle الموجود خارج اللغة. هذه هي وجهة النظر التي أخذ بها بلغاء العرب. فيحى بن حمزة يشرح بالتفصيل أن « الحقيقة في وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية. والبرهان على ما قلناه هو أننا إذا رأينا شجراً من بعيد وظنناه حجراً، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظننا كونه شجراً، فإننا نسميه بذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائراً، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلاً سميناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية. فدل ذلك على أن اطلاق الألفاظ إنما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن. ولهذا فإنه يختلف باختلافه ». (كتاب « الطراز »، الجزء الأول، ص 36).

أما منطقة العرب، فإنهم يأخذون الدلالة بوجه أعم مما حدده دو سوسير للعلامة، دون تخصيص لطبيعة المدلول. كما أنهم يدخلون الشخص المدرك في اعتبارهم بصورة أكثر صراحة. فعندهم ان الدلالة هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر :



أو بتفصيل أكثر، فالدلالة تقوم على علاقة مزدوجة: من جهة بين الدال والمدلول، ومن جهة أخرى بين هذين معاً

العربي، عدد 22 . بيروت، 1981 . وقد جمع الكاتب فيها مجموعة من التعريفات، وأردفها بملاحظات ختامية وذيلها بالمراجع الأجنبية والعربية.

- ميكافيلي، الأمير .
- هيجل، العقل في التاريخ.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Flammarion, 1926.
- Hobbes, Th. Leviathan, éd., Sisey, Paris, 1974.

موسى وهبه

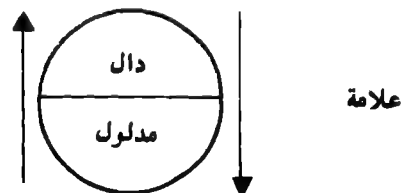
سيميائية

Sémiotique Semiotics Semiotik

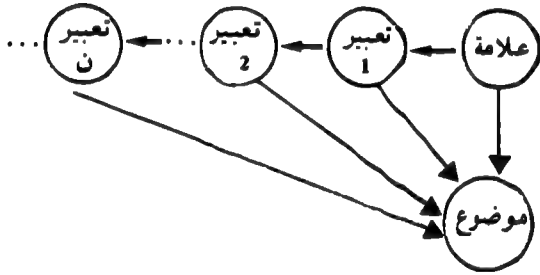
إن محاولة تأسيس نظرية موحدة شاملة للعلامات لم تقم إلا في أوائل القرن العشرين على يد الفيلسوف الأميركي بيرس Peirce من جهة، والعالم الألسني السويسري دو سوسير De Saussure من جهة أخرى. لكن يمكن العثور على بعض التعريفات والتصنيفات في هذا المجال عند الفلاسفة والمناطق والنحاة منذ نشأة الفكر اليوناني. ولعل نظرية الدلالة، كما ترد في كتب المتأخرين من المناطق والنحاة العرب، هي العرض الأكمل لعلم السيميائية عند القدماء.

تعريف العلامة

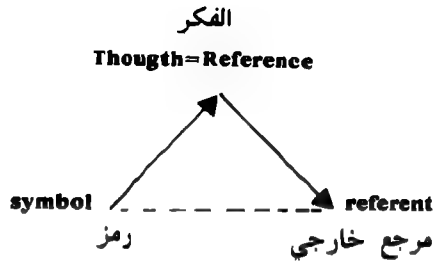
جرى العرف على استعمال كلمة Signe أي علامة بمعنى الدال؛ ففي اللغة يقال مثلاً أن لفظة « إنسان » هي علامة تدل على الإنسان. خلافاً لهذا المفهوم الشائع، يحدد دو سوسير العلامة Signe بأنها المركب من الدال والمدلول، ويستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين، بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول، والعكس بالعكس. فتمثل العلامة، كما يقول الألسني السويسري، مثل الورقة التي لا يمكن قطع إحدى صفحاتها دون قطع الأخرى. هذا التركيب الثنائي الطرفين للعلامة يصوره دو سوسير على الشكل الآتي:



العلامة بأنها « شيء يُسند، من حيثية ما، إلى علامة أخرى، هي موضوعه، يشكل أنه يربط بهذا الموضوع شيئاً ثالثاً هو التعبير Interpretant عنه، وهذا بدوره يربط بهذا الموضوع شيئاً رابعاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له. هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:



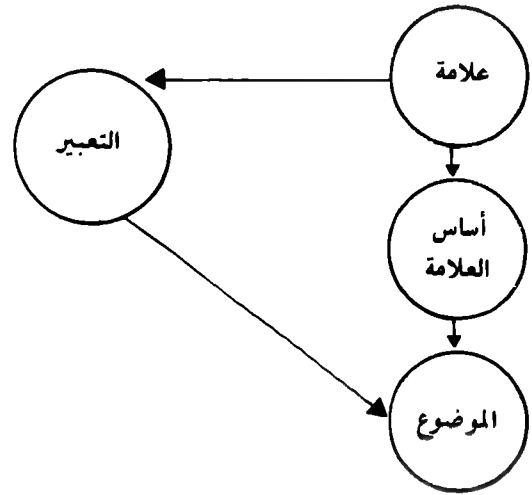
من الصعب ايجاد تطابق تام بين التمييزات التي يقترحها بيرس ومثلث رتشارد - أجدن Richard-Ogden، بالرغم من تأثرهما به. فالمؤلفان يدخلان في الاعتبار بصورة مباشرة الشخص الذي يفسر الرمز. ولذلك فالعلاقة بين الرمز والموضوع تتم عبر التفسير Interpretation الذي يعطيه الشخص للرمز، أي عبر ما يسمى عادة بالمعنى Meaning. وبالتالي فالعلاقة الدلالية هي علاقة ثلاثية بين الرمز Symbol وبين الفكرة Idea أو أيضاً ما يطلق عليه المؤلفان اسم الـ Reference وبين المرجع الخارجي Referent وفقاً لهذا المثلث:



استأداً إلى بيرس من جهة، وإلى رتشارد وأجدن من جهة أخرى، يميز مورس Charles W. Morris في كل عملية دلالة Semiosis العوامل الآتية: حامل العلامة Sign Vehicle أي الشيء المادي الذي تتجسد فيه العلامة، والمعبّر Interpreter أي المدرك، والتعبير Interpretant، والحيثية المقصودة Designatum، Significatum والمدلول الخارجي الموافق له Denotatum. ان مصطلح التعبير Interpretant، الذي نقله مورس عن بيرس، يقابل بالمفهوم الأسطوي الفكرة أو التصور. لكن مورس، معتمداً على سابقه من الفلاسفة

وبين المدرك.

هذا التركيب الثلاثي للدلالة هو الذي ينطلق منه الفيلسوف الأميركي بيرس. فلكي يستخرج ويعين بتفصيل المقومات التي تشكل العلامة، يعرف العلامة Sign، أو ما يسميه أيضاً « الماثول » Representamen « بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر، من حيثية ما ». وبالتالي، كما يشرح المؤلف، فالعلامة، من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولّد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى، أو ربما أكثر تطوراً منها. هذه العلامة الذهنية يطلق عليها بيرس اسم « التعبير » Interpretant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما، هو موضوعها Object، ليس من كل الحثيات، إنما بالنسبة إلى فكرة أو معنى Idea، يسميه بيرس أساس الماثول The Ground of the Representamen. هذا ما يمكن أن نوجزه في التصميم الآتي:



فهكذا مثلاً، كلمة « ناطق » هي علامة ترجع إلى الموضوع الانسان ولكن من معنى مختلف عما تقصده الكلمة « ضحاك » التي ترجع الى الموضوع ذاته. فالناطقية تشكل هنا أساس العلامة، أما التعبير عن العلامة « ناطق »، فهو ما تبعته العلامة من الصور التي يتعين بها الموضوع. كذلك يمكن تطبيق المثل الذي أورده فريجه Frege على الفصل ما بين أساس العلامة والموضوع. فنجمة الصبح ونجمة المساء يدلان على معنى مختلف لموضوع خارجي واحد هو الزهرة.

لا شك أن الموضوع لا يمكن أن يستنفده تعبير واحد Interpretant، بل إن كل تعبير، يستدعي بدوره تعبيراً آخر يوضح الموضوع. لذلك يضيف بيرس، في اعادته لتعريف

سوسير، هي صورة مجردة؛ ويقول ما صدقي هي مجموعة كل حاملات العلامة أي مجموعة كل النماذج الحسية التي تجسد العلامة. ومن جهة المدلول، نريد أن نأخذ بعين الاعتبار الصورة الذهنية المقصودة قصداً، أي المعنى، والشيء الخارجي الذي يرجع إليه المعنى.

يجدر التنويه إلى أن هذه العوامل الدلالية ليست كذلك بحد ذاتها بل من جهة اضافتها إلى بعضها البعض. فحامل العلامة لا يكتسب مفهومه إلا لكونه يوصل إلى العلامة. وشيء ما لا يشكل علامة إلا من حيث كونه دالاً على شيء آخر بالنسبة لفرد ما. فيما يخص الحدود الأربعة التي أتينا على ذكرها تنعقد العلاقات على الوجه الآتي:



تبعاً للعوامل التي تدخل في تركيب عملية الدلالة، والعلاقات القائمة ما بينها، ينتزع مورس ثلاثة أبعاد أو مستويات:

علم المبني Syntactics، وهو يبحث في العلاقة «ع» بين العلامات «م» «م» ذاتها: «ع» (م، م). يصنف العلامات وفقاً لخصائص معينة، ويضع القواعد التي يتم بها تركيب العلامات وتحليلها. ففي اللغة العربية مثلاً، يتكون هذا العلم من الصرف والنحو.

علم الدلالة Semantics، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات ومدلولاتها «د»: «ع» (م، د). فبما أن المدلول قد يعتبر من حيث كونه صورة ذهنية قصدية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجب تفريع هذا المستوى العام إلى علمين:

علم المعاني، وهو بالتالي يبحث في العلاقة بين العلامات وبين المعاني «ن»: «ع» (م، ن).

وعلم الدلالة الخارجية Sigmatics، وهو يتناول العلاقة بين العلامات والأشياء الخارجية «خ». لكن، بما أن دلالة العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني، فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: «ع» (م، ن، خ).

أخيراً، فالمستوى الذي يبحث في العلاقة «ع» (م، ر) بين العلامات والمعبّرين «ر»، أي الأفراد الذين يستعملون

البرغماتيين بيرس وجيمس James وديوي Dewey «مستعينا» بالمذهب السلوكي في علم النفس، يعطي لعملية الدلالة معنى مغايراً للمفهوم القديم. فالمعبّر هو الجهاز العضوي Organism وليس الذهن، أما التعبير فهو تهيؤ Disposition تثيره العلامة في الجهاز العضوي، لأن يصدر عنه رد فعل ما عند حضور الموضوع المدلول. وعلى وجه التدقيق، فشيء ما أ هو علامة «إذا كان أ، عند غياب الموضوع المؤثر الذي يشير متتابعات من ردود الفعل من نمط سلوكي معين، مؤثراً تحضرياً يولّد تهيؤاً في الجهاز العضوي لأن يجب، عند توفر شروط معينة، بمتتابعات من الردود من النمط ذاته». ففي مثل الكلب الذي تقدّم له قطعة لحم بعد رن الجرس، العلامة هي صوت الجرس، والمعبّر هو الكلب، والتعبير هو تهيؤ الكلب لأن ينفعل بسلوك معين أمام الطعام، والمدلول الخارجي Denotatum هو قطعة اللحم، والحقيقة المقصودة Significatum هي كون قطعة اللحم مأكولاً معيناً.

إن تحديد مورس للتعبير على أنه تهيؤ لرد الفعل، يحل الاشكالات الناجمة عن النظريات التي تعتبر المعنى رد الفعل المباشر. فإذا كان المعنى، كما يظن بلومفيلد Bloomfield، هو السلوك الذي يتبع علامة ما، فكيف يمكن تفسير أن جملة «تمطر السماء» مثلاً تثير، بحسب الظروف، إما الهرولة نحو ملجأ، أو فتح مظلة، أو ارتداء معطف، أو لا شيء البتة. فهل هذا يعني أن جملة «تمطر السماء» تفيد معاني عديدة؟ بالطبع لا. لذلك يعتبر مورس الجملة، أو بوجه عام، العلامة على أنها مؤثر تحضيري Preparatory-Stimulus يؤثر في السلوك الذي تستدعيه المؤثرات الأخرى، أي أنها تؤثر في رد الفعل الذي يقوم به الجهاز العضوي أمام مؤثر آخر. فهكذا مثلاً، بالرغم من أن إشارة السير التي تدل على أن المدينة المقصودة تقع على شمال المفرق القادم، إلا أنها لا تستدعي عند سائق السيارة رد فعل مباشراً، بل تشكل مؤثراً تحضرياً «لأنها تؤثر على السلوك الذي تستدعيه عند السائق رؤية المفرق».

نستطيع من كل ما سبق أن نستخلص ونحدد ما يلي:

في كل عملية دلالة Semiosis، علاوة عن الفرد الذي يستعمل العلامات، نريد من جهة الدال، التمييز بين ما يسمى «حامل العلامة» Sign vehicle, Zeichenträger أو أيضاً Zeichenexemplar Signal، وشكل العلامة Zechengestalt أو بالاختصار العلامة Signe, Zeichen. إذ، بينما حامل العلامة هو عين مادي، فالعلامة «أي الدال Signifiant» بلغة دو

فعل التصور الحاصل في الذهن، ويقابله الكلي الطبيعي أي الأساس الموضوعي الذي يتناوله فعل التصور.

أقسام العلامة

إن أول تقسيم شامل للعلامة في إطار علم دلالي مستقل، يوجد عند المتأخرين من مفكري العرب. ولا شك في أن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة قد استوحوا هذا التقسيم من أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الميفاريين والرواقيين. وكان يرد عندهم بمثابة مقدمة عامة للمنطق، وينحصر في الدلالة اللفظية فقط. إلا أن المنطقة في القرن الثالث عشر، استفادوا، بالإضافة إلى تمييزات الفلاسفة السابقين، من أبحاث اللغويين والأصوليين وعلماء الكلام، وتوصلوا إلى تعميم الأقسام على كل أنواع الدال.

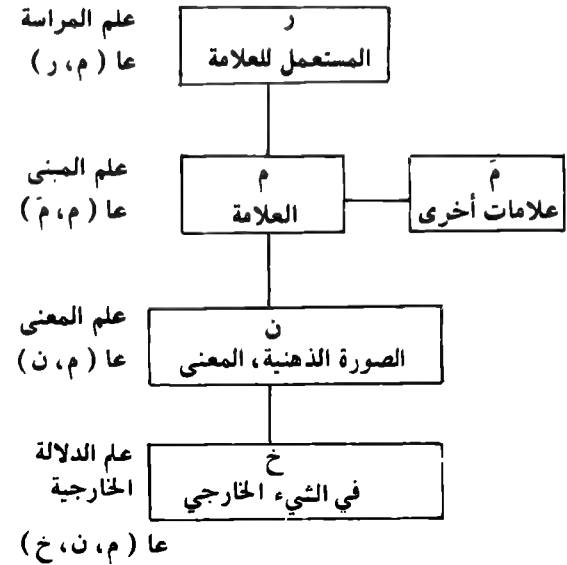
يقسم المفكرون العرب الدلالة إلى ثلاثة أقسام: العقلية والوضعية والطبيعية. فالدلالة العقلية عندهم هي التي يكون فيها بين الدال والمدلول علاقة ذاتية. ويفهمون بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال تحقق المدلول، كما في العلاقة الحاصلة بين المعلول والعلو، مثالها كون الدخان علامة على النار، أو العكس مثل كون النار علامة على الحرارة؛ أو أيضاً في العلاقة القائمة بين معلولين لعل واحد مثل كون الدخان علامة على الحرارة إذ كلاهما معلول النار.

أما الدلالة الطبيعية، فهي، وفقاً لتعريفهم، ما يكون بحسب مقتضى الطبع. ويستفاد من شروحهم أن الطبع قد يرجع إلى المدرك، ويكون بالتالي معنى هذه الدلالة أن من طبع المدرك أن ينتقل تلقائياً من الدال إلى المدلول؛ أو أن صفة الطبيعية قد ترجع إلى الدال، فيكون من طبيعة الدال أن يؤدي إلى المدلول. لكن بالرغم من هذه الشروحات الشاملة فإنهم يقصرون أمثلتهم في هذا المجال على العوارض البدنية الدالة على حالات بدنية أخرى أو على حالات نفسية، كدلالة «أخ أخ» على السعال والحمرة على الخجل وقوة حركة النبض على قوة المزاج.

عند مجرد المقارنة بين أمثلة هذا القسم من الدلالة وأمثلة الدلالة العقلية، يبدو أن التمييز بين القسمين المذكورين لا يركز على أساس، إذ إن العلاقة الطبيعية تعود بالنهاية إلى علاقة ما بين أثر ومؤثر وبين معلول وعلو؛ وهذا دون شك صحيح إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار سوى مقياس العلية البحتة. لكن، بالرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية التي تتناول بها العلاقة في كلتا الحالتين، لا يمكن إنكار أن الدلالة

العلامات لغرض الاتصال، يسمى بالأجنبية Pragmatics، وفي العربية سوف اصطلاح على تسميته بعلم المراس، أو أيضاً بعلم المراسلة. وبوجه عام، يتناول هذا العلم، كما يقول مورس، أصل العلامات واستعمالها والمفعول المترتب عنها.

هذه التعريفات يجمعها الجدول الآتي:



ثمة إشكال حول المعنى عند بيرس ومورس، يمكن الآن توضيحه على ضوء الشروحات التي أتينا على ذكرها. فقد يبدو أن هناك عاملين من عوامل عملية الدلالة يوافقان «المعنى» بالاستعمال المتعارف: فمن جانب ما يسميه بيرس «أساس الماثول The Ground of the Representamen» واما يسميه مورس Significatum أي الحيشة المقصودة أو أيضاً ما يصح ترجمته كذلك بالمعنى. ومن جانب آخر ما يطلق عليه المؤلفان اسم «التعبير» Interpretant، الذي يقابله مورس، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، بالفكرة Thought أو التصور Concept عند أرسطو. فالعامل الأول هو الذي يقع تحت باب علم المعنى الذي تواضعنا عليه، أما الثاني أي التعبير، فيدرجه مورس تحت علم المراس لأنه رد الفعل الناجم عن المعبر عند ادراكه المعنى Significatum. ولا شك في أن كون الاثنين متضايقين، على ما يظهر بالتفصيل في التحليل الظاهري للدلالة عند هوسرل Husserl، هو سبب الاشكال. وخلافاً لما يوجيه قول مورس، كان التمييز ما بين المعنى والتعبير معروفاً عند القدماء إنما بالطبع بتعابير مثالية بعيدة كل البعد عن مفهومه السلوكي. فما يسمونه بالكلي العقلي ليس سوى

اللفظية ولا تجيز كل التقاليد الممكنة، بل تنفرد كل لغة بعدد معين من تلك الأصوات وبقواعد محددة لتكوين الكلمات منها. وهذا التركيب، بالإضافة إلى أنه يحدد امكانية المزج بين الحروف، يجري بتسلسل واحد زمني يأبى التعدد الصوتي الواقع أحياناً في المدلولات الخارجية.

بالطبع، في بعض الأنواع الإيقونية، قد تقترب العلامة كثيراً من مدلولها، كما في النحت والرسم الخ... لكن، حتى في هذا المجال، لا تتحرر الدلالة تماماً من شروط الإدراك الحسي، ومن دستور Code الايصال المعمول به. فهكذا مثلاً، ما زال يستعمل في الرسم منذ عصر النهضة، التدرج في الأحجام للدلالة على العمق، بينما في القرون الوسطى، كان هذا التدرج يشير إلى مكانة الشخص الممثل. فبقدر ما كان رسم الشخص كبيراً كانت مكانته رفيعة. وكذلك كان الفنان في عصر النهضة يرسم الصفات التي يراها، أما الفنان التكعبي فيضع الصفات الحاضرة في ذهنه عن الشيء، حتى وإن استحال رؤيتها معاً من زاوية بصرية معينة.

ضمن مفهوم الايقونة يذكر بيرس ثلاثة أصناف: الصورة Image، وهي تشارك المدلول بالصفات البسيطة، والتمثيل البياني Diagram، الذي يشبهه بالترتيب العلائقي، وأخيراً الاستعارة Metaphor.

أما القسم الثاني من أقسام العلامة أي الشاهد أو الدليل (انكليزي: Index؛ فرنسي: Indice)، فبيرس يعرفه بالاتصال الدينامي (وضمنه المكاني) مع الموضوع العيني من جهة، ومع حواس أو ذاكرة الشخص من جهة أخرى. وهو يأخذ الشاهد بمعنى عام جداً يشمل كل علامة بينها وبين موضوعها مجاورة فعلية واقعية. هذه المجاورة قد تمتد من العلية إلى مجرد الاتفاق، فهكذا مثلاً الدخان شاهد على النار، والصراخ شاهد على الوجود والتصيح دليل على الشيء المصيح عليه وكذلك أسماء الإشارة: هذا وهذه الخ... تحت هذا المفهوم العام يندرج كثير من أصناف العلامات الشائعة في بعض اللغات منها:

ما يسمى بالفرنسية Index، وما يمكن أن نطلق عليه بالعربية اسم «القرينة». فالقرينة تنحصر في العلامات التي بينها وبين مدلولاتها مجرد جوار أو تلاصق. العارض Symptôme، وهو علامة مرضية ترتبط بمدلولها ارتباطاً طبيعياً.

الإشارة Signal، وهي تتميز بقصدية الايصال، مثل أضواء السير وصفارة انطلاق السبق الخ...

الطبيعية، لكنونها تعتمد على تجربة باطنية ذاتية، وخصوصاً في العلاقة بين الجسد والنفس، لا تستدعي على الأقل العمل الفكري المطلوب في الدلالة العقلية المعتمدة على الإدراك الخارجي، بل كأنما الانتقال من الدال إلى المدلول يحصل بصورة عفوية ومباشرة.

أما القسم الأخير أي الدلالة الوضعية، فهي تلك التي يحصل فيها الانتقال من الدال إلى المدلول لا لعلاقة عليّة بين الاثنين ولا لطبيعة الدال بل بسبب قاعدة متفق عليها، سيات كانت هذه القاعدة الدلالية من وضع الفرد أو من وضع الجماعة. من هذا القبيل دلالة الألفاظ على المعاني.

إن تحقق علاقة ما من العلاقات الثلاث بين الدال والمدلول لا ينفي تحقق إحدى العلاقتين الباقيتين، بل بحسب التعريفات المذكورة، تستلزم كل علاقة طبيعية علاقة عقلية، لأن إحداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول إنما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص. وقد تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث، كما في لفظة «أخ» للسعال.

بالرغم مما في هذا التقسيم من ابهام وخلل، إلا أنه بوجه عام يقترب من التقسيم الجاري حديثاً في علم السيميائية والذي وضعه بيرس بالنسبة إلى علاقة العلامة بموضوعها. فعلى هذا الصعيد يميز بيرس كذلك ثلاثة أنواع من العلامات: الايقونة Icon والشاهد أو الدليل Index والرمز Symbol. تقوم الايقونة على شبه فعلي بينها وبين مدلولها، من كل أو بعض الجهات. فالصور الفوتوغرافية والرسم والخرائط الجغرافية هي أمثال هذا الصنف من العلامة. وكذلك، قد توجد الدلالة الإيقونية في الألفاظ، فهكذا مثلاً صوت «كيكي كيكي» في اللغة العربية يقلد صياح الديك. لكن على المستوى اللفظي، لا تتحقق هذه الدلالة بتطابق كلي بل جزئياً فقط؛ ويشهد على ذلك اختلاف الدالات باختلاف اللغات. فمع أنه يوجد شبه بين الألفاظ «كيكي كيكي» بالعربية و«Cuckoo» بالانكليزية و«Cocorico» بالفرنسية و«Kikcerki» بالألمانية، هناك غير فارق في الرسم الصوتي لصياح الديك. ومجال المقارنة في الألفاظ المحاكاة للمدلولات الخارجية بين لغات متنوعة يمتد من شبه تقريباً تام كما بين لفظتي «شنخر» العربية و«Schnarchen» الألمانية، إلى الاختلاف الكلي كما بين «عواء» و«Aboiement» الفرنسية. ويعود ذلك من جهة إلى أن التصوير بالكلمات مفيد في كل لغة بثلاثة الأصوات وطريقة مزجها. فاللغات الطبيعية لا تستعمل كل الأصوات

- Barthes, Roland, Eléments de sémiologie, Paris, 1964.
- Bense, Max, Semiotik, Allgemeine Theorie der Zeichen, Baden-Baden, 1967.
- Bentele, G. Bystrina, I., Semiotik, Stuttgart, 1978.
- Eco, Umberto, La Struttura assente, Milano, 1968.
- Kristeva Julia, Semiotiké, Paris, 1969.
- Morris, Charles, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938.
- Morris, Charles, Signification and Significance, Cambridge, 1964.
- Morris, Charles, Signs, Language and Behaviour, New York, 1946.
- Pierce, Ch., Philosophical Writings of Pierce, New York, 1955.
- Saussure, F., Cours de linguistique générale, Paris, 1967.
- Sebok, Thomas, Contributions to the Doctrine of signs, Bloomington, 1976.

عادل فاخوري

إضافة

السيميائية . حفظتها اللغة من مادة « سوم » بمعنى العلامة ووزنها فعلياً ، وحفظها المصطلح التراثي بما يعني الأخيلة التوهيمية المندرجة تحت الطلسم السحري ، واستبد هذا المعنى باللفظ المذكور وأما ما عداه ، وتفاديا لهذا الالتباس ينبغي أن يوضع في مقابل المصطلح المثبت كلمة : السيمية نسبة إلى السيمة بمعنى العلامة ، وبهذا الصنيع ندفع كل إبهام أو إبهام .

عبدالله العلايلي

القسم الأخير من ثلاثية بيرس يسمى الرمز Symbol . ويقوم الرمز على المجاورة المتواضع عليها والمكتسبة بالتعلم ، بينه وبين المدلول . وبالتالي فالرمز لا يتم إلا بقاعدة تحدد علاقة المجاورة ، وهو لا يستلزم أدنى شبه أو عليّة أو اتصال خارجي مع المدلول . من هذا القبيل العلامات اللغوية . بالطبع ، يخرج تعريف الرمز بهذا الشكل عن الاستعمال المتعارف عليه في الآداب والفنون . لكن بيرس يبرر هذا الخروج بالعودة إلى المعنى الأصلي للكمة Symbol . ففي اليونانية يرجع معنى هذه الكلمة إلى الوقوع - مع (6vp-BOΛOV) ، ولذلك كان أرسطو يقول عن الاسم إنه رمز (6vp-BOΛOV) أي علامة وضعية . أما الرمز بالمفهوم الشائع فيجب إدراجه عند بيرس تحت قسم الأيقونة ، إذ إنه يفترض شهاً ما بينه وبين المدلول . ان نظرة سريعة على كل من التقسيمين للعلامة عند العرب وبيرس قد توحى بهذه المقارنة :

دلالة طبيعية	دلالة عقلية	دلالة وضعية
إيقونة	شاهد	رمز

لكن استقصاء البحث في كل من التعريفات والأمثلة الواردة في النظريتين ينفي التطابق المقترح . فمن بعض التفسيرات التي مررنا عليها ، للدلالة الطبيعية يمكن الوقوع على تلاؤم بينها وبين الأيقونة ؛ إنما الأمثلة التي يوردها المؤلفون العرب في مجال الدلالة الطبيعية كالمعارض والإمارات الدالة على الحالات النفسية ، تنتمي عند بيرس في الدرجة الأولى إلى الشاهد Index . كما أن الدلالة العقلية أخص من الشاهد إذ تنحصر في علاقة السببية بينما الدليل يعم كثيراً من العلاقات التي يعدها العرب من باب الدلالة الوضعية .

لا شك في أن إمكانية تداخل هذه الأقسام في علامة واحدة وعدم غلبة أحدها على الآخرين أحياناً هما من أسباب تصنيف بعض العلامات تحت قسمين مختلفين عند العرب وعند بيرس . لكن مع ذلك تبقى النظريتان مختلفتين من حيث الكنه .

مصادر ومراجع

- التهانوي ، محمد علي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتونا ، 1862 .
- فاخوري ، عادل ، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، طبعة ثانية ، دار الطليعة ، 1981 .

شاهد

Témoin
Temoin
Der Zeuge

سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث أنها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصيلة كمحل الإقامة وتاريخ الولادة والتوقيع الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

عادل فاخوري

شخص

Personne
Person
Person

ان كلمة شخص كمدرول فلسفي، تنحدر إلينا من الثقافة الغربية. ففي بداية القرن العشرين بدأت تتكون اتجاهات فلسفية عند المفكرين الذين أخافهم التقدم الصناعي الهائل الذي بدأ يفرض سيطرته وأنماطه على الحياة. حيث أخذت وسائل الانتاج والتنظيم الصناعي الدقيق يحلان محل الانسان خالقين نوعاً من الحياة الجديدة ومستبدلين العلاقات الشخصية بين الناس بعلاقات آلية حيث لا مكان للقيم فيها. وقد عبّر برغسون عن خوفه هذا وعن المساوية التي أفرزها ذلك العصر بكتابه الشهير «مصدرا الأخلاق والدين»، وشارلي شابلن في فيلمه السينمائي «الأزمة الحديثة»، أما الأمر الثاني فهو السيطرة التي كانت تتمتع بها التيارات الفلسفية، وأهمها المذهب التجريبي والحسي والعضوي، التي كانت ترى في الانسان كائنأ عرضياً وظرفياً يتكون من عدة عوامل مجتمعة بالصدفة.

أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص. هو أحد الأقسام الرئيسية للعلامة عند بيرس Peirce، بإزاء الإيقونة Icon والرمز Symbol. يتميز الشاهد عن غيره من العلامات بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثال الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيغ، الأسهم، الأعداد الترتيبية Ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة، وذلك أن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميز بيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصيل يرتبط مباشرة بموضوعه، وشاهد منحدر. فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصيلاً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر. وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصيلة. ذلك أن أسماء العلم، على

مصادر ومراجع

- جرفانيون، ل.، ما هو الشخص؟، باريس، 1969.
- دسكيو، م.، دراسات حول الشخصية، باريس، 1949.
- شيلر، ماكس، طبيعة وأشكال التعاطف، الترجمة الفرنسية، باريس، 1950.
- كوبري، أ.، الشخص - ب. ي. ف. باريس، 1961.
- لأكروا، جان، الماركسية والوجودية والشخصية، باريس، 1951.
- مونييه، أمانويل، الشخصية، تر. محمود جمول، المنشورات العربية.
- نادونسل، موريس، اكتشافات شخصية، باريس، 1970.
- نادونسل، موريس، الشخص الانساني والحب، ب. ي. ف.، 1943.
- نادونسل، موريس، نحو فلسفة للشخص والحب، أوبيه، 1957.

كميل الحاج

شخصية

Personnalité
Personality
Charakter

يحتل مفهوم الشخصية في الوقت الحاضر موقعاً مركزياً في مجال علم النفس وهو نقطة التقاء غالبية ميادين هذا العلم. إذ ما من ميدان في علم النفس إلا ويتناول الشخصية في جانب من جوانبها ومن وجهة نظر معينة. فعلم النفس الفيزيولوجي، على سبيل المثال، يهتم بدراسة المستوى العضوي من الشخصية أي ما عرف باسم الجبلة. ويدرس علم النفس التكويني تطور مختلف وظائف الشخصية الذهنية منها والجنسية - العاطفية. ويبحث علم النفس العام في ما اعتبر الجانب الثابت من الشخصية، أي بعبارة أخرى، ما عرف باسم الطبع. وتشكل الفوارق النفسية بين الأفراد موضوع دراسة علم النفس الفارقي. أما علم النفس الاجتماعي، فيحاول أن يستخرج نمط العلاقات القائمة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية وأن يبرز القوانين التي تحكم تحول الكائن البشري من كتلة حاجات ونزوات بيولوجية إلى كائن اجتماعي يخضع سلوكه لمعايير وقيم محددة.

ورغم أهمية الموقع الذي يحتله مفهوم الشخصية في مجال علم النفس، لا يزال مضمونه حتى الآن يفتقد إلى بعض

أضف إلى ذلك التيار المثالي الفرنسي الذي كان يعتقد أن لكل البشر «أنا شاملة واحدة للمجتمع» بدون النظر إلى الوجود الفردي الخاص المتميز. وهذه الأنا هي مقطوعة الجذور وليس لها انتماءات واقعية ولا تعترف بوجود «الشخص الآخر». وسط هذا الجو المسيطر قامت ردة فعل عنيفة من قبل فلاسفة سُموا بفلاسفة «الشخص»، جاعلين من الشخص المركز الأسمى في الكون، وهذا الشخص قائم على الحرية «وهذا الشخص ليس من المسلمات البديهية ولكنه واجب الكينونة، وهو ليس كائناً فردياً أو كائناً عاماً ولكنه توتر بين الاثنين» كما حدده الفيلسوف الشخصاني جان لأكروا.

فالشخص بالنسبة لهؤلاء كائن حيواني ولكي يكون اجتماعياً، «فهو بحاجة إلى الخروج من ذاته نحو الخارج أي نحو المجتمع، فلذلك عليه أن يتمتع بالحرية الداخلية والحرية الخارجية. وهذا الشخص ليس حراً إلا حينما تكون جميع المخلوقات الانسانية المحيطة به رجالاً ونساء حرة كذلك. فالحرية يجب أن تكون من الحرية وبالحرية وللحرية. الشخص هو أيضاً التزام، لأن الالتزام هو العمل الذي هو الصلة بين الشخص والآخرين. فالعمل هو سبيل المعرفة وهو سبيل تغيير العالم وما الحرية إلا عمل سام يؤكد الشخصية من الداخل.

والانسان يبدأ أن يكون شخصاً عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء مهما كانت ومن أين أتت، وعندما يقر بأن القيمة العليا في الإنسان هي العقل والقيم الأخلاقية والمجتمعية. إن ماكس شيلر حدد الشخص بأنه «جوهر ومركز للقيم». وكابرييل مارسيل قال: «إن الانسان لا يستطيع أن يكون شخصاً إلا عندما يدخل في علاقة وجدانية وحميمة مع الشخص الثاني، أي: «الأنت» ومصير الشخص لا يكون إلا داخل الجماعة».

فالعلاقة مع الآخرين تشكل وسيلة لا يستطيع الشخص بدونها أن يحقق إنسانيته. وكان شعار أمانويل مونييه «إن الفرد هو للمجتمع والمجتمع هو للشخص ولست موجوداً إلا مع الآخرين وبالآخرين وفي نهاية المطاف أن أكون هو أن أحب».

إن النتيجة الأخلاقية الناتجة عن هذه النظرة الفلسفية، تؤكد المساواة بين الأشخاص وتسقط كل الفروقات بين الجنس البشري وتعطي كل الأشخاص صفات جوهرية مماثلة لصفاتهم الكينونية.

يقال مثلاً: « الشخصية هي ما يسمح بالتنبؤ بما سيفعله فرد ما في وضعية محددة ».

ويميز النفساني الأميركي ألبرت بين خمس فئات من التعريفات للشخصية:

– الفئة الأولى من هذه التعريفات تفتقد الدقة والتحديد، كأن يقال على سبيل المثال: « إن الشخصية هي مجموعة المؤهلات الفطرية والمكتسبة لدى الفرد ».

– الفئة الثانية تركز على الجانب التكاملي والنبوي. مثلاً: « الشخصية هي التنظيم لمؤهلات الفرد ».

– الفئة الثالثة من التحديدات تعطي الأهمية للطابع التراتبي الذي تتصف به عملية التنظيم. فويليام جيمس William James 1842-1910 كان يميز بين الأنا المادي والأنا الاجتماعي والأنا الروحي، والأنا الصافي.

– أما الفئة الرابعة، فتستند إلى فكرة التكيف وتعتبر أن « المؤهلات المكتسبة والمنظمة تمثل تكيفات الفرد مع محيطه ».

– أخيراً تركز الفئة الخامسة من التعريفات على الطابع الاصلي والفريد لهذا التنظيم المتكيف الذي تمثله الشخصية.

ويحاول ألبرت، انطلاقاً من هذه التعريفات، أن يعطي تحديداً جديداً للشخصية فيقول: « الشخصية هي التنظيم الديناميكي للأنظمة النفس – فيزيائية التي تحدد تكيف الفرد الفريد مع محيطه ».

أما فيلو Filloux فيقترح التعريف التالي: « الشخصية هي الشكل الفريد الذي تتخذه مجموعة الأنظمة المحددة لسلوك الفرد خلال تاريخه الحياتي ».

وتسمح لنا هذه التعريفات المختلفة باستخراج العناصر الأساسية لمضمون مفهوم الشخصية:

أولاً: الشخصية فريدة، وخاصة بفرد واحد وإن كان لهذا الفرد سمات نفسية مشتركة مع الأفراد الآخرين.

ثانياً: ليست الشخصية مجرد مجموعة وظائف، بل هي عملية تنظيم وتكامل.

ثالثاً: الشخصية زمنية لأنها خاصة بفرد له بعده التاريخي. وإذا كان مفهوم الشخصية يشير إلى هذه الفردية النفسية، فالسؤال الذي يطرحه النفساني هو التالي: كيف يمكن أن تتكون هذه الفردية النفسية؟ ويتضمن هذا السؤال بحد ذاته الأسئلة الرئيسية التالية: كيف نفتر ونفهم الشخصية؟ وما هي المحددات التي تحكم تشكيل الشخصية وإنشاءها وتطورها؟ والاجابة على هذه الأسئلة من شأنها أن تعطي لمفهوم

التحديد. وقد أشار النفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron 1881-1964 إلى هذه الظاهرة فقال إن هذا التعبير – أي الشخصية – هو من « أكثر الكلمات استعمالاً في علم النفس المعاصر » ويشكل في الوقت نفسه إحدى التعابير التي خضعت لدلالاتها لأكبر قدر ممكن من التغيرات. ذلك أن دلالة هذا التعبير قد اختلفت باختلاف النظريات النفسية ومناهج البحث المتبعة. وقد استطاع النفساني الأميركي ألبرت Allport أن يستخرج أكثر من خمسين تحديد مختلف لمفهوم الشخصية.

إن كلمة « شخصية » في اللغات الغربية Personnalité-Personality تشتق من التعبير اللاتيني « برسونا » Persona، وهو يشير إلى القناع الذي كان يضعه الممثل اليوناني أثناء أدائه المسرحي، وذلك للإشارة إلى دوره. ويعلق ألبرت على الجذور اللاتينية للكلمة، ويقول إن تعبير برسونا قد تضمن منذ البدء، وبالإضافة إلى مضمونه الأصلي أربعة معاني مختلفة، وهي:

– المظهر الخارجي.

– الدور الذي يؤديه الممثل.

– الممثل نفسه.

الشخص، مع كل ما تتضمن هذه الكلمة من دلالة تقييمية.

وقبل أن نورد بعض التحديدات الأساسية التي أعطيت لمفهوم الشخصية، لا بد أن نبدد التباساً شائعاً لدى الكثيرين. فتعبير الشخصية في القاموس النفساني، لا يشير إلى أي تأثير نفسي يمارسه فرد ما على فرد آخر. (وهذا هو المضمون الذي ينسب عادة العامة إلى الكلمة حين يقال على سبيل المثال، إن « فلاناً » يتمتع بشخصية قوية)، فالمضمون العلمي لتعبير الشخصية – وإن افتقد لبعض التحديد – يؤدي إلى القول إن كل فرد يمتلك شخصية متميزة، أي أنه يمتلك مجموعة معينة من الخصائص النفسية التي تميزه عن غيره من الأفراد، فالشخصية بشكل عام هي ما يميز سلوك الفرد عن الآخر.

ولعل أقدم تحديد للشخصية هو للفيلسوف سينيكا Sénèque (4 ق.م. – 65 م) الذي قال: « ليست الشخصية شيئاً فطرياً. إذ يتعين على الفرد أن ينجز وحدة شخصه وهويته ».

ومما لا شك فيه أن التحديد الأبسط للشخصية هو التحديد الذي يركز بشكل خاص على الناحية الوصفية، كأن

على ذلك ، نلاحظ أن علماء الطباع يعتبرون أن الشخصية تتألف من مجموعة من السمات النفسية الأساسية. ويؤدي جمع هذه السمات إلى بناء عدد محدد من الأنماط بحيث يمكن إدراج أي فرد ضمن أحدها. ويتجه علماء الطباع إلى اعتبار الشخصية عنصراً سكونياً وثابتاً. وهي، في رأيهم، عبارة عن « طبيعة » تتحدد بيولوجياً. وهم في ذلك يهتمون دور العامل الاجتماعي والعامل التاريخي في انبثاق الشخصية.

وقد حاول التيار الذي عُرف باسم التيار الثقافي الاجتماعي أن يبرز دور العامل الاجتماعي في تشكيل الشخصية. وقد ضم هذا التيار علماء تعمقوا في دراسة التحليل النفسي ونظريات الاناسة. وهم ينطلقون من فكرة مركزية مفادها أن القيم الأكبر من سلوك الإنسان هو سلوك متعلم ومكتسب. على ذلك، يتغير السلوك بتغير المجتمعات وتختلف بالتالي الشخصية باختلاف الأطر الاجتماعية. فيكون لكل شعب خصائص نفسية تميزه عن غيره من الشعوب. وفي تحليلهم لنمط العلاقات القائمة بين الشخصية والمجتمع، ولجملة العمليات التي تحول الفرد إلى كائن اجتماعي، يركز هؤلاء العلماء إلى مفهوم الثقافة الاجتماعية. ويشير هذا المفهوم إلى مجموعة المعايير والقيم ونماذج التصرفات الخاصة بحياة الجماعة. ويخضع الفرد لعملية التثقيف الاجتماعي، وهي عملية يتعلم خلالها أشكال التصرف المقبولة في مجتمعه. وعليه، لا بد لأفراد مجتمع معين أن يشتركوا بسمات نفسية محددة تنتج عن خضوعهم لنفس الثقافة الاجتماعية. ويشير مفهوم « الشخصية القاعدية » الذي صاغه أبرام كاردينر Abram Kardiner عام 1937 إلى هذه البنية النفسية المشتركة لأعضاء مجتمع محدد. والشخصية القاعدية، على حد تعبير كاردينر هي: « بنية نفسية خاصة بأعضاء جماعة معينة وتظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفراد فروقاتهم الفردية ».

إلا أن الفرد، وإن اشترك مع أعضاء جماعته ببعض السمات النفسية، يختلف عنهم بسمات أخرى، وذلك بفعل الطابع الفريد للخبرات الحياتية التي يمر بها. وتبرز هنا أهمية البعد التاريخي في تكوين الشخصية. فمن المستحيل تفسير الشخصية وفهمها إذا لم نأخذ بعين الاعتبار العامل الزمني الذي يعطيهما البعد التاريخي. فالشخصية ليست معطى ثابتاً أو جامداً يتحدد في لحظة تاريخية معينة وبموامل محددة. بل هي صيرورة وتطور. ويتضمن تاريخ الشخصية تجارب وخبرات. ويحاول الفرد امتصاص هذه الخبرات والتجارب وأن يكامل بينها وبين العاملين البيولوجي والاجتماعي ليؤلف

الشخصية مضمونه الفعلي. ومن نافل القول إن الاجابات التي أعطيت على هذه الأسئلة قد اختلفت باختلاف علماء النفس وانتماءاتهم النظرية.

يرى علماء النفس الفيزيولوجيون أن الشخصية تتحدد أساساً بالعوامل البيولوجية حيث تلعب الغدد الصماء الدور الرئيسي: فنشاط الغدد الجنسية هو الذي يفسر، في رأيهم، الفروقات النفسية بين شخصية الذكر وشخصية الأنثى. كما تبين لهم أن ضمور الغدة الدرقية ينعكس سلباً على النشاط الذهني. أما نشاطها الزائد، فيؤدي إلى انفعالية فائقة. وتلعب الغدة الجندرية دوراً هاماً في ضبط الاثارة العصبية. أما الغدتان الكظرية، فتدخلان بشكل بارز في حالات الانفعال. خلاصة القول إن علماء النفس الفيزيولوجيين يتجهون إلى تفسير سمات الشخصية بالافرازات الهرمونية. وقد غالى البعض في هذا الاتجاه واعتبر أنه من الممكن اختزال الشخصية إلى معادلة هورمونية.

وقد تبنى علماء الطباع موقفاً مشابهاً إذ اعتبروا أن الشخصية تتحدد بشكل رئيسي بالوراثة والجلّة الفيزيائية. ويظهر هذا الاتجاه بشكل خاص لدى كل من كرتشمير Kretschmer وشلدون Sheldon. فقد اعتبر كرتشمير أن البنية الجسمانية تحدد البنية النفسية أي الشخصية. وقد ميز بين ثلاثة أنماط نفس - جسدية وهي: النمط الضامر، والنمط البدني، والنمط العضلي.

ويتميز النمط الضامر، على الصعيد الجسماني أو الجسدي، ببنية فيزيائية نحيفة، وأطراف طوال، وجهاز عضلي غير تام بشكل كافٍ. أما على الصعيد النفسي، فيتصف أصحاب هذا النمط بالانطوائية، وهم مهوون من الناحية النفس - مرضية للفصام.

ويتصف النمط البدني من الناحية الجسدية بالجسم المستدير وهيمنة الأحشاء، والأطراف القصيرة نسبياً. أما على الصعيد النفسي، فيتصف البدني: حسب كرتشمير، بالانبساطية، وهو قادر على إقامة علاقات اجتماعية بسهولة. كما يبرز لديه استعداد للذهان الاهتياجي - الخوري.

أما السمات الجسمانية للنمط العضلي، فهي قوة البنية، ونمو الجهاز العضلي. ويتصف أصحاب هذا النمط على الصعيد النفسي بالعاطفية الجامحة والنزوية الفظة. وهم مهوون، حسب كرتشمير، للصرع.

وينحو شلدون منحنى « مشابهاً »، فيميز بين « المزاج الحشوي »، و« المزاج الدماغي » و« المزاج العضلي ».

ويمكن من خلال تحليل جدلي لمفهوم الشر توضيح معناه وبيان طبيعته، وعلاقته بالخير، ثم تحديد التصورات المختلفة التي قدمها الفلاسفة له.

ومن البداية نقول إن الشر يحتوي داخله على تناقض، يتبدى في هذه المفارقة التي تعطي الكينونة لما لا يحق له أن يكون. فالشر فكرة سلبية ذات وجود ايجابي، ولا يعني الوجود الايجابي وجود الشر الكوني، كمقابل للخير الكوني، حتى بالنسبة للفرق الثنائية الشرقية كالمأنوية والكيومراتية والزرادشتية وغيرها من فرق القائلين بأصلين للعالم. فإن نشأة الشر، الظلمة تفسر خطأ من الخير والنور في سعيه نحو الكمال. فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال، أي أنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على، ومع الخير. ومع عدم سبق الشر وعدم تزامنه في الوجود مع الخير فهما متداخلان، أي أنهما في علاقة جدلية ضرورية سوياً، ومعنى ذلك أن للشر وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير، فهما قطبان متضادان كما يتبين هذا من المذاهب القديمة التي تربط بين الخير والوجود والشر والعدم كما لدى القديس أوغسطين مثلاً. ومن هنا يتضح الفهم المعياري لطبيعة كل من الخير والشر، هذا الفهم الذي يعطي - ضمناً - أسبقية وعلواً وتسامياً للخير على الشر. فالشر تحالف مع الفوضى والاضطراب فهو يعطي ضرباً من الانقسام والتوزع لأنه ضد الخضوع للقيم العليا التي تسعى إلى ضرب من النظام والتكامل في الشخصية. فكل من الخير والشر لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع الطرف الآخر تعادلاً مطلقاً. وكما يقول لافيل Lavelle «نحن لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً ايجابياً فلا يكفي أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الأخير هو الخير، بل يجب القول بأننا من المستحيل أن نذكر الشر دون أن نشير في الأذهان فكرة الخير على اعتبار أن الشر بمثابة سلب له، أو نفي أو حرمان». وليس معنى هذا انكار وجود الشر أو القول إنه عدم بل إعطاؤه فقط معنى نسبياً.

ويجب التأكيد هنا على ايجابية مفهوم الشر (وكل المفاهيم السلبية المماثلة)؛ فإذا تعاملنا مع مفهوم الشر من منظور معاصر، أي باعتباره يمثل مع الخير ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية أجزاء من نظرية عامة في القيمة فنستطيع أن نؤكد هذه القطبية التي تميز مفاهيم القيم، فبينما تكون الأشياء والوقائع محايدة فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج ايجابي وسلي كالعذالة والظلم، الجمال والقيح، الخير والشر. ولا يجب أن يفهم أن سلب

هذه الوحدة الفريدة من نوعها والتي هي الشخصية. والأنا هو الركن الذي ينجز - باستمرار - عملية التكامل هذه. فتكون الشخصية، على حد تعبير الدكتور نزار الزين، «التكامل الجدلي لأبعاد جبلّة نفس - فيزيائية، تندمج اجتماعياً، ولها تاريخها الخاص، وتحقق الكائن المتموضع بصورة معيارية في ثقافة اجتماعية».

مصادر ومراجع

- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، دراسات نفسانية، مجلة يصدرها قسم علم النفس في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1974، عدد 1.
- Allport, G.H., Personality, Holt, 1937.
- Filloux, J.C., La Personnalité, Paris, P.U.F., Coll. Que sais-je?, 1965.
- Nuttin, Joseph, La Structure de la personnalité, Paris, P.U.F., Coll. SUP, 1968.
- Reuchlin, Maurice, La Psychologie différentielle, Paris, P.U.F., Coll. SMP, 1969.

رالف رزق الله

شَر

Mal
Evil
Öbul - Böse

الشر مفهوم أخلاقي نسبي يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة بحيث أن تصورات الناس عنه قد يناقض بعضها بعضاً. وبشكل عام يرتبط مفهوم الشر بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة. وهو موضوع للرفض والذم والتقيح من الإنسان الذي يحاول التخلص منه، أو انكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقي، ظاهرياً، خادعاً، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا في العصور الوسطى ولاينتز حديثاً. ومع كل ما يتصف به الشر من سلبية إلا أن هناك تأكيداً لضرورة وجوده. فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية وبالتالي لا يمكن قيام حياة أخلاقية بدون التصادم معه. فهو العقبة التي ينبغي على الانسان تجاوزها. وهو عند المفكرين «افتراض ضروري» وظيفته أن يحفز الارادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير واعلاء القيم (انظر مادة خير) ويؤكد الفلاسفة تمايز الخير والشر.

3 - الشر الميتافيزيقي: وهو عدم اكتمال صورة الشيء، والشر المطلق هو العدم المطلق.

ويمكن أن يطلق لفظ الشر المعرفي وهو الجهل، والشر الاستطقي وهو القبح.

وقد أسهم المعتزلة والأشاعرة وأهل السلف في مناقشة هذا المفهوم مع مفهوم الخير تحت عنوان «الحسن والقبح» (انظر مادة خير).

وأخيراً فربما جاز القول بأن تأكيد الشر واعتباره شيئاً موجباً قد ساعد على إحداث وعي بالخير: فكل منهما تزداد قوته بازدياد قوة الآخر. فيرى هيغل Hegel «أن بلوغ الانسان السعادة لا يأتي إلا بعد تعرضه لأحلك الظروف. وأن الوعي الشقي والذي يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذي يؤدي إلى الوعي بالسعادة». عند وليم جيمس W. James 1842 - 1910، «أن الخبر لا يعني نفي الشر وإلغاءه فقط بل يعني الانتصار على الشر». ويبدو أنه رغم كثرة التعريفات النظرية للشر فهو في صميمه مشكلة عملية. فالشر هو ما يجب أن نكافح ضده ونعمل على القضاء عليه وليس هناك سوى اتجاه عملي واحد هو ما يعبر عنه بالقول «أنا ضده» وهنا يقتضي تعريفاً موحداً تتفق عليه معظم تصورات الفلاسفة. وإذا كان الخير هو ما يحقق رغبات الجميع فإن الشر هو ما يؤدي فرداً واحداً فقط وينفي على الجميع رفضه.

ويمكن الإشارة إلى تلك المشكلة التي شغلت الفلاسفة في بحثهم في العناية الإلهية، وهي مشكلة الشر Problème du mal وهي التي نتجت عن محاولة التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم مع وجود الله الخالق المنظم الرحيم. وقدمت في ذلك إجابات عديدة لعل أهمها ما قدمه ابن سينا، ولايبنتز Leibnitz 1646-1716 في قولهما أن الشر في هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن وأن العالم الحالي رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض، فهو أفضل العوالم الممكنة.

مصادر ومراجع

- ابن الجوزي، تلييس إبليس، نشرة منير الدمشقي، بيروت، 1928.
- أفلاطون، فيدون (ضمن مجموعة محاورات أفلاطون)، تر. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- أفلاطون، محاورات الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968.
- أوغسطين، الإعترافات، تر. الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة. فالقيم السلبية توجد بذاتها ايجابياً.

ويمكن أن نجد تصوراً للشر عند سقراط يربط بينه وبين الجهل وذلك في اطار رأيه في أن «الفضيلة علم والرديلة جهل» فالخير فكرة قوية للغاية بحيث أنه إذا أدركها شخص فلن يتردد في العمل تبعاً لها. وبالتالي يكون الشر نوعاً من الخطأ، والخطأ نوعاً من الجهل.

وعند أفلاطون يرجع الخير والشر إلى حياة سابقة قبل وجودنا في هذا العالم كما يتضح ذلك في محاورات «فيدون» وبالتالي يكون الشر طبعاً كامناً في بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة في النفس. ويتضح من هذا أن نظريات أفلاطون وسقراط تضمنت انكاراً للطابع الموجب للشر فقد أرجعته إلى الجهل.

وفي المسيحية واليهودية والتي تعترف - على العكس من الاسلام - بالخطيئة الأصلية، فهناك نزعة للشر موجودة في الإنسان أطلق عليها القديس بولس «الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح». ونجد أن كيركغارد في كتاباته - وقد تبعه الوجوديون - في ذلك - قد أكد الوجود الايجابي للشر الذي على الانسان أن يصارعه دوماً. وعند شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 يمكن تأكيد نظريته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر والتي تأثر فيها كثيراً بالديانات الشرقية. وفي كتابه «العالم ارادة وتمثل»، يؤكد أنه لما كان العالم ارادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام وذلك لأن الارادة نفسها تدل على الحاجة، واشباع هذه الحاجة أكبر دائماً من كل اشباع؛ إذ إنه بعد اشباع كل رغبة تبقى عشرات الرغبات لم تشبع، والحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساس وحقيقتها وليست اللذة إلا مجرد وقف سلمي للألم، بل أنه أيضاً كلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ «فحين تصبح ظاهرة الارادة أكثر كمالاً لا يصبح الشقاء أكثر ظهوراً». فالحياة حرب فنحن نجد في كل مكان في الطبيعة الصراع والتنافس والنزاع بين الكائنات والانسان ذئب للانسان مما يدل أن الحياة أولاً وأخيراً شر.

ويتبين من فهم الفلاسفة السابق أن الشر يطلق على ثلاثة أنواع:

- 1 - الشر الطبيعي: وهو يطلق على الضعف في تكوين الفرد وآلامه ومرضه.
- 2 - الشر الأخلاقي: الذي يتعلق بالرديلة والخطيئة والكذب والعدوان.

الشريعة - هي في نظر علماء المسلمين أربعة: القرآن، السنة، الإجماع، القياس.

كما أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

النوع الأول: أحكام قطعية الثبوت والدلالة ولا مجال للإجتihad فيها.

النوع الثاني: أحكام اجتهادية، إما لأنها ظنية الثبوت أو لكونها ظنية الدلالة.

فلفظ الشريعة - في الفهم الديني - لم يعد يدل على معناه الأصلي في اللغة وهو المورد أو الطريق، ولا على معناه الأول في القرآن وهو المعنى اللغوي ذاته، لكنه أصبح يعني كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أو في الإجماع أم في التفاسير.

والشريعة الإسلامية هي مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع. والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع. وينطبق عليه، أو ما يتوقف على الشرع، ويقابله الحسي، والطبيعي، نقول: الابن الشرعي أي ما يتخذه المرء إبناً له بمنزلة الإبن الطبيعي. (Légitimité). La Légitimité انظر: caractère de ce qui est légitime. d'un pouvoir, d'un acte. Qualité d'un enfant légitime (ou légitimité). والوارث الشرعي. والدفاع الشرعي عن النفس، وقد يطلق على القضاء، أو على حكم القاضي الموافق للشرع. وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية، كما أن الرئيس الذي يتولى الحكم وفقاً لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي.

والشرعية légalité, légitimité صفة الأفعال المطابقة للقانون أو المعتدة بالقانون.

فنظرية شرعية السلطة تحتل معنيين أحدهما فلسفي والثاني إجتماعي:

1 - الشرعية بالمعنى الفلسفي:

إن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تتولى السلطة، التي يؤمن الشعب أنها هي السلطة الحقيقية.

فأنصار الملكية مثلاً في بلد ما، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا إذا كانت السلطة بيد الوريث الشرعي للملك.

وأنصار الحكومة التمثيلية، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا

- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.

- العقاد، عباس محمود، إبليس، بحث في تاريخ الخير والشر، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.

- المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج. 11.

- Hegel, The Phenomenology of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols., Macmillan, New York, 1910.

- Lavelle, Traité des valeurs, Paris, 1951.

- Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme représentation, Tr. par Bureloup, Paris, 1924.

أحمد عبد الحليم عطية

شريعة

Légalité

Légalité

Legalität-Gesetzlichkeit

الشرع في اللغة هو البيان والإظهار، شرع الشيء أي بيّنه وأوضحه، ومنه: شرع السنة، أي بينها وأوضحها. والشرع مرادف للشريعة، وهي ما شرع الله لعباده من الأحكام، وقيل: هي السنة، والطريق في الدين.

والشريعة في لغة العرب تطلق على الطريق المستقيم كما تطلق على مشرعة الماء وهو مورد الشاربة.

والفقهاء المسلمون يريدون بها «الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل».

وسميت هذه الأحكام بالشريعة لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم كما وأنها شبيهة بمورد الماء في أن كل منها سبيل للحياة، فهي تحمي النفوس والعقول وهو يحمي الأبدان.

فلقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام - أولاً - بمعناه الذي يفيد أن شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه.

ثم نقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات.

ثم أصبح أخيراً يعني كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفسيرات المفسرين ونظرات الشراح وتعاليم رجال الدين.

ومصادر الأحكام الشرعية - التي يطلق عليها تجاوزاً لفظ

أما الشرعية الاجتماعية فهي تلزم بالواقع، دون أن تبحث فيما إذا كانت الشرعية، في ضوء هذا الواقع الاجتماعي، صحيحة أو غير صحيحة.

إن الشرعية الاجتماعية هي نظرية نسبية وعارضة Relative el contingente, Relative and Contingent وتتوقف على العقيدة المنتشرة في زمن معين وفي بلد معين.

إن مفهوم الشرعية في بلد ما، يمكن أن يتغير بقيام مفهوم آخر يعارضه، ويكسب جانباً كبيراً من الشعب معه. وهكذا يصبح في البلد الواحد، وفي آن واحد، مفهومان للشرعية. وهذه الأزمة في المعتقد تستتبع أزمة حكم خطيرة، إذ لا يمكن في هذه الحالة إيجاد حكومة تسلم الأغلبية الساحقة من المواطنين بشرعيتها.

عندما يتخذ الصراع على النظام، كما يقول موريس دو فرجي Maurice Duverger شكلين مختلفين فيما بينها اختلافاً كبيراً، وذلك باختلاف الأهداف والوسائل، إنه يفترض دائماً أن جزءاً من المواطنين لا يقبل المؤسسات القائمة ويريد أن يبدلها بمؤسسات جديدة.

كما وأن التفريق بين الصراع على النظام والصراع في النظام، يتابع دو فرجي Duverger، يرتبط بتصور المشروعية. إن الصراع يبقى في إطار النظام إذا كان جميع المواطنين يرون هذا النظام شرعياً وكان هذا النظام محل اتفاق. ويكون الصراع صراعاً على النظام إذا انقطع هذا الاتفاق، وكانت بعض الطبقات فقط أو بعض الفئات أو بعض الأحزاب تعد النظام القائم مشروعاً، على حين أن طبقات أخرى أو فئات أخرى أو أحزاباً أخرى تحرص على مشروعية أخرى.

ومن هنا نرى أن المشروعية هي الانطباق على نظرة تقييمية. فالنظام يكون مشروعاً إذا انطبق على الصورة التي ترسمها للسلطة أيديولوجية سياسية معينة. فالمشروعية تقوم إذن على معتقدات. وكل أيديولوجية تحدد نموذجاً للمشروعية.

وهذا المعنى يعد نظام من أنظمة الحكم مشروعاً إذا كان يقابل الفكرة القائمة في أذهان الجماهير عن المشروعية. هكذا كانت الملكية مشروعة في فرنسا في القرن السابع عشر، وهكذا تكون الديمقراطية مشروعة في فرنسا الحالية، وهكذا تعد الحكومة الليبرالية شرعية في الولايات المتحدة الأميركية، ويعد النظام الاشتراكي مشروعاً في الاتحاد السوفياتي.

فإذا كان المحكومون يعدون حكاهم شرعيين، كانوا محولين على طاعتهم بحركة طبيعية، وبقي الصراع السياسي

إذا كانت السلطة بيد حكام يستمدون ولايتهم من انتخابات حرة عامة.

إن الشرعية بهذا المعنى الفلسفي، لا ينظر إليها على صعيد الواقع، أو بالإستناد إلى المعطيات العلمية، بل على صعيد القناعة والإيمان. ذلك أنه لا يمكن علمياً إثبات أن السلطة يجب أن يتولاها ملك أو شخص منتخب من قبل الشعب. إن فكرة الشرعية Legitimité، Légitimacy تنبع من الضمير. فالقول إن السلطة محصنة بالشرعية أو مشوبة باللاشرعية لا يمكن طرحه على صعيد الواقع والموضوعية بل على صعيد القناعة والإيمان. وكثيراً ما يقتنع الإنسان، بفعل إيمانه، بصيغة شرعية أو غير شرعية، دون أن يقدر على البرهنة على ما آمن به.

وللشرعية أهمية كبرى، فهي في نظر من يؤمن بها حقيقة مطلقة لا يمكن ستمها. فالحكومة غير الشرعية لا تستحق الطاعة. لا بل يجب على المواطنين عصيانها في بعض الحالات. إن السلطة بارتكازها على مبدأ الشرعية قد دخلت في نطاق المقدسات. Sacré.

إن علماء الاجتماع على حد قول دو فرجي Duverger، يميزون بين فئتين من المعتقدات والعادات:

فئة مقدسة Sacré وفئة غير مقدسة Profane.

فالمعتقدات والعادات غير المقدسة يمكن أن تكون موضع نقد ممن يعتقدونها. إنهم يقبلون بمناقشتها وبتجربتها ويسمح بعضهم لنفسه بالسخرية منها.

أما المعتقدات والعادات المقدسة، فلا يسمح لأحد بمناقشتها ولا بتجربتها ولا بالسخرية منها.

وسواء أكان هذا التمييز صحيحاً أو غير صحيح، فإنه من المؤكد أن نظرية شرعية السلطة قد دخلت في فئة المقدسات التي هي فوق مستوى النقد والتجريح.

2 - الشرعية بالمعنى الاجتماعي:

إن مفهوم الشرعية في نظر علماء الاجتماع يتبدل بتبدل الزمان والمكان.

إن الحكومة الشرعية، بالمعنى الاجتماعي، هي الحكومة التي تقوم في بلد معين برضى الأغلبية الساحقة من الأهلى. وبذلك تختلف الشرعية الاجتماعية عن الشرعية الفلسفية. الشرعية الفلسفية تستلزم اعتناق مبدأ واتخاذ موقف بالنسبة لمختلف مفاهيم الشرعية.

فهي (أي الشرعية الفلسفية) في نظر من يؤمن بها كما سبق القول، حقيقة مطلقة.

صراعاً في إطار النظام القائم.

فالمواطنون في ظل الحكم الشرعي، كما يقول دوفرجيه Duverger يطيعون الحكومة طاعة طبيعية إن صحَّ التعبير، ولا يلعب الاكراه أو التهديد إلا دوراً ثانوياً إزاء بعض المتمردين وفي ظروف استثنائية.

أما في حكم غير شرعي فالمواطنون محمولون بطبيعة الأمر على أن يرفضوا الطاعة وعلى أن لا يذعنوا إلا مكرهين مقهورين. ويصبح العنف والتهديد عندئذ القاعدتين الوحيدتين اللتين تقوم عليهما السلطة، وتكون السلطة عندئذٍ أضعف وأسرع إلى الانهيار منها في غير هذه الحالة رغم جميع الظواهر. فحين تكون الحكومة غير شرعية، فإن ذلك يدفعها إلى استبداد شديد وقسوة كبيرة ومن ثم إلى عنف الدكتاتوريات. إن نظريات الشرعية تتناول مصدر السلطة وشكل السلطة. ولكن مسألة الشكل في الواقع هي فرع من أصل.

ويعتبر ماكس فير Max Weber 1864 - 1920 الذي اهتم بدراسة الاجتماع القانوني، والذي درس القانون الروماني والفرنسي والانكليزي والقانون اليهودي والإسلامي والهندوسي والصيني، من أشهر علماء الاجتماع الألمان الذين تعرضوا لموضوع السلطة الشرعية وقاموا بتحليل خصائصها (انظر: M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1925, C. Schmitt: Legaltät und Legimität, 1932; J. Winckelmann: Legimität und legalität in Herrschafts Soziologie 1952; K.G. Ferrero: Pouvoir, New York, 1942, dt. 1944. Der Grosse Brockhaus. Zeh Zente, Auflage. Siebenter Band L-Ml. F.A. Brochhaus Wiesbaden, 1955, S.143).

وقد تعرض فير Weber للنظام الشرعي في المجتمع وأوضح أن النظام الاجتماعي هو الذي يوجه نمط السلوك ويضع القوالب التي تصاغ فيها أشكال العقل الاجتماعي. ويستمد النظام الاجتماعي وجوده من التقليد والقانون والقيم.

وتظهر شرعية النظام في اتجاهين أساسيين يحددهما فيما يلي:

1 - الدوافع النقية الخالصة، أي التي لا تستند على المصالح الذاتية.

2 - الدوافع القائمة على المصالح الذاتية، أي من خلال التوقعات المختلفة في نتائج محددة وتتمثل في التقاليد Conventions وتمارس نشاطها من خلال هيئة إدارية متخصصة: والقانون كما هو معروف مارس نشاطه عن طريق هيئات إدارية متخصصة، وأبرز صوره المحاكم الجنائية التي تحاكم الخارجين على القانون، بينما القانون الاجتماعي المتضمن للعادات والتقاليد، يمارس نشاطه، عن طريق الجماعة، على الخارجين عليه

عن طريق الاحتقار والتبذ الاجتماعي.

وبذلك يمكن القول بأن النظام يستمد شرعيته Legitimacy من التقليد الذي يتمتع بالشرعية بصورة دائمة، أو من الاتجاهات المؤثرة، وبصفة خاصة تلك الاتجاهات العاطفية، وكذلك المعتقدات الفعلية التي تحقق الثبات في القيم، أو قد يستمد شرعيته من القانون.

أشكال النظام

والنظام القانوني الذي ينشأ داخل أي علاقة اجتماعية قد يتولد في أحد الاتجاهات التالية:

في الاتفاق الاختياري Voluntary Agreement أو في التسليم بوجوده واقتناع الناس به. أو أن السلطة الحاكمة في الجماعة قد تطلب الحق في وضع أحكام جديدة. وقد يتم وضع دستور Constitution عن طريق السلطة الحاكمة وتم الموافقة عليه بالفعل.

ولقد وضع فير Weber ثلاثة أنماط أساسية للسلطة الشرعية التي تعتبر بتحليلها واستخداماتها التجريبية أحد الأعمال الهامة عنده في العلوم الاجتماعية.

والأنماط الثلاثة، للسلطة الشرعية، كما قال فير Weber هي:

1 - السلطة العقلانية القانونية Rational legal Authority.

2 - السلطة التقليدية Traditional Authority.

3 - السلطة الكاريزمية Charismatic Authority.

والنمط الأول يقوم على أسس عقلية وتتمثل في الأحكام غير الشخصية التي يصدرها القائم على السلطة. هذا النمط في السلطة يعبر عن العلاقات الهرمية Hierarchy Relation Ship في المجتمع الحديث.

ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من المعايير القانونية أما النمط الثاني للسلطة، فهو السلطة التقليدية وهي التي تستمد شرعيتها من قداسة التقليد وطهارته. ففي السلطة التقليدية ينظر للنظام الاجتماعي على أنه مقدس وأبدي ولا يمكن الانحراف عنه. والشخص أو الجماعة القائمة على هذا النمط من السلطة تتولاه بطريق الوراثة، ويتقيد الرعايا بالحكم ويخضعون له، لا اعتقادهم وإيمانهم بشرعية الأحكام التي يحكم بها. ويعتقد العالم بيتر بلاو P. Blau أنه على الرغم من أن قوة الحاكم تكون محددة بالتقاليد التي تضفي عليها الشرعية إلا أن الإجماع والالزام من قبل الحاكم يعتبران من المسائل التقليدية التي تتجه نحو تخليد الموقف الراهن والتمسك به، وتحذر الأفراد من

- Weber, Max, the Theory of Social and Economic, Organization, Trans. by A. Anderson and T. Parrons, éd. The Free Press, New York. 1947.

عبد الغني غنوم

شرف

Honneur
Honour
Ehre

في الثقافة العربية

الشرف كلمة عرفها العرب في الجاهلية، ولم يرد لفظها في القرآن الكريم، وظلّ العرب يستعملونها إلى اليوم، كباراً وصغاراً، رجالاً ونساءً، في ظروف شتى من حياتهم الفردية والاجتماعية، مثلما يفعل الناس طرّاً في مختلف أرجاء العالم القديم والحديث، ولكن أحداً منهم لا يتعمق في العادة في فهم دلالتها، ولا يتجشم مثل ذلك ساعة الاستعمال، لأنه يلجأ، في الأغلب، إلى فكرة الشرف عند الانفعال، انفعال الهيجان والهوى، بأكثر من لجوئه إليها في جو من الروية والتبصر.

وفي المعاجم العربية، وفي «كليات» أبي البقاء، تعريف للشرف على أنه العلو والمكان العالي والمجد ولا يكون إلا بالإباء وعلو الحسب، وشرف (ككـرُم) فهو شريف، والشارف من السهام، العتيق القديم، ومن النوق المسنة الهمة، ومن البعير سنامه، ومن الأبنية ما لها شرف.. وشرفه غلبه شرفاً، أو طاله في الحسب، وربما دلّ العامة على الشرف بالـ «عرض» في أحيان معينة. والعرض هو جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب؛ أو هو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد والخليفة المحمودة...

بيد أن كتب اللغة واضرابها قد توهم، على مستوى الفكر، بأن الشرف شيء ثابت، أو كالثابت؛ ولكن الشرف شعور أخلاقي يتسم بما تنسم به الوقائع الأخلاقية من تعقد وتطور، تتعدد دلالاته في كل عصر، وتتنوع هذه الدلالات عبر العصور والأجيال.

ففي الجاهلية يمكننا أن ننشف معنى الشرف على أنه أنفة وحمية وكبر وشمم، وأنه مطلب عزيز على النفس العزيزة، والنظرة الثقافية إليه نظرة «جاهلية» تقرر أن الشرف

الخروج عليه، وعدم التكيف مع اتجاهات التغيير الاجتماعي، ولذلك يمكن استخلاص مفهوم السلطة التقليدية من هذه الجملة « مات الملك يحيا الملك ».

أما النمط الثالث وهو السلطة الكاريزمية (الكاريزما) Charisma فتعتبر نوعاً من الدعوة للسلطة التي تكون في صراع مع النظام القائم. ويعد القائد الكاريزمي ثورياً في حالة معارضته لبعض المظاهر القائمة في المجتمع الذي يعمل فيه. ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من الاعتقاد بأن القادة يملكون بعض القوى الخارجة عن شرعية النظام القائم. وهذا النمط يشبه السلطة التقليدية التي تركز على الولاء والطاعة لشخص وليس كالسلطة العقلانية القانونية التي لا تركز على نظام غير شخصي ولكنها تتمثل في شرعية القانون. ورغم ذلك فإن هناك بعض العلماء الذي يؤكدون أهمية السلطة الكاريزمية ووجودها في العصر الحديث.

مصادر ومراجع

- خطيب، أنور، المجموعة الدستورية، القسم الأول، الدولة والنظم السياسية، ج 1، النظم السياسية، بيروت، 1970.
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيها لا نص فيه، معهد الدراسات العربية العليا، دار الكتاب، مطابع العربي، القاهرة، 1955.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج 1، مطبعة الانشاء، دمشق، 1965.
- شلي، مصطفى محمود، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
- عشاوي، محمد سعيد، اصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- علايلي، عبد الله، أين الخطأ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة ثانية، ج 1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 25، دار المشرق، بيروت، باب «شين».

- Duverger, Maurice, An Introduction to the Social Sciences, Trans. by. Malcolun Anderson, London, G. Allen and Unwin, 1964.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Tome sixième, Librairie Larousse, Paris, 1962.
- Legitimate, Born of Legally Recognized Marriages Larousse Illustrated International Encyclopedia and Dictionary Librairie Larousse, S.A. Paris, 1972.
- Polli, Droit d'une dynastie légitime, Les partisans de la légitimité.

من أحزم الرأي.

وقد نجم عن الاعتداد «الجاهلي» بالنفس وبالأولاد وبالجدود وبالقوم والعشيرة افتراق بين العرب والموالي أولاً، وبين العرب في المشرق والفرس والترك وسائر أتباع القوميات «المحلية» من جهة، وبين العرب في الأندلس وأتباع الأقوام «المغاربة» في العقيدة والسياسة من جهة أخرى، فكان من ذلك تيار الشعوبية الذي يزرى بكل «شرف» عربي، ومسمى الرد عليه رداً عقلياً لدى أمثال ابن قتيبة في كتابه «الرد على الشعوبية» ويعرف باسم «فضل العرب على العجم». ولكن ابن قتيبة يصم أوباش الأعاجم بالشعوبية ويستثني أشرافهم قائلاً: «لم أر هذه الشعوبية أرسخ عداوة، ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرّة القرى. أما أشراف العجم وذو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون ما لهم وما عليهم، ويرون الشرف نسباً ثابتاً». وهذا يعني أن ابن قتيبة يربط الشرف بالسلوك الخلقي وبالوعي الثقافي (الديني) وبالإنصاف بالاعتراف بوجود أشراف في كل أمة، ويقول: «الشرف نسب، والشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» لأن ثلب العرب شرفهم إنما هو نتيجة وتر موتورين، أو جهل طغام...

أما ابن خلدون فقد رجع إلى واقع العصية وأسبغ عليها رواء الفكر العلمي المنهجي ووجد أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، ولحمة تحصل من الولاء كما تحصل من النسب بالرغم من أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام... وعنده أن النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر، وأن العصية رباط اجتماعي يؤول إلى الرئاسة والشرف، وتتطورها وتتطور حياة المجتمعات بين ولادة وازدهار فهرم وفناء. («المقدمة»).

وعلى الرغم من هذه الاعتبارات الفكرية والاجتماعية والسياسية والعلمية، ظل مفهوم الشرف باعتباره النسب قائماً في أرض الوقائع التاريخية العربية، فاعتبر أهل السنة مثلاً للخلفاء الراشدين أنموذج الشرف الاجتماعي، وكيف لا وهم خلفاء الرسول، وذهب الشيعة إلى شرف الأئمة أولاً، بل حصراً، وجعل الإمامية الإيمان بالإمام جزءاً من الإيمان، ورووا الحديث القائل: «كنا أنا وأنت يا (علي) نوراً في صلب أبينا (آدم)، فلم نزل ننتقل من الأصبال الطاهرة إلى الأرحام الزكية حتى وصلنا إلى صلب (عبدالمطلب) فافترقنا في صلب (عبدالله) وصلب (أبي طالب)». ومما جاء في خطبة علي المعروفة بـ «خطبة البيان»: «أنا شريف الذات، أنا محدث

الرفيع لا يسلم من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدم، وبعد هذا التقرير، ومنه، يصدر واجب هو واجب الذود عن الحوض بالسلاح، ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم؛ وواجب آخر صيغته صيغة واجب نسائي، ولكن مضمونه ذو دلالة واجب عام: تجوع الحرة ولا تأكل بشديها...

والشرف، بالاعتبار الجمعي، قيمة عصبية قبلية تميز الأشراف والسادة، وتفرض عليهم واجبات تذكرنا بمثل فرنسي معروف «أن للشرف واجبات». وهذه العصية قرابة دم أولاً:

إننا بنينا نهشل لا ندعي لأب
عنه ولا هو بالأبناء يشرينا
وليس يهلك منا سيد أبداً
إلا أفتلينا غلاماً سيداً فينا
إذا سيد منا خلا قام سيد
قوول لما قال الكرام فعول
صفونا ولم نكدر وأخلص سرنا
أنثاث أطابت حملنا وفحول
وهو ثانياً، عصية «نضالية» تنج القول:

تسيل على حد الظبابة نفوسنا
وليست على غير الظبابة تسيل
وأسيافنا في كل غرب ومشرق
بها من قراع الدارعين فلول
معوذة أن لا تـلـ نصالها
فتفمد حتى يتباح قبيل

فهذا الاعتداد بالنفس وبالأولاد، وبالجدود، وبالقوم، أمارات نظرية فردية إلى الشرف في الجاهلية من ناحية، وقد كان إلى جانبها اعتبار جمعي جعل قريشاً، على سبيل المثال، قبل الإسلام وبعده، ذات منزلة متميزة بالسؤدد والسيادة والشرف. وكان العربي الشريف، عامة، يحسب مآثر آبائه وبعدهم رجلاً رجلاً، ومن هنا اعتبر الحسب والنسب مصدر الشرف التقليدي. ولما ظهر الإسلام دعا إلى المساواة بالقيمة الإنسانية كأسنان المشط أو أسنان الحمار. ولم يرضَ عمر بن الخطاب بالأنساب افتخاراً، بل لأغراض الصلة الأخلاقية فقال: تعلموا أنسابكم تعرفوا بها أصولكم فتصلوا بها أرحامكم. ولذلك قيل أيضاً: لو لم يكن من معرفة الأنساب إلا اعتزازها من صولة الأعداء وتنازع الأكفاء لكان تعلمها

ومثل هذا التحليل: « العام » لمفهوم الشرف على صعيد النظر الأخلاقي قد يجثم وراء الشعور بعاطفة الشرف بوصفها شعوراً، إن لم نقل احساساً، حياً موصولاً ومتوارثاً في البيئات العربية، وربما طغى معنى الشرف في الميدان الجنسي أكثر مما طغى لدى العامة وانبثق غير مرة باسم العرض والدفاع عن الشرف. وقد أسهم الأدباء والقصاصون وصانعو الأفلام والمسلسلات المذاعة والمتلفزة فضلاً عن الخواطر والحكم والأمثال الشعبية في ترسيخ هذا الجانب من مفهوم الشرف في النفوس وكأنه عنوان سائر الجوانب، حتى بات أشبه بنواة بركان خامد في ظاهره، يتفجر بصورة مباغتة، عند الاقتضاء، مندفعاً بهيجان الذود عن الحياض والشرف بالحمم والدم والنار ...

في المستوى العام

الشرف انفعال أخلاقي ذاتي في الناس، غابراً وحاضراً، كما ألمعنا. وهو في الحق عاطفة معقدة تضم جملة فضائل يتسم بها الإنسان الشريف من صدق وأمانة واستقامة وشجاعة ونزاهة. ومن الجائز تعريفه على أنه القيمة المعنوية التي يتحلى بها المرء في نظر المجتمع الذي يعيش فيه، ويكون جزءاً منه، بل إنه الصورة التي يرسمها، أو يخيل إليه أنه يرسمها، عن قيمته المعنوية في نظر الآخرين خاصة، وفي نظره الشخصي أيضاً. ولذا فإن المساس بالسمعة الطيبة وانتقاص صاحبها يسيء إليه وينلم شعوره بمنزله، بشرفه، بشأوه.

وقد أراد باحثون « علميون » استقراء عاطفة الشرف لدى الحيوانات، وسبقهم إلى ذلك أدباء في مختلف الثقافات، حتى أن بعض المفكرين يروون - كما يفعل إخوان الصفاء - أن أخلاق الحصان وشرفه جعله مركباً للملوك، وأنه ربما بلغ من حسن أدبه أنه لا يبول ولا يروث ما دام بحضرة الملك وحامله. وله مع ذلك ذكاء وإقدام في الهجاء وصبر على الطعن والجراح. ويلاحظ مراقبون احساساً بالشرف لدى حصان السبق، بل لدى خيول البلاط الانكليزي، ويرى غيرهم أن الثور قائد القطيع في جبال الألب أنموذج شرف العجاوات... والحق أن اعتزاز الحيوان، إن صحَّ، فإنه إنما يستهدف الفوز في معركة الاصطفاء الجنسي خاصة، وعلى الأرجح، وذلك لقهر الخصم بالأثنى عن طريق الفتنة والإغراء، ولذا نجد شعور الشرف لدى الذكر، وشعور الطاعة لدى الأثنى، في دنيا الحيوان الأعجم، وقد يستثنى اختصام ذكران الديكة على السلطة، ولعله يضمن أيضاً مطلب تفوق جنسي...

الشتات، أنا الأول والآخر...». وليس من الغريب، بعد هذا، أن نشاهد مفهوم الشرف يبلغ شأواً جعل كل عربي ينتمي إلى الرسول (ص) أو إلى أحد أصوله أو إلى بطن من بطون قريش، أو إلى أحد الصحابة، أو إلى أحد الخلفاء وحتى الأمراء أو إلى الأئمة لدى الشيعة، حتى ولو لم يكن عربياً، جعله يزعم لنفسه شرفاً يزهو به، ما لم يحمله السلوك الإسلامي على التواضع...

وقد تطور مفهوم الشرف، فوق ذلك، فادّعى التحلي به أشراف الشيعة باسم « آل البيت » وأهمهم فاطمة بنت الرسول، ورأى الأشراف العباسيون والطلبون أنهم يستحقون حظاً مخصوصاً في بيت مال المسلمين... فضلاً عن « امتيازات » أخرى منها أن يكون لتنظيمهم رئيس يسمى « النقيب »، وكان الخليفة يفوض له في بغداد تسمية النقباء في كل مدينة يكثر عددهم فيها، ثم أخذ الأمراء ومن في مقامهم من نواب السلطنة يسمون النقباء في أمصارهم، وكان النقيب في عدد كبير من أصحاب النسب الشريف بمنزلة الأمير في اقليمه... وقد قصر الفقهاء، ومنهم الفراء الحنبلي أحكام النقابة على ذوي الأنساب الشريفة، وهي ولاية قد تكون خاصة يرعى بها اتباعه في رزقهم وحسن سلوكهم وتأمين حقوقهم « ومنعهم من التسلط على العامة لشرفهم والشطط عليهم لنسبهم » أو تكون ولايته عامة فيحكم بينهم فيما يتنازعون فيه ويزوج الأيامي، ويقيم الحدود...

فإذا انحدرنا إلى واقع الأفراد الذين لا يجرون وراء لقب الشرف، ورجعنا إلى الأخلاق العربية عامة، لمسنا خطر الشعور بالشرف إذا ما انحل إلى موقف الاعتزاز بغير الحق والكبر والصلف والإعجاب. إن الكبر والإعجاب يسلبان الفضائل ويكسبان الرذائل، لأن الكبر يكسب المقت ويلهي عن التألف ويوغر صدر الإخوان. والإعجاب يخفي المحاسن ويظهر المساويء ويكسب المذام ويصدّ عن الفضائل، وأسباب الكبر علو اليد، ونفوذ الأمر، وقلة مخالطة الأكفاء. أما أسباب الإعجاب فإنها كثرة مديح المتقربين، واطراء المتملقين الذين جعلوا النفاق عادة ومكسباً. أما شرف النفس الحقيقي فإنه علو الهمة الباعث على التقدم، وبه يكون قبول التأديب والتهديب، وهو سبيل النزاهة عن المطامع الدنيئة ومواقف الريبة، والترفع عن بوح الأسرار بخيانة، وذاكم هو السبيل إلى « صيانة النفس بالتماس كفايتها، والترفع عن تحمل المن، والمنة استرقاق الأحرار، تحدث ذلة في الممنون عليه، وسطوة في المان ». (الماوردي).

بتهمة السحر أو الزنا. ويثلم «الأزتک» أذن من يلطخ سمعة غيره ويمس شرفه (وستر مارك).

والحق أن الشعور بالشرف نما في كل مكان على أنه شعور بالمنزلة الاجتماعية بالدرجة الأولى. وقد أوجبت الحياة الاجتماعية، وكل جهد مشترك، مثل جهد الصيد والقنص والقتال، ووجود رئيس يمثل السلطة، ويتميز بشرف المنزل، ويتحلى بصفاتها، ولا سيما الشجاعة، ولذا كان الجبان يخشى ازدراء المجتمع، فيشعر بالخجل والعار، وقد أصبح شعور الشرف والاعتزاز صنو الجرأة والإقدام، وهذا الشعور لا يشرف صاحبه وحسب، بل يشرف كل ما يتصل به عن كذب، وكل ما ينتمي إليه، وعلى هذا نشأ الشعور بشرف الأسرة، والقبيلة والأمة، والانسانية. وتمثل الشعور بشرف الاسم في احترام الذات في شخص الجدد، والآباء، والأولاد، والشعور بالشرف القومي في شرف أسرة كبيرة هي الوطن الذي ينتمي إليه جميع أبناء بلد واحد، وفي احترام تراث مشترك من المجد والذكريات والآمال.

كان الشعور بالشرف أرسطوياً تجلى في النظم العسكرية وفي ما أنجبت من أوضاع أخلاقية وقانونية. ونجم عن الحروب استبعاد القوي الضعيف، مثلما استبعد الرجل المرأة على صعيد العلاقات بين الجنسين بما يفوق حصيلة الصلات الجنسية لدى العجماوات. وأصبحت سلطة الرجل مطلقة، وانتشر تعدد الزوجات لدى الرؤساء، وظهر نظام الرق، وأوجب فوز القوي استسلام الضعيف، ورضوخه، وتقديمه «آيات» الإجلال والمجاملة. وتطورت المراسم، من ثم، في ظاهرة الهدايا أولاً، ثم ظاهرة التحية واحترام الألقاب، بل صار تشويه الجسم علامة خنوع، وكان شعر العبد شعراً قصيراً بالاضطرار (سبنسر). ثم استعvis عن ظاهرة العلامات الفارقة الجسدية بالألبسة المتميزة، وبالأوسمة، وأصبحت الاستكانة فضيلة المرأة وفضيلة العبد على السواء؛ وعندما كان أحد الرؤساء «الملكاشيين» يؤوب إلى بيته كانت امرأته تتقدم للقاءه وهي تزحف على يديها وركبتيها وتبادر بلمس قدميه... ولكن الشعور بالشرف ما عثم أن تطور بتطور مفهوم المساواة الاجتماعية والسياسية حتى غدا الشرف هو ذاته ديمقراطياً بعد أن كان أرسطوياً وبلوتوقراطياً... وبرجوازياً... ولم يبق من الواجب على الأرملة في الهند، باسم الشرف، أن ترقى إلى المحرقة بابتسام لتحرق مع جثة زوجها، ولا أن تدفن مع جثته مثلما كانت الحال في الصين القديمة، ولا يكاد الشعور بالشرف يفرض على الياباني بقر بطنه برشاقة في أية مناسبة

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف، بالمعنى الصحيح، هو شعور انساني صرف. وقد نما هذا الشعور وتطور عبر الثقافات والعصور، وتمايزت في سلمه نظرة الانسان القيمة إلى شخصه، جماله وقوته وذكائه ومواهبه، وإلى منزلته بوصفه عضواً في قبيلة أو أسرة أو مدينة أو مهنة أو منظمة، وصار الوعي بهذه القيمة أو المنزل حافزاً لازماً يؤثر في سلوكه ويجعل للشرف أنواعاً منها العرض أو الشرف في مجال الأسرة، ثم شرف المهنة، والشرف الوطني أو القومي، والشرف العسكري وشرف الرجال وشرف النساء. وهذا الشعور في جميع الأحوال ينمو بنمو الثقافة الأخلاقية ويمكن رسم قانون احتمالي لنموه بالانتقال من مفهوم الشرف الضيق المحدود المغلق إلى آفاق أوسع وأرحب، ومن الجزئي إلى الكلي، بل ومن الحيوي والجنسي إلى المعنوي والروحي، وبكلمة واحدة، من الشعور الانفعالي الهيجاني إلى السلوك الواعي المنتظم في منحي تحقيق الجدارة الشخصية والسير قدماً على درب مزيد من الكرامة الانسانية.

تطور الشرف

إذا ألقينا نظرة على معطيات تطور الشرف وجدنا، بادئ ذي بدء، أن قانونه هو القانون الذي يفرضه - مبدئياً - الرجال على أنفسهم وعلى النساء. وقد يكون ذلك بنتيجة شعور الرجل بالأنا شعوراً قوياً في معركة التمايز بين الذكور، وخلال منازعاتهم للفوز بالأنثى أولاً، ثم صارت سمة الشرف دفاعاً عن العرض في المجال الجنسي، وغدا هذا الدفاع واجباً أخلاقياً من طراز «الأمر القطعي» يمثل في ارتكاس سلوكي أخلاقي بل وقانوني ينبثق من شعور الانسان بذاته، وبمنزلتها، وبما يتنمها من ملكية مال ومتاع، ومن هذا التملك «المرأة والبيت والثور»، كما يقول أرسطو. وقد بات الإنسان يتمسك بالحفاظ على عرضه وسمعته ومنزلته، تمسكه بالحفاظ على بقاءه في الوجود، وهذا ما يدعوه إلى «غسل العار» حيث يجب ثأراً حيث ينبغي الثأر، ويعتبر القانون ما يعرفه العامة باسم «فورة الدم» من الأسباب المخففة، إن لم يوجب البراءة... ويكفل أدبياً - أي أخلاقياً - للقاتل امتداح المادحين.

كان سكان شيلي القدامى يحرسون، مثلاً على ألقاب الاجلال والشرف ويألمون من المساس بها. وكان الذي يجرح «عرض» غيره في قبيلة «ماهورى» يعتبر «بلا دين». وتنص أعراف «فانتي» في أفريقيا الغربية على معاقبة من يقذف غيره

« سيئة »، اللهم إلا في بعض حالات الشرف العسكرية حيث تتلم الهزيمة الشرف...

نماذج الشرف

آمن التراث الثقافي الغربي القديم بأساطير تحدد أزمنة بطولية يسودها شعور الشرف، ولا سيما من طراز شرف هرقل البطل الشبيه بفارس متشرد يقوّم الأخطاء ويروض الوحوش والبشر. وتحدثنا الألياذة عن مشاعر الشرف التي رافقت حروب طروادة وهي مشاعر شرف حربي وشرف عائلي يذكّرنا بقول عاثق أنتيغون: « هل في الواقع شرف يطمح لبلوغه الابن أكثر من مجد أبيه، وهل في نظر الأب شرف أعظم من شرف أبنائه ». ولكن هزبود يحدثنا عن شرف العمل ويؤكد أن الخجل يصحب الفقر كما يصحب الشرف الثروة والمال... ولما فقد أحد أبناء أرجوس ماله التفت إلى صاحبه الذين انفضوا من حوله وصاح بهم: « المال... المال... هو الرجل... ».

وفي العصر الوسيط الأوروبي سادت عقيدة الاستكانة المسيحية وتفوقت على الشعور بالشرف الدنيوي. ولكن الحب والشرف امتزجا، من ناحية أخرى، داخل مفهوم الفروسية عن الشرف، وكان مثلها الأعلى بطولياً وصبيانياً معاً، وكانت حفلات الفروسية مباراة عسكرية ترعاها « السيدات »، وهنّ مصدر وحي الفرسان. وقد فرضت أخلاق الفروسية على الفارس احترام سيده، والدفاع عن العدالة، وتقويم الأخطاء، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالروح على مذبح الشرف. وقد جلبت الفروسية رونقاً رهيماً أرستقراطياً رافق الولاء للملك وللسيد الإقطاعي، وظهرت مواصفات جديدة نجم عنها ما يسمى بـ « قانون الشرف »، وقد وصفها سرفانتس وصفاً ساخراً شهيراً، وأظهر تكلفها وأماط اللثام عن جانبها الخيالي المزيف... بيد أن أنموذجاً آخر من الشرف الفروسي ما لبث أن ظهر عندما سخّرت الكنيسة الرومانية لمآربها حماسة الفرسان فصارت حماسة للصليب بعد أن كانت حماسة لبسمة سيده البلاط أو القصر...

قال فرنسوا الأول، الملك الفارس، كلمته الشهيرة: « خسرنا كل شيء، ما عدا الشرف ». وكان متعلقو البلاط يعيشون في كنف الملوك المستبدن ويؤلفون طبقة النبلاء أو الأشراف، وكانت المبارزة أنصع أسلوب لحل المشكلات، ولا سيما للذود عن العرض وغسل الالهانة، ولو كانت سبباً أو قذفاً. ورافق ظهور البرجوازية انبثاق شكل جديد للشرف،

وصار التطلع إلى الألقاب الرفيعة غاية الطمح البرجوازي، تعويضاً عن غياب شرف الحسب والنسب أو « الاسم ». ثم هبت رياح الثورة الفرنسية وولدت صورة الشرف الديمقراطي، فالشعبي، شيئاً بعد شيء. وصار الشرف المهني يوجب انجاز « شرف » خاص بكل مهنة وهذا هو مبدأ الشرف العسكري ذاته، وشرف الموظف وشرف الطبيب، وشرف التاجر، والعامل والنوتي... ولكن الشرف المهني لا يعني في الوقت ذاته من واجب التحلي بشرف أوسع شمولاً، مثل الشرف الطبقي، كالشرف البرجوازي، ومطلبه هو مطلب النزاهة في نظر الأقران، والتطلع إلى الشرف الأعلى اجتماعياً، للتميز عليهم، ومباراتهم؛ وحاول نيتشه السباحة ضد التيار، بتأييده أرستقراطية الشرف، وامتداحه أخلاق السادة... دون القطيع... ولعله أسهم في العودة إلى عبادة الشخصية السياسية عبادة فرعونية ظهرت نماذجها المتنوعة في أكثر من نظام معاصر...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف في الوقت الراهن شعور أخلاقي ذائع في الناس من النخبة إلى السواد، وقد أصبح كلمة وواقعاً في متناول الجميع، وعلى قدر سواء. ولا تزال لهذا الشعور قوته ونجوه بالرغم من احتمال انحرافه عن جادة الصواب، وإمكان انزلاقه، مثل سائر الحوافز الأخلاقية، في مزلق الغلو والاندفاع، وحتى اعتباره « الموسوّغ » الوحيد لكل قيمة وكل سلوك.

أخلاق الشرف

الشرف مطلب إنساني، ولذا تفرق حول قيمته وحقيقته آراء المفكرين ومذاهبهم. وقد اقتصر بعض الفلاسفة على تعريف الشرف بأنه تقدير المرء ذاته وأن قوامه ما تتمثله في نفسنا عن ذاتنا (بوسويه)، ورأى باسكال أن الشرف هو الرغبة في نوال احترام من نحبا معهم، وأعلن شوبنهاور أن الشرف هو خشية الرأي العام، ووجد آدم سميث أننا نستمد تقديرنا لأنفسنا من تقدير الآخرين لنا، ثم يصبح تقديرنا لذاتنا مستقلاً عن تقدير الآخرين لنا، وذلك عندما يفدو المرء ذاته انساناً حكيماً متعاطفاً. وحاول ديكاكارت التآليف بين العنصر الذاتي والعنصر الخارجي داخل مفهوم الشرف فقال بتكاملهما ورأى أن تقدير المرء ذاته يتحول إلى رغبته في نوال تقدير الآخرين.

بيد أن فلاسفة آخرين ربطوا الشعور بالشرف بالمنفعة المتصلة بالسمة الطيبة والصيت الجميل (شوبنهاور،

أن يكون ذا التأثير الأقوى في الأخلاق. وجعل رنوفيه الشرف مبدأ أخلاقياً ثانوياً لأنه يفترض أن يكون فكر الآخرين حافزاً على العمل الأخلاقي، بدل أن يتجشم المرء مشقة الحكم في موضوع الخير. إن الشرف يحاكي العدالة، ولكنه لا يرقى إلى منزلتها، ولا يوحى بها، وإن كانت له فائدة تربوية وتطبيقية جلى لدى عامة الناس. ويصرح آلان في ضوء تجربته بالحياة: «إن كل إنسان، على ما رأيت، متأهب للمجازفة بحياته من أجل شيء ما يدعوه شرفه. والشرف في أغلب الأحيان يزداد قوة كلما كان صاحبه منقلاً بالذائل والآثام». وعلى هذا فإن مهنة السلاح ذاتها، لدى الجندي، تخسر «شرفها» عندما تصبح مهنة واحترافاً وارتزاقاً أو ابتزازاً. وقد أوضح كوبرين معنى الشرف عند الضباط، وأظهر وجود عناصر فتوية غريبة عن الشعب إلى جانب الخصال الإيجابية. «يقول الضابط: ماذا أفعل إذا أهانني شخص من الأشخاص؟ ترى هل هو مدني؟ إنني عندئذ أقتله على الفور». ويتم الشعور بالشرف في العقائدية الاشتراكية بوجه عام بأنه شعور لا طبقي، ينفي برجوازية الشرف الاستغلالي، ويؤدي مباشرة إلى الاشتراكية والثورة الشعبية. وأن شرف المواطن السوفياتي مثلاً، شرف الجندي وشرف عضو الحزب الماركسي، ليعظم بقدر انجازه على نحو أفضل واجبه الكفاحي في الشروط التاريخية المعطاة له للكفاح من أجل الشيوعية. (١. شيشكين).

ويبقى شعور الشرف شعور الإنسان بمنزلته، وبواجهه، وبطلعه، شاحداً فعلاً يتبع نظرة البشر إلى معنى الإنسان وجوداً، وقيمة، وسلوكاً.

عادل العوا

شعب

Peuple
People
Volk

إن مفهوم الشعب من أكثر المفاهيم شيوعاً واستعمالاً في مختلف مجالات النشاط الفكري؛ ولكنه أيضاً من المفاهيم التي تتسع لأكثر من مدلول، إلى حد أنه يستحيل حصر معانيه المتعددة والمتفرقة في تصور واحد وعملية واحدة. فهو

هلفسيوس). ورأى آدم سميث أن أصل الشرف هو التعاطف، والتعاطف غريزة إنسانية أولية تحمل المرء على مشاركة الآخرين في السراء والضراء. ولكن لاروشفو كولد ينكر أن يكون للشعور بالشرف صلة بالإيثار، ويرى، على العكس، ألا وجود لغير الأثرة وحب الذات، والأثرة هي الحافز الوحيد للأعمال كلها.

وقد اختلفت كلمة الفلاسفة حول «فائدة» الشعور بالشرف بوصفه مبدأ التخلق. فمنهم من رده باعتباره منطلق الصلف، ومنهم من قال بأن له قيمة متوسطة تضعه في منزلة أدنى من منزلة الفضيلة، وأعلى من منزلة الهوى (أفلاطون، مونتسكيو). ومنهم من منح هذا الشعور قيمة اسمى، إن لم تكن مطلقة (فوفونارك، ديكارت، سميث، رنوفيه).

رأى أفلاطون أن الشرف هو الحافز الرئيسي في حكومة الملك التيموقراطية. والشريف الأرستقراطي إنسان مهذب، ولكنه في الوقت ذاته جشع يتكالب على السلطة. ورأى أرسطو أن عاطفة تحري الشرف العظيم حد وسط بين الشهامة وهي إفراط، وبين الغرور وهو نفريط. فالشجاع مثلاً لا يرهب الموت الشريف، وإنما يخشى أن يموت موت البعير أو الجبان. والرواقية تكفي بدعوة اقتصار المرء على تقدير ذاته بذاته، وازدراء رأي الآخرين فيه، لأن هذا الرأي من الميزات الخارجية التي قد تعكر صفو نفس الحكيم (إبيكتيتس Epiktêto). أما شيشرون فبرى الشرف أمانة، والخدمة زينة روحية تولد من تناسب جميع الأعمال وجميع الأقوال. ولما نظر ديكارت إلى التواضع المسيحي على أنه انضاع، ذهب إلى أن الشرف جدارة شخصية يدركها الوجدان والرأي العام، ولبابها أن يستعمل على أحسن وجه حرية اختياره. ويلحف بوسويه على أن الشرف كل الشرف هو المرتبط بالفضيلة، ويوجب بركلي التصاق الشرف بالسلوك الديني لأن الشرف بين غير المؤمنين في نظره هو كالأمانة بين القراصنة.

وقد انتقد مونتسكيو مبدأ الشرف بوصفه أساس الحكومات الملكية ورأى أنه مبدأ زائف قوامه حكم مبيت لدى كل شخص حول شروط وجوده. وشاء روسو قصر الشعور بالشرف على معنى السمعة الطيبة، وبذا رأى أن الشرف مبدأ جدير بالنساء دون الرجال، وأن شرف المرأة لا يكون في سلوكها وحسب بل وفي سمعتها. ثم جاءت الثورة الكانطية الجذرية في حقل الفكر الأخلاقي، واعتبر كانط السلوك بحسب الشرف سلوكاً انفعالياً هو أقرب إلى التهيج المرصّي، وأن الواجب لا الجدارة ولا السمعة، هو الذي ينبغي

وحدة بالمعنى الحصري للكلمة، بل وحدة سطحية وشكلية تقتصر على بعض المظاهر والأوضاع والمواقف التي يشترك بتلبسها والتعبير عنها مجموع الأفراد المشار إليه بكلمة شعب. يقتصر إذن مدلول الشعب بهذا المعنى، على جماعة غير متعينة بأصل موحد أو باسم أو ببنية، وهذا ما يجعل عبارة الشعب مرادفة للجمهور أو للجماهير (بصفة الجمع) أو الكتلة البشرية. ويقصد بهذا الاستعمال تمييز السواد الأعظم من الناس في مجتمع معين عن الأقلية المثقفة والمطلعة أو النخبة من رجال الفكر والسياسة والدين وما إليها. هذه الأكثرية الساحقة في المجتمعات، ليس لها ما يميزها عن غيرها بل بالعكس إذ إنها تشترك مع غيرها من الجماهير في كافة المجتمعات في أنها تشعر أكثر مما تفكر وتتصرف بهوس وجنون، أو تخضع لقوادها صاغرة. لقد احتاج الشعب الروماني ضد يوليوس قيصر بعد اغتياله، وذلك على أثر الخطاب الذي ألقاه بروتوس أمام الجموع الغفيرة مبرراً لعملية الاغتيال، ولكن هذا الشعب عاد وزمجر ضد بروتوس وأعدائه، وحمل السلاح ضدهم بعد خطبة ماركوس انطونيوس الذي دعا فيها إلى الانتقام من القتل. يقول مونتسكيو عن هذه الفئة التي تدعى الشعب أنها قادرة بمئة ألف ذراع على تحطيم كل شيء، كما أنها لا تستطيع أحياناً بمئة ألف قدم أن تسير قيد أنملة.

إن هذا المفهوم للشعب، باعتباره جماعة لا متعينة ولا متميزة، يقرن بعض الأحيان بالمعنى الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذه. فغالباً ما تعتمد الحركات الإيديولوجية إلى تمجيد هذه الفئة العظمى لتبرر المواقف والجراءات التي تتخذها باسمها. الشعب هو الفئة المضطهدة والمستغلة والمهضومة حقوقها من قبل الأقلية الحاكمة، وفيه تكمن البراءة والقوة وهو أساس الحرية ومقياس العدالة، ولكنه يبقى قاصراً عن حكم نفسه وإدارة شؤونه واتخاذ القرار المناسب لمصلحته.

أما في المجال السياسي فإن مفهوم الشعب ينطلق من المعنيين الأولين ولكنه يتجاوزهما بحيث يصبح أحد الشروط الضرورية لوجود الدولة ومقياساً مهماً يؤخذ في الاعتبار لتصنيف الأنظمة السياسية وذلك انطلاقاً من كيفية اعتبار دوره السياسي من قبل تلك الأنظمة.

الدولة هي الوجود السياسي لشعب معين. ولكن إذا كان وجود الشعب ضرورياً لوجود الدولة، فهو ليس له - إذا أخذناه بحد ذاته ومجرداً عن باقي الشروط والاعتبارات -

يدل، بصورة عامة، على واقع جماعي يتضمن معنى الوحدة. ولكن عناصر هذه الوحدة، طبيعتها ومكوناتها هي التي تثير إشكالات هذا المفهوم والالتباسات التي يطرحها والمعاني المختلفة التي يؤديها. فمن أجل الاحاطة بمضامين مفهوم الشعب، يجدر بنا أن نتبين طبيعة هذه الوحدة في المجالات الأساسية الثلاثة التي يستعمل فيها: المجال الإنساني والمجال النفسي - الاجتماعي (أو السايكو - سوسولوجي) والمجال السياسي.

في المجال الإنساني تنجلي الوحدة التي يقوم عليها الشعب في حياة متحد عرقي ولغوي له مميزات وجودية خاصة تظهر في عاداته وتقاليده، في ذهنيته وفي لغته التي يتعارف بواسطتها أعضاء هذا المتحد والتي تشكل وسيلة الاتصال الحياتية بينهم، كما تظهر تلك المميزات أيضاً في الآلات المستعملة والمبتكرات والمصنوعات والنتائج المادية والروحية. وجميع هذه الظواهر تشكل ما يسمى بالتراث المشترك والثقافة المشتركة اللذين يحافظ عليهما هذا المتحد ويتميز بهما عن باقي المتحدات بالرغم من التقلبات التاريخية التي تطرأ على مجرى حياته. تجدر الملاحظة هنا إلى أن العرق، بالمعنى الطبيعي والبيولوجي، لم يعد يلعب دوراً مهماً في تحديد هوية المتحد، وبالتالي لم يعد يعتبر من المقومات الأساسية للمفهوم الإنساني للشعب؛ لأنه ما من شعب استطاع أن يحافظ على العرق الدموي الصافي الذي تحدّر منه. حتى الشعب اليهودي الذي يتميز بتعصبه وعنصريته وتقوقعه على نفسه قد دخلته عناصر عديدة من عرقيات مختلفة اندمجت معه وذابت في هويته اليهودية بحيث أفقدته عرقته السامية الأصلية. فالوحدة العرقية لا تؤخذ بالمعنى الإنساني باعتبارها وحدة بيولوجية، وإنما وحدة تاريخية تقوم على استمرارية لوجود جماعي عام تخصّ شعباً معيناً بالنسبة للشعوب الأخرى. لذلك فكل شعب يبقى ما هو طالما يستمرّ فيه الشعور بتشكيل كل واحد وشخصية متفردة لها اسم معين تعرف به. إن الإسلام يحل محل العرق البيولوجي في تحديد الشعب. فالشعب المصري مثلاً ليس بالضرورة الأحفاد الطبيعيين للفراعنة، ولا الشعب اللبناني الأحفاد الطبيعيين للفينيقيين ولا الشعب الفرنسي أحفاد الفرنج... الاسم يمثل المتحد الأصلي تمثيلاً ويرمز إليه ولكنه ليس هو إياه بالضرورة.

في المجال السايكو - سوسولوجي تنحدر الوحدة التي يتضمنها مفهوم الشعب إلى حدّها الأدنى بمعنى أنه ليس ثمة

التأثير الضروري والحتمي لنشوء الدولة. إن ما هو رئيسي على مستوى مقولة الشعب في تقرير وجود الدولة هو مجموعة العلاقات التي توحد أعضاء الشعب، والأهداف المشتركة، والقبول المشترك في إطاعة القياديين الذين يحكمون. لن نتورط كثيراً في معالجة هذه العناصر الجديدة في هذا السياق الذي يضيق بها إلا بمقدار ما تساعدنا على ملاحقة مسألة الوحدة التي بدأنا بتبيان عناصرها وطبيعتها في المجالين الأولين. فمما لا شك فيه أن الخصائص الطبيعية لشعب الدولة، وخصوصاً تكوينه الإثني، تلعب دوراً مهماً في انتقال الشعب من حالة بدائية قبلية إلى حالة موحدة وأشد تماسكاً، ولكنها لا تكفي لإعطاء الشعب مضموناً سياسياً يحتم وجود الدولة. إن وحدة الشعب الإثنية، لا تدل إلا على وحدة سياسية قيد الوجود، أي بمعنى آخر تدل على وجود وحدة سياسية بالقوة. الشعب الفلسطيني موجود إثنياً ولكنه لا يشكل دولة بعد. والشعب الكردي وشعب الباسك موجودان إثنياً ولكن ليس هناك دولة كردية ودولة باسكية. غير أنه يمكن لعدة شعوب بالمعنى الإثني أن تكون دولة واحدة تؤلف فيها الجماعات الإثنية (أو الشعوب) شعباً واحداً بالمعنى السياسي للكلمة، كالاتحاد السوفياتي والعراق وإيران التي تضم، كل منها، أكثر من جماعة إثنية. يتبين إذن أن الوحدة التي يقتضيها المفهوم السياسي للشعب هي من طبيعة مغايرة. إنها وحدة مؤسسية وقانونية وهي المظهر الوجودي والعيني للوحدة الإرادية النابعة من شعور الأفراد بجدواها. في تنظيم الدولة يقسم الأعضاء إلى قسمين: الحكام والمحكومون، بصورة عامة يرادف الشعب مفهوم المحكومون وهم الفئة التي تشكل الأكثرية الساحقة والتي تؤدي الطاعة، تمشياً مع مصلحة مشتركة، للأقلية الحاكمة وتأتمر بأحكامها وتنفذ أوامرها وتتقيد بالقواعد التي ترسمها. عند هذا الحد يقتزن المفهوم السياسي للشعب بالمفهوم السوسولوجي، ولكن التحليل الدقيق لمفهوم شعب الدولة يبرز بعض الخصائص المتعلقة بطبيعة الوحدة التي تنشأ عنه: إنها أكثر تماسكاً منها في المفهوم السوسولوجي، وهذا يقتضي بعض التوضيح.

لمفهوم الشعب في المجال السياسي ثلاثة معانٍ رئيسية: المعنى الأول هو الذي يدل فيه الشعب على تلك الكتلة البشرية التي ليست في السلطة ولا تحكم ولا يحتل أفرادها مراكز في الوظائف العامة ولا في القضاء، وبمعنى آخر إنها الفئة التي تبقى خارج الطبقة الحاكمة والمتحكمة بمجرى الشؤون العامة. يشبه هذا المعنى إلى حد بعيد، المعنى السوسولوجي، إلا أنه

يتميز عنه، ليس باعتبار الشعب من حيث كثافة العدد والوضع الجماعي، بل من حيث اعتباره بالنظر إلى تنظيم الدولة ووظائفها وتراتب المسؤوليات العامة والأجهزة الدولية وتوزيع الأدوار. في المعنى الثاني يدل الشعب على مجموعة الأفراد الذين يكتمل بهم النظام السياسي القائم، ملكياً كان أو ديمقراطياً أو توتاليتارياً أو مونوقراطياً، إذ بدون الشعب لا يمكن أن يقوم نظام سياسي ولا مجتمع مدني. يحمل هنا مفهوم الشعب معنى إيجابياً وخاصة في الأنظمة الديمقراطية حيث يعتبر حاملاً للإرادة السياسية التي تتركز عليها المؤسسات والقوانين وأجهزة الدولة ومبدأ الدولة ذاته. إن الشعب هو الذي يعطي للدولة وللأنظمة معناها، وهو مصدر السلطة وصاحب السيادة، ولكنه غير متعين، بحد ذاته، بجهاز معين أو بدستور أو بمؤسسة لأنه فوقها كلها وهو مصدرها ومبرر وجودها. ولكن هذا المعنى يصطدم بالتناقضات المختلفة التي تنشأ عن تعارض النظريات والأفعال. فمن جهة، نجد تعريفات مختلفة لمفهوم الشعب ينشأ عنها مبدأ الإرادة الشعبية. ولكن من جهة أخرى، إلى أي حد يكون للإرادة الشعبية، عملياً، دور فعلي في تقرير سياسة الدولة؟ إذ حتى في الأنظمة الديمقراطية التي تدعو إلى مبدأ حكم الشعب بالشعب، نلاحظ أن هناك قسماً من الشعب يقرر وقسماً آخر يحكمه القرار؛ أي هناك قسم من الشعب يحكم قسماً آخر. لذلك يحاول منظرو الديمقراطية أن يرفعوا هذا التناقض بتصور شخصية عامة تحمل الإرادة الجماعية. هذه الشخصية التي تتميز عن الأفراد والشخصيات الفردية المعينة، لها وضع قانوني خاص يجعلها موضوع السلطة السياسية، ويجعل الشعب، الذي تمثله هذه الشخصية، جزءاً من المنتظم القانوني الذي يقوم عليه النظام السياسي. وهذا ما يؤدي بنا إلى المعنى الثالث الذي يدل فيه الشعب على الجسم السياسي في كلبته من حيث أنه يشكل وحدة تجري على مستواها مركبات السياسة وتتكون بها المؤسسات الضرورية لحصول الفعل السياسي. من هنا يجب التمييز بين الشعب كمعطى سوسولوجي وبين الشعب كحقيقة سياسية كاملة أو ككيان سياسي يتعدى الجماعة الحقيقية والطبيعية المؤلفة من عدد معين من الأفراد إلى كونه تصوراً عقلياً لها؛ أي بمعنى آخر، إنه منهجة مجردة لبعض العناصر المأخوذة من واقع تلك الجماعة. غير أنه ينطبق على كل فرد من أعضاء الدولة بغض النظر عن جنسه وإثنيته وجميع خصوصياته وذلك انطلاقاً من الوحدة التي تجعله جزءاً من الكل الأكبر، جزءاً يحمل خصائص هذا

الكل . وبهذا المعنى يقتزن الشعب بمفهوم الأمة .

أدونيس العكرة

إضافة

دخل مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في فلسفة التاريخ الحديث بعد الثورة الفرنسية . فقد أصبح « الشعب » بعدها « قوة » موجهة للكيان السياسي - الاجتماعي للمجتمعات . وقد اختلف فلاسفة التاريخ في تحديد طبيعة - هذه القوة . هل هي قوة عمياء أم قوة عاقلة ؟ قوة وسيطة - أداة أم قوة حاملة رئيسة ؟

وبما أن تاريخ البشرية دخل مرحلة عصر الثورات فقد تلازم مفهوم الشعب مع مفهوم الثورة أو القوة الحاملة للثورة . أما الفكر السياسي العربي الحديث فقد حدد المعنى الجزئي أو القطري للشعب كقولنا : الشعب اللبناني ، وتركز استعمال مفهوم « الأمة » على الدلالة الكلية للعرب أي « الأمة العربية » التي تضم الشعوب العربية بين المحيط الأطلسي والخليج العربي .

مع ذلك يصعب القول بأن هذا التمييز بين الشعب والأمة قد رسخ في الفكر السياسي العربي الحديث ، (في الدستور الجزائري مثلاً) يستعمل اصطلاح « الأمة الجزائرية » كمرادف لـ « الشعب الجزائري » . كذلك يستعمل اصطلاح « الأمة » كمرادف « للشعب » أو كبديل عنه تحت تأثير نزعات قطرية محلية .

ويلاحظ أخيراً استعمال تركيب « الشعب العربي » كبديل أو مرادف للأمة العربية ، لكن هذا الاضطراب في استعمال هذين التركيبين يعكس « أوجه » أزمة الواقع والفكر معاً في الايديولوجيا العربية المعاصرة .

التحرير

شك

Doute
Doubt
Zweifel

تعريفات

يختلف تعريف الشك باختلاف مجال الدراسة ، فمعناه في

علم النفس حالة من التردد في قبول القضايا المتناقضة حين تكون هنالك أسباب وجيهة لقبول كل منها وأسباب وجيهة أيضاً لرفضها . ومعناه في مجال العلوم الطبيعية أن كل معرفة هي موضوع اختبار ونزاع وفحص وتحليل حتى تتوفر كل الأسس والأسباب لقبولها دون أدنى شك . ومعنى الشك في الفلسفة انكار القضايا التي اتفق المنكرون من قبل على قبولها وتصديقها . والشك الفلسفي أكثر أنواع الشك أهمية ، ويتصل موضوع الشك الفلسفي أساساً بنظرية المعرفة إذ يقوم على افتراض عجز العقل الإنساني عن تحصيل المعرفة في كل شيء ، لكنه يتصل أيضاً بمبحث الوجود (الأنطولوجيا) لأنه يتناول الشك في عدة أصناف ونماذج من الموجودات ، كما سيتضح بعد قليل .

تصور الشك وعلاقته بتصورات أخرى

يمكننا توضيح تصور الشك الفلسفي إذا قارناه بتصورات ثلاثة أخرى هي المذهب القطعي أو التقريري الجازم Dogmatism ، وتصور اللاأدرية Agnosticism ، والاتجاه النقدي Criticism . فالمذهب القطعي الجازم ينادي بقضايا يدعي صدقها المطلق ويدافع عنها بكل حماسة لدرجة التزمت ، حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هدامة ، ولا يسمح بأي شك فيها أو مناقشتها ؛ لكننا نلاحظ أن كل فيلسوف عملاق له مذهب فلسفي متماسك إنما هو قطعي جازم في مواقفه لدرجة ما . أما الفيلسوف اللاأدري فإنه يقف موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم لأنه لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً ، كما أنه لا يصبر على مواقفه إصراراً عنيداً ، وإنما يعلق الحكم دون إثبات أو انكار ، ويقول « لا أدري » وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم . والاتجاه النقدي يقف موقفاً وسطاً بين الشك واليقين مع ميل إلى اليقين فإن الفيلسوف النقدي يناقش مقدماته ونتائجه ويحللها ، بل ويناقش اعتراضات الآخرين ويقبل منها ما يراه وجيهاً ويغير النظر في مواقفه . ثم يستقر على ما يراه في نهاية الأمر يقيناً لا شك فيه .

مجال الشك

يتخذ مذهب الشك Scepticism صوراً عدة ، فيرى بعض الشكاك Sceptics عجز العقل الإنساني عن إقامة معرفة موضوعية صادقة مطلقة من أي شيء ، وإن كل معرفة إنما هي ذاتية نسبية ، بينما يرى البعض الآخر من الفلاسفة الذين يُطلق عليهم لقب الشكاك أن العقل قادر على إصدار أحكام

موضوعية صادقة مطلقة في بعض المجالات كالخبرات الذاتية النفسية المباشرة. لكن العقل عاجز عن إقامة البرهان الدقيق على وجود الموجودات الخارجة على الذات، مثل وجود الله وطبيعته والنفس الانسانية وطبيعتها ووجود العالم المحسوس الخارجي وطبيعة الكليات وما إلى ذلك.

أنواع الشك: يمكن إقامة تمييز حاسم بين نوعين من الشك: شك مطلق وشك منهجي، أو بين الشك كمذهب مقيم، والشك كمنهج وأداة للوصول إلى اليقين. والفلسطائيون هم أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة؛ إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى مَنْ عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياس Gorgias 480 - 375 ق. م. قوله: «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن انساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون Pyrrhon 365 - 275 ق. م. ومدرسته ومن أشهر تلاميذه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً للصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. وما دما لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهناك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق لكنهم أقل تطرفاً من الفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلّمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في إقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود الله وطبيعته وطبيعة النفس الانسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكان إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه ييقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذن فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نيقولا أوتركور N. Autrecourt في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين

كما يبدو استخدامه في الاستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء في الواقع أو عدم وجوده، ولا يبيح لنا أن نتنقل من مقدمة صورة إلى وجود شيء واقعي، كما رأى أن الانتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام W. of Occam 1280-1347 شخصية بارزة في التشكك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سمي فيما بعد نصل أوكام Occam's Razor ونصّه: *Entia non multiplicanda praeter necessitatem* «يجب ألا نكثر المبادئ والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم Hume 1724-1776 أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف، والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا - ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لآخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سماه السابقون مبادئ أولية، حتى نصل إلى مبادئ أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين St. Augustine في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي، وديكارط Descartes في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتمسها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي وإنما في الحدس الإشرافي الذي يستمد وجوده من وجود الله. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود الله والعالم.

خلاصة موقف الشك المطلق فيما يلي إجمال موقف الشك

عن ادراك حسي لوقائع تجريبية، لكن لا أساس لعمومية هذه القوانين لأنها تفترض مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة Uniformity ؛ أي افتراض أن الحوادث في المستقبل سوف تحدث على نمط ما حدث في الماضي في الظروف المتشابهة، والبرهان على هذا الفرض مستحيل لأننا لا نعرف كيف تكون مقدمات هذا البرهان، كما أن لا تناقض في انكار هذا الفرض، إذ إن القضية « لا اطراد في الحوادث » قضية مقبولة عقلاً. حتى إن قلنا إن القانون العلمي ليس يقيناً وإنما محتمل الصدق فإن الشكاك يرون أن من المستحيل اثبات ذلك دون وقوع في الدور، لأن الوسيلة الوحيدة لاثبات احتمال القانون هي الاتيان بشواهد جزئية في المستقبل تدعمه، لكن البحث عن هذه الشواهد يفترض الفرض الذي نحن بصدد إثباته. ننتقل الآن إلى مناقشة الشكاك لصدق القوانين الطبيعية القائمة على المنهج الفرضي الاستنباطي: يقول هذا المنهج أننا لا نبدأ البحث العلمي بملاحظات حسية وتجارب - كما يرى المنهج الاستقرائي - وإنما نبدأ بفروض نظن أنها تفسر ما لدينا من ظواهر ثم نستنبط ما يلزم عنها من نتائج ثم نختار من الوقائع الجزئية ما يلائمها فإذا جاءت الوقائع متفقة والفرض كان الفرض قانوناً. أو لا نبحت عن وقائع تؤيد الفرض وإنما عن وقائع تكذب الفرض فإن لم نجد كان الفرض قانوناً. وإذا جاءت الوقائع منافية للفرض كان الفرض باطلاً ونبحت عن فرض جديد. لكن كل هذا الاجراء يفترض عمومية الفرض العلمي الذي يفترض بدوره مبدأ اطراد الحوادث، وهو ما نبحت عن إثباته. إذ لا أساس ليقين القانون العلمي أو لاحتمال صدقه.

الرد على الشكاك

اهتم الفلاسفة على مختلف اتجاهاتهم في مختلف العصور بمواجهة الشكاك لأن موقف هؤلاء لا يمكن الصبر عليه والوقوف عنده، ذلك لأن الانسان كائن عاقل ويسلم كل منا أن العقل قادر على المعرفة، ولأن الانسان مولع بفهم نفسه والعالم وبالبحث والاسهام في تقدم العلوم، وموقف الشك المطلق يبطل كل تلك المسلمات. لكن أولئك الفلاسفة رأوا أن موقف الشكاك صلب محكم من الناحية المنطقية لا يمكن الرد عليه ولذلك بذلوا محاولاتهم للهروب من حجج الشكاك، نشير فيما يلي إلى بعض هذه المحاولات:

1 - ليست الحواس في ذاتها خادعة فما نراه أو نسمعه حق لكن الخداع يأتي من تفسيرنا الخاطئ لما ندركه بالحواس، ويزول الخداع بتفسير صحيح، وبتصحيح الحواس بعضها

المطلق عند المتحمسين له وعند بعض الفلاسفة الذين لا نسميهم شكاكاً لكن في بعض آرائهم تدعيماً لموقف الشك:

1 - المعرفة الموضوعية الصادقة مطلقاً، مستحيلة على الانسان، ذلك لأن كل معرفتنا تبدأ من شهادة الحواس، والحواس تعطينا ما يبدو لنا من الأشياء ولن تعطينا معرفة عن حقيقة الأشياء وماهياتها، لكن المعرفة الحسية ليست موضوعية وإنما ذاتية، وليست يقينية وإنما احتمالية، ولا تعطينا المعرفة الحسية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في القضايا، وإذن فالبرهان على صدق أي قضية مستحيل. قد يقال أن قضايا الرياضيات والمنطق يقينية صادقة لا شك فيها، لكن الشكاك يفحصون هذه الدعوى ويرفضونها؛ ذلك لأن البرهان الرياضي والمنطقي، انتقال من مقدمات أولية يقينية إلى نتائج لازمة، ودليل يقين تلك المقدمات أنها حدسية Intuitive أو قبلية Apriori تدرك ادراكاً مباشراً، لكن هل الحدس ضمان للصدق؟ يجب الشكاك بالنفي، لأن ما نسميه قضية حدسية ليست أكثر من قضية تبدو لي واضحة، وما يبدو لي واضحاً ليس معياراً لموضوعيته، إلا في قضية واحدة هي قضية الكوجتو Cogito (تقرير وجود ذاتي)، ولا شأن لهذا التقرير ببراهين الرياضيات والمنطق.

2 - لا سبيل إلى البرهان على وجود العالم المحسوس، ذلك لأن مقدمات هذا البرهان تقوم على خبرات حسية وإدراك حسي واستخدام الذاكرة. لكن الحواس خادعة كما قدمنا وأحكامنا التجريبية نسبية تختلف باختلاف الناس. والانتقال غير مشروع من الناحية المنطقية من مقدمات عن إدراك حسي إلى وجود أشياء محسوسة خارج الذات، فالفكرة في ذهن ما لا يلزم عنها تقرير وجود شيء خارجي باستنباط، ولا معيار للتأكد من مطابقة احساساتنا وأفكارنا عن الأشياء بالأشياء الخارجية ذاتها. اننا لا ندرك إلا أفكارنا، ولا ندرك الأشياء إلا عن طريق أفكارنا، وإذن فمقارنة الأفكار بالأشياء خرافة، لأنه ليس لدينا سوى طرف واحد من أطراف العلاقة وهي الأفكار. كذلك لا ثقة في أحكام الذاكرة إذ هي معرضة للخطأ والنسيان، ويعتمد التذكر على أي حال على الإدراك الحسي؛ وهو ما سبق الشك في أحكامه.

3 - لا أساس لصدق القوانين التجريبية في العلوم الطبيعية. يصل العلماء إلى هذه القوانين إما باستقراء Induction وإما بالمنهج الفرضي الاستنباطي Hypothético-Déductif method، والقوانين الاستقرائية نتائج عامة لمقدمات جزئية

هيجل 1770-1830 أن الشيء هو حقيقة الإدراك الحسي وهو الواحد الذي تلتقي فيه الصفات المتقابلة لتكون وحدة مستقلة، وهو الموضوع الذي يظهر نفسه على أنه شيء له خصائص كثيرة. أما هيدغر 1889-1976 فيرى أن الشيء لا يقوم في أنه موضوع مطروح كما أنه لا يمكن تعريفه في إطار هذه الموضوعة. والشيء عند هيدغر هو التجميع، إن أي شيء إنما يجمع في وحدة واحدة أربعة عناصر: السماء والأرض، الآلهة والفانون. فالجرة هي تجميع عناصر لتكوين فراغ يحتوي النبذ المستمد من الأرض التي ثريت من البنابيع التي امتلأت من مطر السماء فيشرب في الجرة الفانون نخب الآلهة. فالشيئية اذن تُجمَع وهي بهذا اقتراب ودنو؛ إنها تقرب العالم وتدنيه. وإن ما يستجمع نفسه من وسط العالم يصبح شيئاً.

ويرى الزمخشري أن الشيء اسم لما يصح أن يُعَلَم أو يحكم عليه أو به، وجوداً كان أو عدماً، محالاً كان أو ممكناً. وقد ساوى الأشاعرة وساقوا بين الشيئية والوجود. وكان الجاحظ يقصر الشيء على المعلوم؛ أما هشام بن الحكم فكان يوحد بين الشيء والجسم.

وقد طرح كانط 1724-1804 مصطلح الشيء في ذاته وهو الشيء كما يوجد في حد ذاته مستقلاً عنّا وعن معرفتنا وهو شيء مجهول لا يمكن معرفته. وعلى هذا فلا يمكن معرفة إلا الأشياء كما تبدو لنا. فمن خلال التجربة نعرف عالم الظواهر أما الماهية فهي مجهولة، وعلى هذا فإن الشيء المعروف هو الشيء كما ينكشف لنا من خلال المعرفة. وقد اعتبر هيجل أن العقل الكلي هو الشيء في ذاته، واعتبره شوبنهاور 1788-1860 الإرادة. وينادي الماركسيون بإسقاط الشيء في ذاته فهم يرون أن الأشياء لها وجودها الموضوعي غير أن معرفتها تتم على مراحل، وعلى هذا فإن الشيء المجهول يصبح معلوماً لنا مع التطور ومع اتساع رقعة المعرفة الإنسانية.

والتشؤ مصطلح يقترن بالإغتراب وأحياناً يكون هو الاغتراب نفسه الذي هو العجز وفقدان الأنا وتحول الذات إلى شيء وشعور باللاجدوى وفقدان المعنى. لكن التشؤ له محتوى مميز عن الاغتراب في أنه اعتبار ما هو مجرد على أنه شيء عيني. وكان ماركس 1818-1883 يرى أن الانسان مغترب من ثلاث نواح: مغترب عن منتجات العمل، ومغترب عن العمل نفسه، ومغترب عن طبيعة الإنسان. والاغتراب عن العمل نفسه هو التشؤ. فالتشؤ عنده هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس يصبح لها شكل خيالي وتصبح علاقة بين أشياء.

لبعض؛ حين أرى المسطرة المغمور نصفها في ماء أراها مكسورة، وهذا حق، لكن يزول الخداع حين أفسر ما رأيت في إطار قوانين انكسار الضوء أو بمساعدة حاسة اللمس لحاسة البصر، وكذلك الأمر في الأمثلة الأخرى.

2 - طلب البرهان على كثير من القضايا أمر ضروري ويمكن، لكن طلب البرهان على كل قضية مستحيل، تماماً كما أن طلب تعريف الألفاظ أمر حيوي لتوضيح المعاني، لكن الإصرار على تعريف كل لفظ أمر مستحيل، فيجب الوقوف في سلسلة التعريفات عند حدود أولية لا معرفات تبدأ منها تعريفاتنا، والوقوف في سلسلة القضايا عند قضايا أولية نسلم بها بلا برهان وإلا لا يبدأ علم. ويجد هذا الوقف أوضح أمثله في قواعد المنطق وبديهيات الهندسة. أما في الفلسفة والعلم فهناك قضايا يجب التسليم بها بدون برهان مثل قضايا الإدراك العام Common Sense، أي معتقدات الرجل العادي مثل اعتقادي بأن معرفة الانسان تبدأ باستخدام الحواس، وأن هنالك عالماً مادياً خارجاً على ذاتي، وأن الحوادث في العالم مطردة الخ. هذه وسواها من القضايا عليها إجماع، وليس الإجماع برهاناً على صدقها ولكن قصور البرهان عليها لا يجعلنا نشك فيها.

3 - ليس البرهان الموضوعي نوعاً واحداً وإنما عدة أنواع، ويتضح ذلك من تطور الرياضيات البحتة وظهور هندسات لا إقليدية تعارض الهندسة الاقليدية، لأن كلاً منها تبدأ من لامعرفات وتعريفات وبديهيات مختلفة، لكن كل الهندسات المتعارضة براهين صحيحة ما دامت النتائج في كل منها مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها الأولى.

محمود فهمي زيدان

Chose Thing Ding - Sache

وحدة من الخصائص المجنعة للتمييز بينها وبين غيرها؛ والشيء هو جزء من العالم له وجود ثابت ومستقل، وله خصائص بها يتربط ويتفاعل مع الأشياء الأخرى. ويرى

له وخاضعاً للقوانين الطبيعية الموضوعية التي تحكم المجتمع .
وحتى يمكن القضاء على التشيؤ لا بد من أن تكتسب الطبقة
العاملة الوعي الذاتي فتعي مصيرها وتحرر من هذا التشيؤ
وتحرر نفسها وتحرر المجتمع كله .

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون .

- Hegel, F., Phenomenology of Spirit, 1807.
- Heidegger, M. The Thing In: Poetry, Language, Thought, 1971.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, 1781.
- Labedz, L., Ed. Revisionism, 1962.
- Linchtein, G.H.R. Georges Lukacs, 1977.
- Lukacs G., History and Class Consciousness, 1923.
- Marx, K, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1929.
- Ollman, B., Alienation Marx's Conception of Man In Capitalist Society, 1971.
- Schacht, R., Alienation, 1970.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

والشكل الاجتماعي للعمل يبدو على أنه خاصة شيء ، وهو
يتشياً من خلال فتشية السلع ، والأشياء بهذا تحكم الناس
وليس الناس هم الذين يحكمون الأشياء . إن العامل يضع نفسه
في الشيء لكن حياته لا تعود خاصة به . بل خاصة بالشيء
وتصبح للسلع صنمية أو فتشية في استقلال عن وجودها .
وبهذا يكون التشيؤ هو فتشية السلع فمع تحول المصالح
الشخصية وهي تصبح آلية في تشكيل المصالح الطبيعية فإن
السلوك الشخصي للفرد يصبح متشياً ومغترباً ، ومن ثم يصبح
شيئاً بمعزل عنه ، يصبح قوة مستقلة وتصبح روح الإنسان
شيئاً .

وسار في هذا الاتجاه المفكر المجري جورج لوكاتش
1885 - 1971 ففي كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » يرى أيضاً
أن التشيؤ هو الطابع التفتيشي للسلع ويصبح نشاط الإنسان شيئاً
موضوعياً ومعادياً له . إن التشيؤ له مظهران : موضوعي ويعني
ظهور الأشياء وعلاقاتها في استقلال عن السلع من حيث حركة
السلع في السوق ؛ وذاتي ويعني أن نشاط الإنسان يصبح معادياً

صَدَاقَة

Amitié Friendship Freundschaft

1 - الصداقة / العداوة ظاهرة علائقية عميقة الإنفراس في السلوك والمجتمع، في الوعي واللاوعي. فالصداقة معقود من عواطف إيجابية بين كائنين بشريين (أو شخصين اعتباريين)، وعلاقات متبادلة من المودة والتعاطف والتفضيل، وحالة نفسية سلوكية يُتمنى فيها للصديق الخير دون توقع نفع، أو استغلال كسب أو مكافأة. لا يُسعى، في الصداقة الكاملة، لانتظار مبادلة، أو لتغطية هدف مادي. وتكون العداوة مجموع عواطف ومقاصد نشد بالعلاقات الإنسانية إلى إحداث الأذى، وإلى السلبية، والنفور المتبادل، والسمي للتدمير. في الصداقة بناء متبادل للأنس والأنس ولحقول مشترك؛ والعداوة - التي هي « أن يُتمكّن في القلب من قصد الأضرار والانتقام » (الجرجاني، « التعريفات »، 63) - لذة في التغلب؛ بل وطلب لمحو الآخر فعلاً أو اعتبارياً أو قهراً. إنها الرغبة في تقليص الآخر، متفاوتة الحدة والشدة، تنعكس، من الوجهة الأخلاقية، على الأنا فتقلص دائرته، وتبقية متوسراً. وذلك بعكس الصداقة التي تعود إلى تبادل انفتاح ووعي على ووعي، وتشارك في بذل الرعاية، وفي الشعور عند الإثنين معاً بالمودة والاحترام والمساواة.

2 - في الحكمة الشعبية، وفي القطاع الديني الفقهي منه والصوفي، دعوات شديدة التركيز إلى إقامة علائق صداقة بين الناس، وارشادات للتعامل بين الصديقين، ونبذ العداوة. فمن مصلحة المجتمع أن تتعزز العلائق الحسنة بين الأفراد، وأن

تخف العداوة بمختلف درجاتها وفي حالاتها البسيط منها والمركب. ففي ذلك تعزيز الاستقرار، وتوفير الأمن للفرد والمجتمع، وتحقيق الصحة الإنفعالية والطأنة. وكذلك فمن مصلحة المجتمع، أو الجماعة أو حتى الفئة الاجتماعية، أن تقوم علائق حب متبادل، مختلفة الحدة والشدة، بين أفرادها، وأن تُسقط على المجتمع العدو، أو الفئة الاجتماعية الأخرى، مشاعر النفور والسلبية والكراه والعدائية.

3 - ربما نلقى المعالجة الأولى، الأبرز والأبعد تنظيمًا، لظاهرة الصداقة / العداوة في أعمال ابن المقفع (ت 142/759)، الذي تناول تلك القضية العلائقية الأخلاقية من حيث الوظائف والبنية، واهتم برسم الأدبية التي تنظم السلوكات المثالية الواجبة الوجود بين الناس في نشاطاتهم وفئاتهم:

أ - تبيّن معالجة الصداقة والعداوة في كتب الأدبية العربية، وفي كتب التقيّميش، وعند كُتّاب المرايا أي في أدبيات الوعظ والوصايا، وفي الفصول التي كانت تخصص للأدب الحكّمي، و« جوامع الكَلِم »، وضمن آداب الصحبة والمعاشرة التي برز الإهتمام فيها عند الصوفيين والأخلاقين. يصور ذلك القطاع العريض مبادئ التعاملية الفاضلة، أو السياسة المثالية، في دنيا الصداقة والعداوة، وعلى الصعيدين الفردي والإجتماعي، وفي مختلف الفئات، ويوجّه بشكل ملحوظ إلى أهل السلطة. ويزين تلك الإرشادات الأخلاقية، التي تدمج الفرد في الجماعة وتروّض النفس لمصلحة الواجب وتغرق الفرد في الواجبية العامة، أقوال مأثورة، واستشهادات بقصص قصيرة، وأخبار مؤيدة.

ب - إلى جانب التيار السابق، المتوازي مع تيار أدب الآيينات والمرايا، اهتم الفلاسفة بتنظيم الصداقة والعداوة في

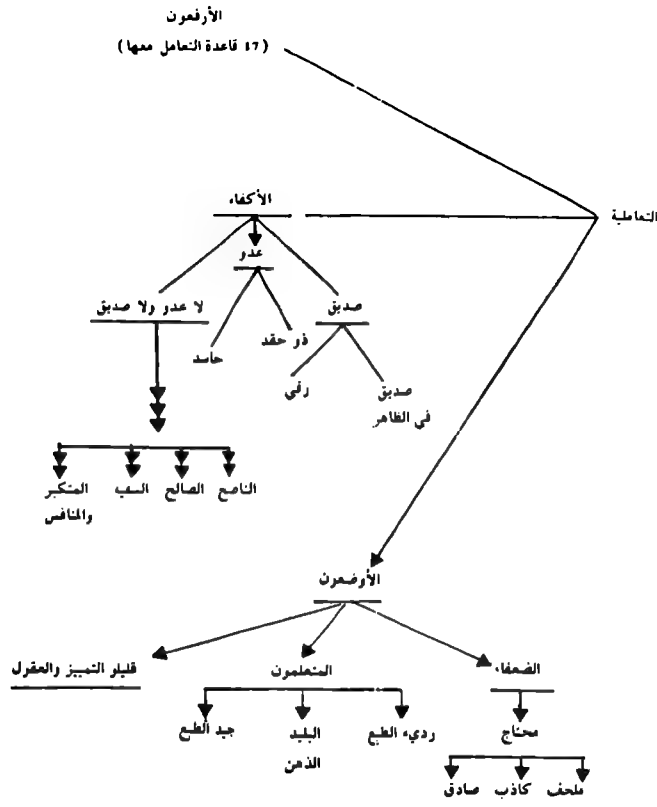
(يراجع أدناه: مفصّل التعاملية) إلا ان رسالة التوحيد في «الصدقة والصدق» تبقى أبرز الكتب في ذلك المضمار، وترتكز على أخذ الصديق على انه «هو أنت، الا انه بالشخص غيرك».

ت - لكن تلك التيارات في أخذ الصدقة والعداوة انصهرت لتكوّن ثقافة واحدة غلبت الوعظ والواجبية على التحليل العيني، ورأت في الصدقة الكاملة مثلاً للعلائق التي يجب أن تسود الأفراد. بل ان الفلاسفة تبنا ذلك النوع من الجسور بين الأصدقاء في تخيلهم للمجتمع الكامل (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، نصير الدين الطوسي، الخ). وهنا تُستدعي أيضاً مدينة الأولياء، أو المدينة الصوفية الكاملة، أو الجنة الصوفية: فحيث نتخيل انتفاء المصلحة الفردية، وعدم طلب الكسب، والتزهد عن الأنانية، تكون الصدقة، والمحبة، البديل الحتمي للعداوة والتخاصم في «المجتمع الناقص» هو الصدقة والأخوة في «المجتمع الكامل».

★ ★ ★

مجملي عام من العلائق هو سياسة الإنسان نفسه أو سياسة الذات. هنا تتفق الاكتوبات هذه، مع أفكار بريسون، ومع «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (الكتابان الثامن والتاسع) لأرسطو. داخل هذا التيار المُتفلس يتقدم الفارابي كعينة ممثلة لآخرين هم: إخوان الصفا، ابن أبي الربيع في «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ابن سينا في «رسالة في السياسة»، مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، نصير الدين الطوسي في «أخلاق محتشمي» (فصل 33). فالفارابي، في «وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس» (مطبوع في: مسكويه، «الحكمة الخالدة»، نشره بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، ص 327 - 346، 1980)، يرى ان الصدقة والعداوة ظاهرتان تتواجدان عند الأكفاء فقط، وان الأصدقاء هم إما مخلصون، وإما غير مخلصين، وأن لكل فئة «سياسة» خاصة أو نوعاً خاصاً من «التعاملية». والأعداء صنفان: ذوو الأحقاد، والحساد. ثم هناك الفئة الثالثة من الناس حيث يكون من هو «لا عدو ولا صديق».

مُفصّل التعاملية عند الفارابي



وأرسطو، في «رسالة في الصداقة»، حيث المحاور الأساسي هو ليليوس، يعرف الصداقة، ويبحث في الدوافع لها، وتكوينها، وأصلها؛ وفي فئة الناس الذين تنشأ عندهم، وفي الواجبة داخل الصداقة وطرائق المحافظة عليها. وحتى مجيء مونتيني Montaigne في «المقالات Essais»، لم يكن البحث في الصداقة قد تقدم كثيراً أو خفف من قيمتها واعتبرها كفضيلة بارزة.

5 - إلا أن الفكر المحلل لم يرد دائماً الصداقة بالعين المثالية وبمنظرة أخلاقية. فقد وجدت كثرة من الدراسات تأخذ الصداقة داخل مواقف عينية، وفي أوضاع واقعية للإنسان بشخصيته كلها وليس فقط من حيث ما يجب أن يسلك. وكذلك نجد أبحاثاً ترى في الصداقة حاجة، ورداً على حاجات متبادلة بين الناس. فالمذاهب الأخلاقية النفعية تجعل من الصداقة تلبية لمصلحة، وتربط حدة هذه بحدة تلك؛ وبمقدار ما تتناغم المصالح تتولد الصداقة ويعم نفعها (انظر: المذهب النفعي). وقد لعبت الصداقة دوراً مهماً في تاريخ الفلسفة. فالتعلق المتبادل بين أفراد ينتمون إلى معلم، أو فكر، أو هدف، أعان على انفتاح وتلاق وألفة من جهة؛ ثم على نشر ذلك الفكر أو تحقيق ذلك الهدف. من جهة أخرى تلقى ذلك عند تلاميذ ابن سينا، وعند اتباع الفلسفة الإشرافية والحكمة المتعالية، وفي السان سيمونية في الأزمنة القريبة.

6 - الدراسات الراهنة، عندنا وداخل الثقافة العالمية للإنسان اليوم، تهتم بالصداقة مأخوذة في حقل، وكظاهرة اجتماعية ذات صلة قوية بدور الأنث في تكوين الأنا، وبمعرفة الأنا عن طريق معرفة الأنث. ان الصداقة هي المثل الأعلى، والقيمة العليا، للعلائق اليفردية والتي تقوم بين شخصيات اعتبارية. وأخذها على أنها «أناية على اثنين» يبعدها عن الصداقة الحققة القويمية، ويمنع الجدلية بين الصديقين، والتحاو، والبحث المشترك عن الصدق والصادق. إن شبكة المشاعر، في الصداقة، هي المشاعر بالمساواة، والحرية، والارادة لكل منهما في التعزيز والاستمرار، والاحترام المتبادل. وبذلك فهي، بشكلها الأمثل أو النموذجي، لا تخضع لأسبابية مادية، ولا تقوم على وجود صفات محددة أو شكل خاص في الجسم أو السلوك أو الفئة الاجتماعية. أما لحمة السلوكات، في الصداقة، فنقوم على الاختيار المتبادل، والعلاقات المنتظمة التي هي أكثر وأبعد من الزمالة، والرفقة، والتآلف، والتعاطف. ان في الصداقة صميمية هي أكثر من الإرتياح، واستقبال الوعي

جعل الفكر العربي الصداقة فوق كل علاقة اجتماعية يفرديّة؛ وهو إذ جعل منها المخالّة («لسان العرب»، ج 10، مادة: ص د ق) فإنه أعادها إلى المحبة التي تبقى، في ذلك الفكر، كالصداقة المثالية منزلة وفضلاً وضراًمة. لكنه دعا لإقامة الصداقة بين الناس أكثر مما دعا لفرض المحبة، أو لأخذ هذه الأخيرة كواجب، أو كمفروض يأتي من الخارج، وكأمر قاطع لا يجد غايته خارج ذاته. لقد رأى الفكر العربي في الصداقة مجملاً من العواطف لا تتوقف عند التآلف المتبادل، وعلائق بين اثنين هي مودة، ومخالّة (محبة) لا تقبل برغبة أي من المشاركين في السيطرة أو الاستنفاع ولا تقبل، داخل الصداقة، بعواطف مثل الشفقة أو التعلق. إلا ان الفكر العربي قبل أن يشدد على المخالّة في الصداقة ربط هذه الأخيرة، عبر البنية اللغوية، وكان ذلك أيضاً في اللاوعي وفي السلوك الاجتماعي، بالصدق. فطلب الخير للصديق، وإن نصدقه الخبر. يجعلنا ذلك نقدم الصديق، بوجه عام، على انه الرجل المثالي، والرجل الأمين والشجاع. فالمثالي، بالنسبة لعلاقتي معه، هو من يكون «أنا» أخرى أو نفساً أخرى لنفسي أو بحسب الشاعر المثالي:

روحه روحي، وروحي روحه
إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

ويكون ذلك الصديق المثالي، والرجل الأمين، هو الذي يعرفني بسلوكاتي بأمانة وإخلاص؛ ويكون شجاعاً في ذلك قولاً وعملاً.

4 - أبرز الفلاسفة اليونانيون قيمة الصداقة، ورأوا فيها فضيلة أساسية، وهكذا خصّص لها أفلاطون محاوراً «ليسيس»، وكرّس لها أرسطو الكتابين التاسع والعاشر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وتعرض لها أيضاً، من حيث هي «أناية اثنين»، في الخطابة. وما قاله أرسطو استمر عميقاً متسلطاً؛ فعنده تقوم الصداقة، عند الدرجة الأولى، بين أفراد يجتمعون طلباً للذة. وهنا تكون تلك المشاعر بينهم سيرة سريعة العطب. والنوع الثاني من الصداقة يكون لقصد المصلحة وتبادل المنافع. لكن الدرجة الأرفع، والنوع الأسمي، هو الصداقة التي يكون غرضها الفضيلة. ومن المعروف ان أرسطو يتوسع ويشعب (فيليا، عند أرسطو، ذات مدلول أوسع من صداقة. ان «فيليا» تنسج وتمتد لتطال مجمل العلائق بين الأنا والأنث). وتلك المنزلّة الأولى للصداقة آمن بها أيضاً الأبيقوريون والرواقيون. أما عند الرومان فإن شيشرون، ذلك التلميذ الأمين أمام أفلاطون

كلمة صداقة خاصة. وفي جميع الأحوال، فإن علم النفس يرى في الصداقة عاملاً فعالاً في تكوين الأنا المثالي، وفي إكمال الشخص نفسه بنفسه. إن في الصداقة تعبيراً عن الذات، واختياراً يقوده شعور بالاستقلالية، وتكوناً لمهاد مشترك يكشف فيه الأنا ذاته والآخرين. وهي توفر المناسبة لشعور الأنا بأنه محبوب من صديق، وإنه يحب صديقاً. وفي ذلك شعور بالأمن، وتغطية حاجة اجتماعية، واستجابة لعوامل لا واعية، ومعطى مجتمعي تاريخي، وتعامل تكويني للأنا والأنت والنحن.

9 - إن كان لا يصح الكلام عن صداقة بين حيوانين، لانتفاء الوعي والحرية والإرادة والمساواة، أو بين إنسان وحيوان، أو بين إنسان وشيء أو مادة؛ فإنه من المقبول القول بالصداقة بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، أو الدول، علاقات على أساس المساواة، والاحترام، والارتباطات، بدل علائق العداوة حيث التكراه، والحذر، والبغض، والسعي للتدمير. فالصداقة، بهذا المعنى الواسع، تقوم بين شخصيتين اعتباريتين. ولذلك أيضاً يفضل القول عن صديق للفنون، لا عن صداقة بين هذا الرجل وتلك الفنون. وكما تقوم الصداقة الكاملة بين شخصين من أمتين، أو لونين، أو طبقتين، فقد تقوم بين أمتين بعيدتين، أو أعراق وثقافات مختلفة. والشرط الأول لذلك، على صعيد الفرد أو على صعيد الأمم والثقافات، هو تقدير الشخص في ذاته، وأخذه كفاية لا كوسيلة. وبالتالي حيث تكون المساواة، والاحترام المتبادل، والتعاطف، والمودة، والمخافة. وقد سعى بعض الفلاسفة منذ القديم، ومنهم اخوان الصفاء على سبيل المثال، إلى نشر الصداقة بين الأمم، وبين الثقافات إن كانت وأنى أتت. وهكذا فنحن اليوم نبحث في العدو الاجتماعي أي في القواهر التي تمنع تفتح إنسانية الإنسان، وفي الصديق المكون للذات الفردية والمكمل لها، وفي الثقافات الصديقة، والأمم الصديقة. وحتى أفراد الأمة العدو لبسوا أعداء؛ وذلك تقدم أو سلوك إنساني يميل للترسخ المتزايد في الحضارة الراهنة للإنسان.

10 - الصديق، بالمعنى القريب من الواقعية وفي حقلنا التاريخي العلائقي الراهن، هو ذلك الشخص الذي نفضله على غيره في حياتنا العامة. ذلك إننا نتفق وإياه في كثير من المواقف ووجهات النظر، وتبادل معه المحبة والاحترام، وتلازم معه. أما المعنى المثالي للصداقة، أو حيث الصداقة المثالية،

للوعي، والإيجابية في التصرف، للواحد ازاء الآخر. هناك أيضاً الصديق في الخبر، وطلب الخير، والتجاوز « والتفاعل؛ وكل ذلك في مواقف، وفي روابط المخالطة وضراميتها.

7 - من المشكلات التي تثيرها الصداقة، من حيث هي المثل الأعلى للتواصل القائم في المجتمع « مشكلة اصطدامها بقيم أخرى. فواجبي تجاه صديقي ربما اصطدم بواجبي تجاه أهلي، أو وطني، أو القانون. وربما تعارض، داخل الصداقة العينية، المحبة والاحترام، أو الصديق وعدم الجرح، وما إلى ذلك من ظواهر تثيرها السلوكات العملية وداخل مواقف. ومن الملفات في التعاملية وجود شخص يقدم يد الصداقة لمن يقابلهم، ويسعد نفسه في القيام بخدمة هنا أو نفع عام هناك، وفي محبة الناس والرغبة بإسعادهم أو التعاون معهم. والإلتزام بالماضي أن يكون عليه الإنسان والنوع البشري يحتم الدعوة العقلانية الشاملة لأن يكون الإنسان صديق الإنسان أو المحب للناس. إن ذلك الشخص الذي قلنا أعلاه أنه يفتح قلب الصداقة للناس، في سلوكه وشخصيته، هو الصورة التي علينا أن نعطيها، بعد عقلنة وتوسيع، للمحب للناس، لصديق النوع، للإنسان الملتزم بالبشري والبشرية. ومن الطبيعي أن يكون من طبيعة الفلسفة، أو من وظائفها ومراميها، نسق فكري يتمحور حول التثمين العقلي لقيم الأخوة، والتراحم، والجارية، والمساواة. وإن نعمل بحيث نغرس الصداقة في حقل العلائق الإنسانية نكون قد عملنا لخير الفرد والجماعة والأمم.

8 - يتدخل التحليل النفسي في فهم علائق الصداقة، وتفاعل عواملها اللاواعية وديناميتها الحية؛ ويساعد على فهم العامل اللاواعي الذي يوجه الفرد في اختياره للأصدقاء. كما يدرس ذلك الفرع أسبابية العداوة ومشاعر العدوانية، والعدائية الذاتية، والعقاب الذاتي، وأولية التدمير الذاتي وتدمير رموز السلطة.

ويدرس علم النفس، في ميدان المراهقة، مصطلحاً مهماً مترجماً هو الصداقة الخاصة التي هي حالة وجدانية Affective تحركها صلات ومودة ربما أدت إلى علاقات جنسية مثلية. توجد الصداقات الخاصة أبان المراهقة، داخل كل من الجنسين، في الحلقة الاجتماعية المغلقة. فتقوم صداقة حُبِّيَّة أو صداقة عاشقة بين مراهقين منعزلين، أو بين مراهقتين، في مدرسة داخلية. لكن تلك الصداقة قد لا تنحرف باتجاه الجنسية المثلية، مما يجعلنا نفضل استعمال مصطلح صداقة حُبِّيَّة، لأن فيها حنواً وهوى ووجدانيات، بدل

- ابن المقفع، آثار ابن المقفع، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، مادة صدق.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، الكتابان الثامن والتاسع، تر. اسحق بن، حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، 1862.
- التوحيدي، رسالة الصداقة، والصديق، نشرة ابراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1964.
- الجاحظ، فصل ما بين العداوة والحسد، في: نشرة السندوبي، رسائل الجاحظ، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1933. أو: نشرة الزعبي، في: فلسفة الجد والهزل لأبي عثمان الجاحظ، بيروت، دار حمد، د.ت.
- زيعور، علي، الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي، محرّجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي. في: مجلة الفكر العربي، العدد 22، 1981.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966. فصول في حقيقة الصحة، وأداء حقوق الصحة والأخوة في الله، وآداب الصحة والأخوة... قارن: السلمي، السراج الطوسي، الغزي، حول آداب الصحة في ميدان التصوف.
- الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو (انظر أعلاه ابن سينا). نشرة بدوي، في: الحكمة الخالدة، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- يقرأ أيضاً:
- 1 - أفلاطون، محاورات ليسيوس. 2 - اخوان الصفا، رسائل... 3 - ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف. 4 - شيترون، رسالة في الصداقة. 5 - مونتيني، المحاولات (المقالات)، 1، 3.
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique, Paris, Armand colin, 1956.
- Merleau. Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Paris, N.R.F., 1945.
- Nédoncelle, M., La réciprocité des consciences, Paris, Aubler, 1042.
- Sartre, J. P., L'être de le néant, Paris, N.R.F., 1043.
- ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، 1966.
- علي زيعور

صُدْقَة - مُصَادِفَة

Hasard

Hasard — Accident

Zuffall

لكلمة (صدفة) Chance في العلم والفلسفة عدة معانٍ عامة: انها تقابل الضرورة والقانون والتدبير والغائية، لأن ما يحدث

فيجعلها مثلاً أعلى للعلائق البشرية صعب التحقيق لكن ينبغي السعي باستمرار للإقتراب منه؛ وهنا فهذه الصداقة لا تهدف إلا للخير، وتكون بين حكماء، واخيار ابرار، أو أناس غير منفرسين في الواقع. الأخذ الواقعي للإنسان، كل إنسان، في كليته وفي مواقف عينية، يؤدي إلى فهم للصداقة، من بين مفهومات أخرى، يجعلها توتراً خلاقاً في كل من الصديقين. وهو توتر يمتص المساواة بينهما، ويتقبل الخصائص المستقلة والشخصية المتميزة لكل منهما. الصداقة احتراماً لكل شخصية، وسيرورة تفاعل، وجدلية تكون الإثنين معاً، والمخاللة التي في الصداقة كفيلة بأن تغسل وتمحو، وتضرم التفاهم، وتوحد ما يطرأ من اختلاف في وجهات النظر باتجاه الخير الأخلاقي، والتواصل الجدلي، والتساعد المتبادل لتحقيق الذات عند كل منهما معاً.

ليست الصداقة وليدة طمس للفروق، أو القفز فوق خصائص كل شخصية. انها جدلية، وتكون مشترك، واحدى الثمرات الإيجابية بل الأرفع للشبكة العلائقية المنفرسة في بيولوجيتنا، والبنية المؤسسية، والبنية اللاواعية والواعية. ندرس الصداقة لا كما يجب، ولا كما هي بين النخبة أو بين أبرار وفضلاء؛ بل وأيضاً في واقع، وفي درجاتها، وتنوع حدثها، ومن حيث هي علائق جدلية بين شخصين لكل منهما فرديته، وكليته، وداخل بنية هي العلائقية مصبوغة بالأخلاق، الصداقة حال دينامي، غير متوقف، حي. وليست سكونية. إن القصد المشترك للقيمة، عند كل من الصديقين، هو الذي يعطي صداقتهم المتانة، والتماسك ومن ثم الاستمرار. والصداقة بين اثنين لا تغفلهما دون الآخرين؛ ولا تكتفي بذاتها. فالمخلص للصداقة يسبغ من فضائلها محبة على علائقه مع الآخرين. ويكون الصديق صديقاً لنفسه، ولصديقه، وللصداقة بين الآخرين. وقيمة الصداقة أن تشع، وأن نجعلها تنوجد لا في علائقنا الشخصية فقط بل وفي العلائق عامة بين الأنا والأنت، وبين شخصيات اعتبارية متساوية تقصد الى قيمة مشتركة جماعة. الصداقة لا تلغي واجبتنا تجاه الآخرين أفراداً أو أمماً؛ إنها تعززه، وتسمو به باستمرار.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، في مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب، بيروت، 1911.
- ابن سينا، الخطابة، القاهرة، 1950.

هذه النظرية أيضاً أن هنالك حوادث في الكون تحدث صدفة لا علة لها أو لم نعرف علتهما بعد على الأقل. ولذلك نرى بعض الفلاسفة المعاصرين (بيرس Peirce) يرون أن الصدفة عنصر أساس لفهم ظواهر الكون وتفسير تلك الحوادث التي تعصى القوانين العلمية التي نعرفها وتفسير ما بالكون من تنوع وتباين، ولا تنافر بين خضوع الظواهر لقانون من جهة وحدوث بعض الحوادث صدفة من جهة أخرى. يمكننا القول أن ما يحدث يحدث صدفة أول الأمر ثم يصبح هذا الحدث مطرداً فيدعونا إلى اكتشاف القانون، أو أن كل شيء يخضع لقوانين أول الأمر، لكن تنشأ بين حين وآخر حوادث لا تخضع لقوانيننا فندرسها من جديد لنكتشف قانونها، وهكذا، وذلك يفسر ما بالكون من تنوع وتباين وجدة وتطور.

محمود فهمي زيدان

توضيح

يستعمل مصطلح صدفة بدلالة شمولية مرادفة للمصطلح الإنكليزي Chance. بينما يدل دلالة جزئية في المصطلح الفرنسي المرادف Coup de hasard حيث يدل مصطلح Mصادفة Hasard دلالة كلية. لذلك استبدل الشيخ العلايلي صدفة بـ (مصادفة) عند مراجعته اللغوية للنص.

التحرير

صدق

Véracité

Truthfulness - Veracity

Wahrhaftigkeit

الصدق على وجه الإجمال، ضد الكذب، أي انه كل ما يدل على الحقيقة بقصد الدلالة عليها. وبما ان الدلالة على الحقيقة تستخدم الكلام وسيلة في معظم الحالات، درج الفلاسفة على تحديد الصدق بأنه «مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم».

غالباً ما يقتصر الفلاسفة على إطلاق الصدق على الخبر، وعلى القول إجمالاً، وتوسعاً على الفعل، وعلى النية، وأحياناً على الذاكرة.

صدفة يُنفى حدوثه بالضرورة وإنما بالعرض، وما يحدث صدفة يعني عدم خضوعه للقوانين التي نعرفها، وما لا يصدر عن تدبير أو قصد أو غرض. لكن للصدفة عدة معان أكثر تحديداً:

- (أ) ما يحدث صدفة يعني ما نهجه علته مثل الطفرة في علم الاحياء (لابلاس Laplace ورسل Russell).
- (ب) حدوث حادثة لا علة لها، فقد يكون لها علة لكن لم يكتشفها العلم بعد، لكن يرى كثير من العلماء أن هنالك حوادث بلا علة فعلاً، كما سيتبين بعد قليل.
- (ج) حادثتان تحدثان معاً ليس بينهما علاقة عليّة مثل حدوث زلزال وحدث كسوف للشمس في وقت واحد (أرسطو، جون ستوارت مل، كورنو).
- (د) للصدفة معنى يرتبط بنظريات الاحتمال، نشير إلى اثنتين من هذه النظريات:

(1) النظرية الرياضية القبلية التي تقول أننا إذا عرفنا أن لدينا احتمالين فإننا نعطي لكل منهما 50% دون معرفة أي شيء عنهما كما نقول في احتمال ظهور قطعة النقد حين نرميها على أي وجه من وجهيها.

(2) النظرية الإحصائية التي تقول أننا نرجح احتمال حدوث حادثة ما نتيجة لتكرار حدوثها عدداً من المرات أكثر من غياب حدوثها، فمثلاً إذا رصدنا أن 50,2% من المواليد ذكور قلنا ان الصدفة لظهور طفلك الثاني ذكراً أن يكون 50,2% لا 50%. نلاحظ على المعاني السابقة للصدفة أنها جيعاً تتضمن استحالة التنبؤ بالحوادث التي تحدث صدفة باستثناء المعنى الأخير وهو المتعلق بالاحتمال الإحصائي.

نلاحظ أن تصور الصدفة مرتبط أيضاً بتصوري القانون العلمي الثابت المطلق في صدقه والحتمية؛ فإذا اعتقدنا - مثل نيوتن - أن القوانين العلمية التي نكتشفها قوانين صادقة دائماً لا تتغير ولا تكذب، لزم اعتقادنا أيضاً بالحتمية المطلقة، بمعنى أن لا صدفة وإنما كل شيء يخضع لقانون دون استثناء فلو اكتشفنا كل القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية استطعنا أن نعرف من حيث المبدأ أي ظاهرة تحدث في أي وقت في المستقبل. لكن اكتشافات القرن العشرين العلمية قضت على هذين الاعتقادين، فمثلاً يلزم عن نظرية الكوانتم Quantum Theory المعاصرة وخاصة مبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle (هيزنبرغ Helsenberg)، أننا لا نستطيع أن نتنبأ بكل دقة عن كل ما سوف يحدث للإلكترون داخل الذرة من حركات وإشعاع وتغير مواضعه، كما ترى

وإذا أطلق الصدق على الذاكرة عنى قوتها على الحفظ والتذكر.

لا يمكن تحديد الحق والحقيقة، حسب العرف الفلسفي السائد، إلا بواسطة المنطق، كما لا يمكن تحديد الواقع ومعرفته بالارتكاز فقط على الاختبار الحسي وغير الحسي. أقصى ما باستطاعة الاختبار أن يقدمه هو مادة المعرفة، أما الصورة La forme فمن العقل. والصورة المعنية هنا هي أنظمة منطقية. من هنا علاقة المنطق بالصدق الذي هو، كما أسلفنا ذكره، مطابقة التعبير عن الحقيقة والواقع للحقيقة والواقع. ويجب أن نضيف أن المطابقة المشار إليها تفترض إمكان معرفة الحقيقة والواقع وإمكان التعبير عنهما تعبيراً أميناً يفي بالمرام. والجزم في أمر توفر هذين الإمكانين، أو عدم توفرهما، كلياً أو جزئياً، شأن من شؤون المنطق أيضاً وماله من امتداد في مجال فلسفة الألسنية.

لذا، الصدق يطرح على صعيد المنطق، كما على صعيد علم ما وراء الطبيعة، مسألة هي من أعوص المسائل الفلسفية. وهذه المسألة ما أن تثار حتى تشعب بدورها إلى مسائل أخرى عديدة. والمسألة هذه هي مسألة إرساء أصل المنطق وأساسه التي يمكن صوغها على نحو استفهامي، فتأتي على هذا الشكل: هل للمنطق أساس مرسى بطريقة لا تقبل الشك؟ بتعبير آخر: هل يمكن تأسيس المنطق تأسيساً كلياً، كاملاً، نهائياً، ثابتاً وفي مأمن من هجمات الجدل؟

هناك اتفاق، تارة صامت وطوراً يعبر عنه، بين معظم الفلاسفة، على أن المنطق مؤسس في طبيعة العقل، أي أن بنية العقل الحقيقية هي بحد ذاتها بنية منطقية. فيستتج أن كل ما ينسجم والعقل من خلال أعماله، وكل ما يرتاح إليه هو منطقي. إذن المعرفة التي تنسجم وطبيعة العقل وتتوافق مع بنيته هي معرفة حقيقية. وهي، لذلك، المعرفة الصادقة، لأن الصدق في الإدراك هو انسجام العقل وموضوع إدراكه.

أما التساؤلات حول أن يكون المنطق الأصح هو منطق أرسطو المشهور، أو إحدى المحاولات الكثيرة التي تعاقبت لدحضه منذ عهد الفلسفة اليونانية إلى يومنا، وإبداله بمنطق مختلف، فإن تلك التساؤلات وجميع ما أدت إليه من اختبارات وتنقيبات، وما أسفرت عنه هذه الأخيرة من استنباط مناطق جديدة، فإنها، وإن كان لها فضل يذكر في تطور علم المنطق، لا تمس جوهر القضية المسلم بها، أي أنها لا تنفي كون بنية العقل الأساسية بنية منطقية.

صدق الخبر لا يتم إلا بشرطين مجتمعين: مطابقتها للواقع، هذا هو الشرط الأول؛ ومطابقتها لاعتقاد المتكلم، وهذا هو الشرط الثاني. من هنا التمييز بين نوعين من الصدق بالنسبة إلى المطابقة. الأول هو الصدق الذي يكتمل فيه الشرطان، أي الخبر المطابق للواقع ولاعتقاد المتكلم معاً، ويسمى: الصدق التام. والثاني، الصدق غير التام، هو الذي ينعدم فيه واحد من هذين الشرطين.

وإذا أطلق الصدق على القول عنى تحاشي ما يجعله، زيادة أو نقصاناً أو تحويراً منافياً لحقيقة ما يرجى قوله أو ما يرجى الإطلاع عليه، وإلا أصبح القول كذباً (راجع: كذب).

ربما جال في خاطر القارئ أن التمييز بين الخبر والقول تمييز غير سديد، لأن القول، في نظره، خبر، والخبر قول، وهذا التباس. الخبر هو ما يراد به الإخبار أو الإعلام Information أو كما هو في عرف المناطق، أي ما يحتمل الصدق والكذب Enunciation. أما القول فهو كل لفظ مركب لجزمه معنى، وهو الكلام التام الإنشائي. وقد يأتي طلباً، أو تمنياً، أو أمراً، أو نهياً، ولكنه في هذه الحالات لا يحتمل الصدق أو الكذب، أقله مباشرة. وقد يأتي أيضاً وصفاً، وبكونه وصفاً يحتمل الصدق عن طريق مطابقتها للحقيقة والواقع، كما يحتمل الكذب عن طريق المغالاة أو التقليل. ولا بد، في هذه المناسبة، من ذكر القول المشهور: «أجمل الشعر أكذبه». هل يعني أن القول إذا أتى شعراً احتل الصدق والكذب؟ أجل، ولكن الكذب هنا هو من نوع خاص، أي هو على سبيل المغالاة، في خدمة الجمال والفن، ولا يصعب على أحد تمييز ما هو مطابق فيه للواقع، وما هو إطناب. وقد يُبرر الإطناب بمبدأ «ما يجوز للشاعر لا يجوز لغيره»، أي أن الشاعر الذي يفالي يبقى، إلى حد ما، صادقاً. إنما هذا المبدأ، إلى جانب ما يلزم من التحفظ حياله استيحاء من طبيعة الصدق ومستلزماته، لا يستطاع تعميمه بشكل من الأشكال، لأنه نابع من ذهنية حضارة تستمتع الإطناب والمغالاة مع ما تنطوي عليه هذه المتعة من خطر الانسياق في متاهات الكذب والكلام الفارغ الرنان. وما هم، أليس لكل متعة أخطارها ومحاذيرها!

وإذا أطلق الصدق على الفعل عنى اتيانه كاملاً أي عدم العدول عنه قبل القيام بكل ما يلزم لإنجازه.

وإذا أطلق الصدق على النية عنى، بالنسبة إلى القول أنه مطابق لما هو منويّ قوله حقاً وبالنسبة إلى الفعل، الثبات في العزم حتى بلوغه كاملاً.

بين الصدق والكذب. وهذا النوع من التصرف يغلب استعماله عند أرباب الديماغوجيا التي هي دائماً نبيحة.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى صعوبة غالباً ما تواجهها المناقبة على صعيد المحاماة والمرافعة أمام المحاكم، وذلك انطلاقاً من المبدأ الحقوقي القائل بأن كل إنسان، بريئاً كان أم غير بريء، له الحق بالدفاع عن نفسه، أو بتكليف محام يدافع عنه. فالسؤال هو: هل يحق لمحام، متأكد من أن مخوله غير بريء، أن يرافع عنه ويتوصل إلى تبرئته، مستخدماً نوعاً من السفسطة في هذا السبيل؟ لا مجال هنا للدخول في التشعبات التي يقتضيها الجواب عن هذا السؤال، ولكن القاعدة الثانية التي يجب الارتكاز عليها في مثل هذه الحالات هي: لا يجوز للمرافع أن يلحق أذى ببريء أو أن يهدر حقوق من وجبت له حقوقه.

وفي جميع الأحوال التي لا يضمن فيها المرء عدم وقوع الشر الذي قد ينتج عن انحيازه عن مبادئ الصدق ومستلزماته، فتقيده بها واجب.

اسطفان صقر

صواب/خطأ

Vrai - Erreur

Right - Error

Richtig - Irrtum

الصواب أو الصدق Truth والخطأ أو الكذب Falsehood يصفان القضايا، فنقول هذه القضية صادقة وتلك القضية كاذبة. والصدق والكذب يتعلقان بعلم المنطق أو بالأحرى بما يسمى حديثاً «فلسفة المنطق»؛ فالمنطق يتناول معيار الصدق والكذب في القضايا والاستدلالات كما يصف الأخطاء المنطقية أو «الأغاليط» للحذر منها، لكن فلسفة المنطق تبحث في المشكلات الناشئة عن بعض التصورات المنطقية ولا يبحثها المنطق بطريق مباشر، ومن بين هذه المشكلات «مشكلة الصدق». ولقد ميّز بعض الفلاسفة والمناطق المحدثين بين نوعين من العلوم يختلفان في طبيعتهما، الرياضيات البحتة والمنطق من جهة، والعلوم الطبيعية التجريبية من جهة أخرى، ومن ثم فقضايا كل نوع متميزة في معيار صدقها عن قضايا النوع الآخر. القضية الرياضية والمنطقية

ولكن هناك مسألة أخرى يطرحها مفهوم المنطق كما سبق تحديده، إلا وهي: هل إرساء المنطق بطريقة مشروعة هو من صلاحيات المنطق عينه، أم أنه من صلاحيات علم آخر أشمل، تخوله شموليته أن تكون له صفة الحكم بالنسبة إلى شرعية المنطق؟ وبسؤال أوضح: هل يضفي المنطق على ذاته صفة الشرعية، أم عليه أن يطلبها من الخارج؟ البحث في هذه المسألة يقود لبس فقط إلى البحث في شرعية التضمنات الفلسفية المتعلقة بالمنطق وحده، بل إلى السؤال المحرج للفلسفة، وهو: هل الفلسفة منطقية، حكماً، وحتماً، وضرورة؟ ومن ثم: هل الحقيقة منطقية بالضرورة؟ ومن ثم أيضاً: هل الصدق امتثال لقوانين المنطق؟

بصورة إجمالية، الفلسفة تجيب بالإيجاب عن هذه الأسئلة. إذن، الصدق هو الدلالة، عبر مختلف تعابيرها، على الحق والحقيقة كما يظهرهما العقل مستنداً إلى المنطق.

إنما، إزائياً لهذا المفهوم للعقل والمنطق وللصدق، نشأ مفهوم معاكس، بدأ مع السفسطائيين والريبين، مؤداه ان العقل تتحكم فيه الفوضى، وإنه محاولة تنظيمية مصطنعة وفاشلة لأنها تحول بين الإنسان والحياة، وإن المنطق زعم فلسفي لا أساس له راسخاً. وبالتالي، فلا صواب ولا خطأ، لا حقيقة، ولا ما يعارض الحقيقة، لا صدق ولا كذب.

لا شك في أن هذا المفهوم لا يخلو من التطرف. ولكنه يلقي أضواء من شأنها أن تحد من ديكتاتورية العقل. ويتخففه من حدة توتاليتارية العقلانية، أدى ولا يزال يؤدي خدمات جلّ للمعرفة بوجه عام وللشرعية، على صعيد الأخلاق بوجه خاص.

أما في الأخلاق، فمفهوم الصدق واضح انطلاقاً من تحديداته المذكورة آنفاً. وواضح أيضاً وجوب الأخذ به قاعدة أساسية في علم المناقبة، أي في تنظيم تصرف الإنسان تجاه ذاته وتجاه الآخرين. وقد يجوز الخروج على هذه القاعدة في حالات خاصة، حالات يواجهها الضمير الأخلاقي فيها «صراعاً بين الواجبات» (راجع، كذب). إنما يجب دائماً مراعاة الشخص الإنساني، واحترام حقوقه، واحترام العقل. بدون الصدق يتعطل العقل وتفسد جميع نشاطاته.

ولا بد من الإشارة إلى أن التمرس على المنطق واتقان استعماله سيف ذو حدين. فالخبير الحاذق في سكب الاستدلالات يستطيع أن يلعب فيها على هواه مستعملاً السفسطة بمهارة تجعل كشف النتائج الخاطئة أمراً في غاية الصعوبة. واذ ذاك لا يعد بوسع السامع، أو القارئ أن يميز

كل ذرة تتركب من الكترولون أو الكترولونات تدور حول النواة، وكذلك كل قوانين العلوم الطبيعية. وقد يكون التحقيق التجريبي مباشراً كالمثال الاول، أو غير مباشر كالمثال الثاني. ويدعو كثير من المناطق والفلاسفة الى هذه النظرية مثل ارسطو ويكون ومل والوضعيين المناطق وتارسكي Tarski. وليسوا جميعاً على اتفاق فيما بينهم اذ يختلف كل منهم في تفاصيل نظريته عن الآخر لكنهم يتفقون في أن القضية التجريبية يعتمد صدقها على مطابقة الواقع. (راجع في ذلك مواقف الوضعية المنطقية وتطورها عند فلاسفتها).

أما النظرية البراغماتية في الصدق فهي تطوير لنظرية المطابقة، وكان وليم جيمس رائد هذه النظرية. وتتلخص النظرية في أن قضية ما تكون صادقة اذا أدت بنا الى ادراك حسي لواقعة او حادثة في الواقع تطابق معنى تلك القضية، ولا نكتفي بذلك بل يجب أن نصف أيضاً وصفاً تجريبياً للسبل التي أدت بنا الى هذا الواقع، أي نصف التجارب الجزئية المترابطة التي تؤدي بنا الى هذا الواقع، فإن وصلنا الى ذلك كانت المطابقة محققة للرضا والقبول لدى الباحث. وللصدق عند جيمس علاقة بين قضية ما ومضمونها التجريبي في الواقع.

محمود فهمي زيدان

صُورَة

Image - Forme
Image
Bild - Vorstellung

يقول « القاموس المحيط »: « الصورة بالضم الشكل، جمعها صُورٌ وصُورٌ وصُورٌ، وقد صوره فتصور، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة ». وأما « الشكل » فإن « القاموس » نفسه يقول إنه: « الشبه والمثل... وتشكل تصور، وشكله تشكيلاً صوره ». وهكذا يكون امانتا المعنيان الأساسيان لكلمة « صورة »، وهما معنى « الشكل » ومعنى « الشبه او المثل او النسخة ». والمعنى الأول وما يخرج عنه هو المعنى الاصطلاحي، اما المعنى الثاني فإنه المستخدم عادياً مثلما تقول « صورة زينة » أو « صورتي في المرأة » أو « صورة الفضيلة دون جوهرها » أي رسمها، او عندما يقال في بعض

صادقة دائماً لا تكذب أبداً، أي أنها صادقة في أي مجال بحث وفي أي عالم ممكن، ومعيار هذا النوع من القضايا أن نقيضها مستحيل او لا يمكن تصور تكذيبها، والسبب في صدقها ويقينها المطلق انها صورية بحثة لا تقوم على خبرة حسية ولا تعتمد على وقائع المحسوس، فالتجربة ليست معيار صدقها. ومن أمثلة هذه القضايا بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقوانينه - ومن جهة أخرى، فإن قضايا العلوم الطبيعية والتعميمات التجريبية تصدق اذا طابقت الواقع المحسوس وتكذب اذا عارضته، واذا كانت القضية العلمية مطابقة للواقع كانت صادقة لكن الصدق هنا ليس صدقاً يقينياً مطلقاً وإنما صدقاً احتمالياً فقط، واحتمال الكذب في المستقبل قائم، ولذلك فإن معيار القضايا العلمية والتعميمات التجريبية من الناحية المنطقية اننا نتصور تكذيبها، وأي قانون علمي صادق يمكن تصور تكذيبه بهذا المعنى. ان أول من وضع هذا التمييز هو دافيد هيوم Hume وان كان لا يبتز Lelbniz قد أدركه بوضوح حين مَرَّ بين ما يسميه « حقائق العقل » و« حقائق الواقع »، ونلاحظ ان هذا التمييز أصبح تراثاً مألوفاً عند الفلاسفة والمناطق المعاصرين الذين يؤكدون أن قضايا الرياضيات والمنطق ضرورية بينما قضايا العلم حادثة احتمالية. ولدينا ثلاث نظريات متميزة وضعها المناطق والفلاسفة لحل مشكلة الصدق هي: نظرية الاتساق Coherence Theory ونظرية المطابقة Correspondence Theory والنظرية البراغماتية Pragmatic Theory. والنقطة الرئيسة في نظرية الاتساق إننا نعتبر القضية صادقة اذا كانت متسقة مع بقية القضايا المرتبطة بها في اطار نسق معين، ولا يناقض بعضها بعضاً، فإذا ظهرت قضية ما في هذا النسق مناقضة لباقي القضايا جاءت كاذبة. وأفضل مثل على القضايا الصادقة صدقاً اتساقياً هي الهندسات، اقلدية كانت أو لا إقلدية، والمنطق الأرسطي، والمنطق الرياضي. ويعتبر الرياضيون والمناطق والفلاسفة المثاليون دعاة لهذه النظرية. وعلى هذه النظرية اعتراضات لعل أبرزها هو القول اننا قد نجد مجموعة من القضايا المتسقة فيما بينها وتكون مطلقة الصدق وان بها أحكاماً منطقياً صورياً، ورغم ذلك فإن المجموعة ككل لا أساس لها أي لا أساس للقول أن المجموعة مؤلفة من قضايا مطلقة الصدق.

اما نظرية المطابقة فانها تقول ان صدق القضية التجريبية يقوم على مطابقتها للواقع أو انه يمكن تحقيقها بالالتجاء الى الخبرة الحسية، كالقول ان المعدن يتمدد بالحرارة، أو ان

والصورة والمادة يقابلان عند أرسطو الفعل والقوة، فالصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، والوجود ينتقل من حالة القوة (أي الإمكان) إلى حالة الفعل عن طريق «الصورة». ويقدم أرسطو نظرية العلل الأربع المعروفة: العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الغائية. وتنف العلة المادية وحدها في جهة، بينما تتجه العلل الثلاث الأخرى إلى الاتحاد في علة واحدة: هي الصورية. وقد تفرع عن الاستخدام الأرسطي للصورة بمعنى «ما هو بالفعل» أو «مبدأ الفاعلية» استخدام متفلسفة العصر المسيحي للصفة «صوري» فهي تشير عندهم اصطلاحياً إلى «الواقعي» أي «الفعل» في مقابل ما هو في الذهن فقط أو في الإمكان. ويأخذ المسلمون من المنبع نفسه، فيقول أحدهم (فخر الدين الرازي): «الصورة ليست مبدأ للقبول والإمكان، بل هي مبدأ للحصول والفعل». ويعرف الجرجاني في تعريفاته «صورة» الشيء بأنها: «ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل». يستخدم الاصطلاح التفلسفي الإسلامي عدة تعبيرات تخص الصورة، منها: «الصورة الجوهرية»، «الصورة النوعية»، «الصورة الجسمية»، إلى جانب تعبيرات أخرى أقل وروداً، ومنها «الصورة العرضية»، «الصورة البسيطة»، «الصورة المركبة». ولعل من أوضح وأجمع مواضع تعريفات الصورة عند المسلمين في إطار نظرية الوجود هذا النص لابن سينا من «رسالة الحدود» (المنشورة ضمن مجموعة «تسع رسائل»). يقول ابن سينا: «الصورة اسم مشترك يقال على معان: أ) على النوع، ب) وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، ج) وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني، د) وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي لها، هـ) وعلى الحقيقة التي تقوم النوع. فحد الصورة بالمعنى الأول وهو النوع أنه المقول على كثيرين في جواب «ما هو»، ويقال على آخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره. وحد المعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وحد الصورة بالمعنى الثالث أنه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله، وحد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان. وحد الصورة بالمعنى الرابع أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له لكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصاً به، مثل صورة النار في هبولى النار، فإن هبولى النار إنما يقوم بالفعل بصورة النار أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار. وحد الصورة بالمعنى الخامس أنه

المذاهب أن الإنسان قد صور على صورة الإله (وإن كانت هناك تفسيرات متنوعة لهذا القول الأخير تبعد به عن معنى الصورة ذاك). ومع ذلك فإن المعنى الثاني العادي لهو على صلة بالأول، لأن من خصائص الصورة أنها خاصة مشتركة، أو قل إنه الاشتراك في سمة ما أو إمكان ذلك الاشتراك.

والصورة بمعنى الشكل قد يقصد بها إما الشكل ذاته أو نتيجته. وأما الشكل فإنه إما الشكل الخارجي وإما الشكل الداخلي أي الماهية. وتستخدم «الصورة» بمعنى الشكل الخارجي حيث تأخذ معنى «الاطار»، «الشكل الظاهر»، «طريقة الوجود»، «الهيئة». أما الصورة بمعنى الشكل الداخلي أو الماهية التي تأخذ معنى «الجوهر» (في واحد من معانيه)، «البنية»، «التركيب الداخلي»، «التكوين»، «البناء»، «التنظيم». وقد يقصد بالصورة الشكل منظوراً إليه من حيث نتائجه، ونتائج الشكل، خارجياً كان أم داخلياً، هي «التحديد» و«التعيين» و«التمييز»، وفي هذه المعاني تستخدم أيضاً كلمة الصورة. ومن هنا فإنها تستخدم كذلك بمعنى «النموذج» وبمعنى «القاعدة» بل وبمعنى «المعيار» أحياناً. أخيراً فإن الصورة من حيث هي «تمييز» تستخدم أيضاً في معاني «النوع» و«الحالة» و«الجهة» (من الوجود). واطهر ما تعارض به الصورة هو «المادة»، فيقال «مادة الشيء وصورته»، والصورة هنا هي المحدد والمادة هي المحدد، أو قل أنهما على التوالي الشكل والمضمون. ونضيف معارضة حديثة بعض الشيء، هي المعارضة بين النظر في صورة الشيء والنظر في وظيفته، فإما أن تنظر إلى الشيء من حيث تركيبه وبنيته، أي سكونياً، وإما أن تنظر إليه من حيث نشاطه وفعاليته، أي حركياً. والصفة من «صورة» هي «صوري».

ويستخدم اصطلاح الصورة، في واحد أو أكثر من معانيه الاصطلاحية، في ميادين متعددة متنوعة، نذكر منها: نظرية الوجود، المعرفة، المنطق، الرياضيات، علم النفس، فلسفة الفن، القانون.

1 - في تاريخ نظرية الوجود: «المثال» الأفلاطوني، الذي هو وريث «التعريف» السقراطي، ما هو إلا «الصورة» وقد أصبحت هي الوجود والماهية معاً. أما «الصورة» عند أرسطو فإنها الماهية والمبدأ، وكان أرسطو يقصد بها ما به يتحدد الشيء ويتعين. فهناك الصورة وهناك المادة، وليس من مادة بغير صورة، إلا في الذهن، ولكن هناك من «الصور» ما قد لا يلايس المادة، فإذا كانت النفس صورة الجسم، إلا أن الإله عند أرسطو ليس صورة لمادة، بل هو «صورة خالصة».

أساسها تتم العمليات الرياضية دون النظر في « معنى » الرموز المستخدمة في تلك العمليات، وعلى هذا تكون الرموز ذاتها هي موضوع التفكير الرياضي وليس معناها.

5 - يستخدم علم النفس الغربي اصطلاح « الصورة » في نظرية من أهم نظرياته وتسمى « نظرية الصور » أو « نظرية الجشطالت » (وهو تعريب الكلمة الألمانية التي تعني « الصورة » أو « الشكل »). والفكرة الأساسية في هذه النظرية هي ان كل شكل هو أكبر من مجموع عناصره، وان الكل فيه اهم من الاجزاء، وأن ذلك الكل هو الذي يسبغ على عناصره مغازيها. بعبارة أخرى فإنه لا يمكن ادراك او فهم جزء ما إلا في « اطار » معين، هو « الكل » الذي ينتمي اليه. وعلى هذا فإن كل صورة او شكل لها خصائصها الخاصة التي لا تنتج عن محض اضافة عناصرها الى بعضها البعض. ويرى الجشطالتيون ان هناك قوانين لتنظيم الصور أو الأشكال وأن هناك « صوراً حسة »، وهي في ميدان الادراك الحسي، الأشكال سهلة الادراك والأبسط من غيرها والأكثر نظاماً وتوازناً.

6 - وتثار في ميدان فلسفة الفن (فلسفة الجمال) مشكلة الشكل والمضمون، او الصورة والمادة، ويرى البعض ان المفهوم الهنيئ في الفن انما هو الشكل بمعنى الصورة، اي هيئة انتظام العناصر بصرف النظر عن مضمونها او معانيها. ومن هنا يقال « الاتجاه الشكلي » او « الصوري » في الفن، وهو الذي يركز على العلاقات الهندسية وليس على « المعاني ».

7 - يستخدم رجال القانون في اللغة العربية تعبير « صوري » للدلالة على « الظاهر » في مقابل « الحقيقي »، وبهذا يقترب من معنى « الإيهامي »، فقد يكون العقد في حقيقته عقد هبة ولكنه يأخذ مظهر او صورة عقد البيع، اما « الدعوى الصورية » فهي الدعوى لاثبات صورية عقد ما. ويقال « عقد صوري » و« إجراء صوري ».

عزت قرني

المبلور في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه، الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. وربما قبل صورة للكمال المفارق، مثل النفس، فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتميز به وبجزء جسماني نوعي طبيعي.

2 - في ميدان المعرفة: لما كانت « الصورة » وحدها دون المادة، هي المتمتعة بالثبات والعقلية، فانها كانت عند افلاطون وأرسطو موضوع العلم الحقيقي، لأن الصورة وحدها هي « الكلي ». وقد استمر هذا الموقف عند اتباعهما. واهم استخدام لتعبري « الصورة » و« الصوري » من بعد ذلك، هو الذي يوجد عند الالمانى كانط الذي ميز في العلم بين مادته، وهي المعطى الحسي المباشر، وبين « صورته »، ويقصد بها كانط قوانين الفكر التي تتلقى المعطيات وتنظمها في اطار من العلاقات. و« الزمان » عنده هو « صورة » الحس الداخلي، بينما المكان هو « صورة » الحس الخارجي، وهما معاً « الصورتان القبلتيتان والخالصتان للإدراك الحسي ». أما « صور الفهم » (غير الحسي) فهي « المقولات ». وأخيراً فهناك عنده « صور العقل »، وكان يقصد بها ما يجاوز المعرفة الحسية وتصورات قوة « الفهم » معاً، وهو يسميها « الأفكار » أو « المثل » Ideen، وهي أفكار: النفس والعالم والإله. ونشير هنا سريعاً كذلك الى تمييز كانط بين « الصورة » و« المادة » في الأخلاق، ويقصد بالصورة الطابع الإلزامي للقانون الأخلاقي، أما المادة فهي النحو المعين من السلوك).

3 - أما في المنطق فلا تزال كلمة « صوري » مستخدمة، لأن جوهر المنطق هو انه دراسة « صورة » الفكر، اي شكله دون مضمونه. كذلك فإن المنطق يستخدم اصطلاح « التصور » بمعنى الفكرة العقلية المحدودة. ويقال « نظام صوري » في المنطق دلالة على نظام نظري من الحدود والعلاقات تقوم على توجيه عملياته مجموعة من المسلمات، ويضم « النظام الصوري »: أ) عدداً من الرموز الأساسية، ب) قواعد التكوين، جـ) مسلمات، د) وقواعد الاستدلال.

4 - ويقال « المدرسة الصورية » في علم الرياضيات على مدرسة غربية حديثة أسسها ديفيد هلبيرت، وترى ان الرياضيات يمكن ان تختزل الى مجموعة من القواعد على

وعندما راح أرسطو يحلل ظاهرة الصيرورة وضع نصب عينيه عملية الانتاج. فهناك، في نظره، ثلاثة أنماط رئيسية للانتاج: نمط طبيعي ونمط اصطناعي ونمط تلقائي. كما ان همه الرئيسي في شرح هذه الانماط هو اظهار التماثل بين شروطها.

يقول أرسطو في الكتاب السابع « (الفصل السابع) من « ما بعد الطبيعة » ان كل ما يصير انما يصير بفاعلية Agency شيء معين. وهو يصير من شيء معين شيئاً معيناً. بالنسبة للصيرورة الطبيعية هناك « الشيء » الذي له الصورة النوعية التي يتخذها النسل (الاب). وهناك المادة التي بوسمها ان تكون أداة نقل الصورة النوعية (المادة التي يؤديها دور الام). وهناك اخيراً النسل او المولود الذي يحمل نفس الصورة النوعية. وبالنسبة للصيرورة الاصطناعية يبدو، كما يلاحظ روس، الوجود القبلي للصورة أقل وضوحاً. فصنع البيت لا يفترض وجود بيت فعلي كما يفترض توليد النسل اباً فعلياً. وبالرغم من ذلك، فهناك صورة البيت كما يتصورها البناء وهي ذات وجود يسبق وجود البيت. أما الصيرورة التلقائية فلها نوعان: احدهما يقلد الطبيعة والآخر يقلد الصنع. هذه الصيرورة تحدث بالمصادفة؛ وارسطو يعتقد انه بالامكان العثور على صيرورة كهذه في الطبيعة حيث نرى هنالك بعض الأشياء تتوالد على نحو تلقائي وبدون تلقيح. لكن أرسطو يؤكد ان الصورة دائماً تسبق الانتاج والصيرورة وذلك مهما اختلف النمط. إلا أن هذا الوجود المسبق للصورة يتراوح بين الوجود الفعلي والوجود الممكن. يكون هذا وجوداً مسبقاً فعلياً في حال الانتاج الطبيعي وتوليد جوهر جديد. ويكون وجوداً مسبقاً ممكناً في حالات الصنع كما نشهد في عملية تغيير اللون والحجم مثلاً. هنا تقوم الصيرورة في تعاقب الصور، حيث لا تكون الصورة في لحظة معينة وفي لحظة أخرى تكون. ومهما يكن من أمر فالصورة ذاتها لا تصير ولا تولد، بل تنتقل من وجود فعلي إلى وجود فعلي آخر (كما في التوليد الطبيعي) أو تنتقل من وجود ممكن إلى وجود فعلي (كما في الصنع). الشيء الأسود قد يصبح شيئاً أبيض، لكن السواد لا يصبح بياضاً. كما أن الشيء الأسود يصبح أبيض بالندرج، لكن في كل لحظة تكمن الصيرورة في تعاقب الابيض على الأسود بالندرج. هذا وأن الصورة لا توجد بمعزل عن المادة. وجودها دائماً فردي وعيني. ولأنها تشير إلى الصفة، لا إلى الشيء الذي تحمل عليه فإن صور افلاطون (المثل) لا تنفع لتفسير وقائع الحدوث والصيرورة في الأشياء.

صَيُورَة

Devenir
Becoming
Werden

الصيرورة هي الانتقال من حالة إلى أخرى وتقابلها الديمومة. وفي القديم قال هرقليطس 544 - 483 ق. م. ان كل الاشياء صائرة، وليس بينها ما يدوم. من هنا ان الصيرورة كانت متمركزة في محور تفكير هذا الفيلسوف الذي رأى في النار الأصل الاول لكل الموجودات، اذ انها تبني وتهدم دون انقطاع. لكن اذا كان الحرب اباً لجميع الموجودات، كما كان يقول، وإذا كان الانسان لا يستطيع عبور نفس النهر الواحد مرتين، كما كان يحب التشبيه، فان عقلاً شاملاً Logos يهيمن، في نظره، على مختلف التناقضات ويبعد الانسجام في مجرى العالم.

أما بارمنيدس حوالي سنة 500 ق. م. فقد نادى بوحدة الموجود وأبديته. ولأنه انطلاقاً من ذلك نفى امكانية العدم قال أيضاً بعدم الصيرورة. فما تدركه الحواس ككثرة وصيرورة هو وهم خادع وبعيد كل البعد عن الحقيقة.

وحاول افلاطون 427 - 347 ق. م. إعادة بناء الجسور في العالم الواحد بين الصيرورة والديمومة فقال بصيرورة الاشياء في عالم الظواهر الحسية وبديمومة المثل التي هي جوهر الاشياء وحقيقتها. فلا يمكننا القول بأية معقولة، كما يقول سقراط لكراتيلوس في الحوار المعنون باسم هذا الأخير، ان هناك معرفة على الاطلاق اذا كان كل شيء في حالة تغير وعبور. من هنا ان امكانية المعرفة وواقعها يحتمان، في نظر افلاطون، وجود ما هو ثابت وبقا. لكن الديمومة عند افلاطون غيرها عند بارمنيدس اذ ان هذه لا تستوعب غير الواحد فيما تشمل تلك كثرة المثل، التي فيها كثرة الموجودات في عالم الحس الظاهر.

لكن اول محاولة لفهم ماهية الصيرورة تأتيان من أرسطو 384 - 322 ق. م. فلقد كان أرسطو ذا نزعة تجريبية دفعته الى البحث عن حقيقة الوجود في عالم الموجودات الحسية. لكن عالم الموجودات الحسية هو عالم صائر ومتغير. ومن هنا اهتمام أرسطو، بل تركيزه على تقديم شرح واف لهذه الظاهرة كان من شأنه دخول تاريخ الفلسفة والهيمنة عليه حتى مجيء هيغل.

ان الطابع الجدلي للصيرورة يبرز لنا بوضوح عندما نلاحظ مع هيغل ان الصيرورة هي وحدة عينية بين الكينونة والعدم، اي انها وحدة لا تلغي الفرق بينهما. فهي ليست وحدة تجريدية كوحدة التصور العادي الذي يشتمل على كل ما هو مشترك بين افراد الصنف الواحد ويستثني كل ما مختلف. ان الصيرورة تحتوي على الفرق بين الكينونة والعدم تماماً كما تحتوي على الهوية بينهما. فواضح ان الكينونة ليست العدم. فالكلمتان مختلفتان. وواضح أيضاً، كما رأينا، أنها العدم. ان العبور المتبادل بينهما هو في الآن ذاته مؤشر الى وحدتهما العينية. لكن لو لم يكن هناك من فرق بينهما لما كان عبور الواحدة منهما الى الأخرى ممكناً.

يبقى لنا تحذيران أخيران على هذا الصعيد: فعلينا أولاً ألا نخلط بين البنية الزمنية والبنية المنطقية للصيرورة. فهيجل يصير على تجريد بنية الصيرورة المنطقية عن كل بعد زمني. والكينونة، في هذا المجال، تعبر الى العدم، كما يعبر العدم الى الكينونة على نحو منطقي صرف. هذا العبور المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة عينها. واذا قال معترض هنا ان فكرة الصيرورة لا تعزل عن فكرة التغير، وان هذه تشتمل بالضرورة على مقوم الزمن، يرد هيغل بالقول انه ينبغي، بالرغم من ذلك كله، تجريد الصيرورة منطقياً عن الزمن، وان ذلك ممكن أيضاً.

وعلينا ثانياً ألا نخلط بين الكينونة والوجود Existence. فالقول عن شيء من الأشياء انه كائن (انه يكون) غير القول عنه انه موجود. ان القول عن الشيء «انه يكون...» ليس قضية مكتملة. انه قضية ما تزال تبحث عن محمولها (خبرها). فنحن نسأل لتونا: ماذا يكون هذا الشيء؟ لكن ان نقول عن الشيء انه موجود فهذه قضية مكتملة. ان قولنا هذا هو قضية تحتوي ضمناً على محمولها: ان الشيء الموجود هو جزء آخر من هذا الكون الكلي وان له علاقات متبادلة مع باقي الأشياء وانه من صلب الواقع الذي نميزه عما يسمى عادة احلاماً وهلوسة وما شاكه. من هنا ان فكرة الوجود هي فكرة أغنى من فكرة الكينونة واكثر منها تعقيداً وعينية. ولذلك فان مقولة الوجود لا تظهر في منطق هيغل الا في مرحلة متأخرة.

انطوان خوري

أما هيغل فينظر الى الصيرورة في منظار منهجه الجدلي. فالصيرورة، عنده، تصور ذو طابع جدلي. انها تركيبة العلاقة التناقضية بين الكينونة والعدم.

يقول هيغل ان الكينونة هي المقولة الأولى وهي على أقصى ما يمكن من التجريد. ان الكينونة مجردة، في أعلى مستوى، من كل الطوابع والتعينات والصفات. من هنا أن الكينونة المجردة على هذا النحو هي كينونة فارغة لا متعينة.

ولأن الكينونة فارغة على هذا النحو كلياً فهي مساوية للعدم. ذلك لأن فكرة العدم تعني غياب كل تعيين وانعدامه. فنحن عندما نفكر شيئاً من الأشياء فإننا نفكره بالنظر الى كونه متعيناً على هذا النحو او ذاك. فهو ذو شكل معين، او حجم معين، او لون معين والخ... وما ليس بذوي تعينات مطلقاً إنما هو فراغ مطلق، انعدام مطلق، عدم. ولأن الكينونة، بحكم تعريفها بالذات، هي انعدام كل تعيين، فإنها العدم بنفسه.

هذه المساواة بين الكينونة والعدم تتضح ايضاً عندما نفكر الكينونة كمحمول في قضية. فنحن يمكننا القول ان الواقع هو كينونة. لكن هذا القول هو من باب تحصيل الحاصل (توطولوجيا)، ومؤداه القول ان الواقع كائن. لكن السؤال ينطرح أمامنا لتوه: كائن ماذا. فهنا ايضاً نرى ان محمول الكينونة يتركنا في فراغ بالنسبة لماهية الموضوع في القضية. هذا الفراغ هو العدم. ومرة ثانية نرى التكافؤ بين الكينونة والعدم. فلو كان هناك اي فرق بينهما فلا بد وان يكمن في كون الكينونة تتمتع ببعض التعينات التي يفتقر اليها العدم لكننا رأينا انه لا تعينات للكينونة مطلقاً. ولذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي فرق بين الكينونة مطلقاً. ومن هنا أن فكرة الكينونة هي ذاتها فكرة العدم، كما أن الواحدة منها من شأنها العبور إلى الأخرى.

وعندما نقول ان الكينونة تعبر الى العدم والعدم الى الكينونة فإننا لانعني هذا العبور بمعنى الانتقال الزمني. انه انتقال منطقي لا يعني غير المساواة والتكافؤ بين الكينونة والعدم. هذا الانتقال المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة. ان عبور العدم الى الكينونة هو الحدوث. كما ان عبور الكينونة الى العدم هو الزوال. بذلك يريد هيغل القول ان للتغير الزمني بنية جدلية هي الصيرورة.

ضرورة

Nécessité Necessity Notwendigkeit

ليس من باب المغالاة أن نقول ان تاريخ الفلسفة بوجه عام إنما هو قصة تصوّر معين هو تصور الضرورة. فالعقل الفلسفي كان وما يزال يفهم ذاته «عقلاً» للضرورة أو مقدرة على «عقل» الضرورة. ومع أن تفكير الضرورة لم يكتسب قبل أفلاطون وسقراط تنوعاً مضمونياً وشمولاً نسقياً فإنه كان منذ بدء التفلسف اليوناني القديم يهيمن - رغم خضوعه آنذاك لطابع شكلي عام، كما في تصوّر الوجود عند بارميندس (القرن الخامس ق.م.) والإبليين، أو في تصور الصيرورة والتغير عند هرقليطس (القرن الخامس ق.م.) - على النظرات الفكرية في مسألة الوجود ومبادئه الأولى. هذا وإن ما دعا إليه أفلاطون 427 - 347 ق.م. في أواخر الكتاب الخامس من «الجمهورية» من تفريق جذري بين المعرفة والتصديق وقوله المتكرر في المرجع وفي «فيدون» مثلاً إن موضوعات الإدراك الحسي تختلف كل الاختلاف عن موضوعات المعرفة والإدراك العقلي لم يكن إلا بداية مركزة لخط طويل من الأجيال المتفلسفة يربط الحاضر بذلك الماضي العريق في ظل مفهوم الضرورة. ان موضوعات الإدراك الحسي تقع بالنسبة الى أفلاطون في قطاع ما لا يمكن أكثر من تصديقه أو التسليم به لكونها تتغير باستمرار. فهي نتيجة

التفاعل القائم بين العالم الظاهر المتغير أبداً وأعضاء الحس البشرية التي هي أيضاً - لكونها من هذا العالم بالذات - تتغير على الدوام. أما موضوعات المعرفة «فتبقى»، بصفتها ذات وجود حقيقي، في منأى عن كل تغير ودوران وبالتالي عن كل مكان وزمان وكثرة وتركيب. فهي واحدة في هويتها وبسيطة في طبيعتها، مما يجعل معرفتها جلية ومترابطة وثابتة. هذه الموضوعات الإدراكية السامية ندعى «مثلاً» أو ماهيات ايدوسية.

ورغم كل الفوارق الأساسية بين فلسفة أفلاطون وتلك التي كانت لأرسطو. 384 - 322 ق.م. فإن هذا الأخير أيضاً فهم الميتافيزياء في منظور مفهوم الضرورة. إن الفلسفة الأولى، كما كان أرسطو يدعو ما نسميه نحن اليوم بالميتافيزياء، كانت بالنسبة اليه علماً على أسمى مرتبات العلم، والعلم كان في نظره علماً بالثابت والضروري. فالعلم لا يمكنه تناول العرضي وما جاء من باب الصدفة لأن المادة، وهي مصدر كل عرضية، تحوي إمكانيات عديدة غير التي تحققت في الصورة، إمكانيات لا حصر ممكن بالنسبة لها ولا تعيين.

هذا وإن المسألة الميتافيزية كسؤال عن الصورة الخالصة والمحرك الأول أصبحت عند أرسطو في ما بعد سؤالاً عن الجوهر كرباط ضروري للموجود في كثرة تعييناته العرضية. وهكذا ترى أن الجوهر عند أرسطو كالمهية ايدوسية عند أفلاطون، جاء كجواب على السؤال الذي يقول عنه هيدغر انه سؤال يوناني نوعياً: «ما هذا؟» وفي كل مرة كان العقل رغم كل اختلاف يرفض كل تحديد يقصر عن رؤية الضروري في ماهية «هذا».

أما الضرورة الميتافيزيقية فلا هي استتاجية لزومية كالضرورة المنطقية ولا هي استقصائية استقرائية كالضرورة التجريبية. لقد أراد الميتافيزيون لأحكامهم وقضاياهم أن تكون وصيفة «تركيبية» (كانط) دون أن تكون تجريبية استقرائية، وأن تكون ضرورة قبلية دون أن تكون «تحليلية» (كانط) لا يمكن للواقع تكذيبها ولا يكون، في أي حال، تكذيبها مناقضاً لذاته. وصفتها ليست وليدة الملاحظة وضرورتها ليست لزوماً منطقياً. خذ مثلاً على ذلك: النفس كائن لا يفنى، إرادة الإنسان حرة ولا تخضع لناموس العلة والمعلول، لكل حادث علة، الله موجود وهو واجب الوجود الخ...

ان معظم الفلاسفة في يومنا هذا ينكرون على القضايا الميتافيزيقية ضرورتها. منهم من قال، ككفشتاتين مثلاً، إنه لا يعترف بغير الضرورة المنطقية. حتى الضرورة التجريبية لا مكان شرعياً لها في نظره. كما أن برترند راسل يرفض الاعتراف بأي وجود ضروري ويصر على حصر الضرورة في الأحكام والقضايا.

هذا وإن الضرورة المنطقية هي ما اصطلاح الفلاسفة في العصر الحديث والمعاصر على تسميته بالضرورة التحليلية لأنها في نظرهم تميز القضايا التي تصدق بفعل معنى رموزها وبفصل لزومها عن معنى هذه الرموز. وتعود تسميتها بهذا الاسم إلى عمانوئيل كانط 1724 - 1804 م الذي قسم الأحكام عامة إلى تحليلية وتركيبية.

وأخيراً تقابل الضرورة مع المصادفة والحرية. (راجع: «مصادفة» و«حرية»).

أنطوان خوري

ضمير (وجدان)

Conscience morale
Conscience
Gewissen

(أ) الوجدان: هو، في اللغة وفي استعمال الفكر العربي الإسلامي، معرفة. وهو أيضاً حُدُس Intuition. ونهمل الآن أن لكلمة وجدان معنى صوفياً (انظر: الوجد). يهنا هنا أن كلمتنا تلك تتوازي، في الدلالة الراهنة، مع

كما ان أرسطو يميز بين نوعين من الضرورة: الأول ضرورة نسبية تحصل كلما حصل شيء آخر أو طالما أن شيئاً آخر حاصل. والثاني ضرورة لا نسبية، مطلقة. وعلى صعيد آخر يجري أرسطو تمييزاً آخر بالنسبة لمفهوم الضرورة: فهناك ضرورة واقعية تميز أسس الأحداث التجريبية أو الأساس المطلق للعالم. وهناك ضرورة مثالية وهي بدورها ضرورتان ينبغي التمييز بينهما: الأولى ضرورة نسبية تميز الأحكام المستنبطة والأخرى ضرورة مطلقة تميز المسلمات البديهية.

انطلاقاً من التقسيمات الأرسطية أعلاه أصبحنا اليوم نميز بين عدة أنواع من الضرورة: فهناك الضرورة المنطقية والضرورة التجريبية والضرورة الميتافيزيقية.

ان الضرورة التجريبية هي ما يشار إليه أحياناً بالضرورة الطبيعية، فيقال مثلاً ان التنفس ضروري للحياة وأن الغذاء ضروري للنمو. وذلك بمعنى ان لا حياة بدون أوكسجين ولا نمو بدون البروتايين مثلاً. وواضح هنا أن علاقة التنفس بالحياة وعلاقة الغذاء بالنمو هي علاقة تجريبية ناموسية تقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء.

لكن الضرورة المنطقية ضرورة استنباطية لزومية لا تقبل الكم والتدرج وترتكز على قانون اللاتناقض، فإما أن تكون القضية منطقية فيكون صدقها ضرورياً ونقيضها كاذباً بالضرورة (مناقضاً لذاته)، أو لا تكون ضرورية على نحو منطقي فيكون نقيضها ممكناً صدقه ولو كذب.

بكلمات أخرى: إذا كانت العلاقة بين القضية $2 + 2 = 4$ والقضية الأخرى $2 + 2 \neq 4$ علاقة، كما رأينا، بين نقيضين على صعيد منطقي صرف بحيث لا يجتمع كلا النقيضين ولا يرتفع كلاهما معاً فإن العلاقة بين تمدد الغازات المسخنة مثلاً وتقلصها أو بالتناظر بين الضروري تجريبياً والممتنع (غير الممكن) تجريبياً، هي علاقة بين ضدتين: يمكن ارتفاع كليهما معاً (كذب القضيتين) ويمتنع اجتماعهما (صدق القضيتين معاً). كلاهما يرتفع إذا لم يحدث التمدد ولا التقلص من جهة أولى أو، من جهة ثانية، عندما يتمدد الغاز أو يتقلص على نحو استثنائي. أما في حال الاستثناء (تمدداً أو تقلصاً) فإن الضدين يفرقان فيصدق أحدهما ويكذب الآخر.

ثم إذا كانت الضرورة المنطقية تعيناً لزومياً على صعيد الحكم أو القضية فإن الضرورة التجريبية تعين على صعيد الحدود والصيرورة.

المقصود به الوعي الأخلاقي .

1 - الضمير : في قواعد اللغة ، كلمة هو تارة ، أو حرف ، تارة أخرى . ينوب عن الاسم ، ويتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب . وهناك ضمائر للرفع ، والنصب ، والجبر ، وأخرى تكون متصلة أو منفصلة ، الخ

2 - قياس الضمير : أخذ المصطلح ضمير على أنه الغائب نلقاه مستعملاً في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني ، في اللغة اليونانية ، فكرة أو دليلاً . وذلك القياس « مركب من مقدمات محدودة ، أو من علامات » . (أرسطو ، « التحليلات الأولى » ، الترجمة العربية القديمة ، ص 302 - 303) . وقد أطلق العرب على ذلك القياس اسم قياس الضمير (ويسمى أيضاً قياس الخطيب) ، وقالوا إنه « قياس طويست مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها ... ، وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية » . (ابن سينا ، « النجاة » ، ص 58 - 59) . وكان ابن سينا قد عرّفه قبلاً بالقول : « هو أن لا يصرّح في القول بكلتي مقدمتي القياس ، بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى ... » . (« الحكمة العروضية » ، ص 23 وما بعدها) . وهكذا يكون ذلك النوع من القياس ، عند العرب منذ دخوله مع الترجمات ثم عند الجميع مروراً بابن سينا ، وابن رشد . (انظر : « تلخيص الخطابة ») ، حتى « البصائر النصيرية » ، انه قياس الضمير لأن مقدمته الكبرى محذوفة . فقد سمى ضميراً إذ كانت إحدى مقدمتيه مضمرة (أو محذوفة أو مطوية) .

والآن ما هو الضمير بالمعنى الحضري الراهن . كيف يكون وينشأ ويحكم ذلك الوعي الأخلاقي ؟

أ - الضمير هو ، في اللغة ، المستور ، فقه وأطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس (أبو البقاء « الكليات » ، 3 ، 135) . كما يدل أيضاً على المضمّر في النفس ، الموجود فعلاً لكن مستور ، وهنا تنتصب أمامنا مقارنة للضمير بأنه المستور من العواطف والنوايا التي تظهر عند الحاجة أو الحاجز . وقال قداماؤنا بأن الضمير باطن الإنسان ، وما يخفى في السر ، أو السرية ، أو الصدور ، وبأنه يعني « السر ، وداخل الخاطر » . (ابن منظور ، ج 4 ، 491) . لكننا نستطيع التعمق في الجذر : إن الضمور حركة تضمّ ، وتنتجه نحو الداخل ، وتضمير ما في الصدر (أو القلب أو النفس أو العقل) أي تضمّنه وتبطّنه . إلّا أنه من المعبر هنا أن ضمّر تواخي ، في البنية اللغوية والجذر ، ضمّر وأمر . وهكذا يكون الضمير مجموع ما يخامر السر ، وما يأمر الإنسان ؛ ويكون ذلك

الكلمة كونسيانْس Conscience ، التي هي أيضاً تستدعي كلمة معرفة أي كونيسانْس Connaissance . من جهة أخرى ، عندنا وفي المصطلح الأجنبي المقابل ، صرنا نلقى أيضاً التمييز بين الحالتين المذكورتين ، بين الحدس والمعرفة . فالكلمة الأولى ، نور مبهم يضيء محتويات الفكر وحالاته ، أو أن الوجدان هنا وغيّ عفوي . بينما المعنى الثاني ، معرفة ، يدل بالأخص على ذلك الوعي وقد انعكس على المعطيات الأولى للفكر ، فهنا يصبح الوعي أعمق وأحدّ .

لكن الوجدان ليس فقط حدساً ومعرفة منعكسة . فهو يطلق ، في بعض الحالات ، على الحالات الإنفعالية حيث العاطفيات كالحب ، والفضب على شخص ، أو الوجد عليه ، وما الى ذلك من وجدانيات . إن الوجدان هو ، هنا أيضاً ، معرفة لكن منصبّة على العاطفيات التي تبرز الإنسان موجوداً في شبكة علائقية مع آخرين يشعر ازاءهم بميولٍ وحب ، أو بوجدٍ ونفور . وهكذا ، في هذا المعنى الثالث ، يضيق الحقل الذي تدل عليه كلمة وجدان فتطلق على الوعي [الشعور في بعض الكتابات : Conscience] بتلك العلائق العاطفية . وهذا المعنى يستدعي تعريف الوجدانيات بأنها ما تكون مدركة بالحواس الباطنة (الجرجاني ، التهانوي) .

أما الوجدان ككلمة تعني الوعي الأخلاقي أي الوضع في مقابل Conscience morale ، فتتطلب من المعنى اللغوي الدال على معرفة لكن باطنة ، وعلى عقل . هنا نستدعي ان وجدّ عليه : أخفى عاطفة ضده ، وتظهر في الجين المناسب . تواجد : استدعى علماً معيناً أو معرفة موجودة لكن كامنة . وبذلك فإن كلمة وجدان ، من هذه الزاوية ، تصح كنظير للمصطلح الأجنبي المذكور . إلّا أن بعض الأعمال العربية الأخرى تفضل كلمة ضمير بدل كلمة وجدان . ويضيفون أحياناً الصفة ، فيقال : الضمير الأخلاقي . وقد ترسخت كلمة ضمير للدلالة على الوعي الأخلاقي في الموسوعات ، والاستعمال اليومي إذ نقول : رجلٌ صاحب ضمير ، افعل بحسب ضميرك ، أثب ضميره . إلّا أن كلمة وجدان شائعة هي أيضاً في الإستعمال للدلالة على تلك الحالات عينها ، فنحن نقول : رجلٌ صاحب وجدان ، حاكمٌ وجدانياً هذه أو تلك من القضايا ، الخ .

(ب) نعالج الاستعمالات المتعددة لذلك المصطلح : في قواعد اللغة ، وفي المنطق ، وفي الجذر اللغوي أو البنية اللغوية ، ثم في الأخلاق أي لكلمة ضمير بالمعنى الحضري

معقدة، وبنية حية حركية [دينامية] من العلائق المتفاعلة. انه واقعة ذات صفة إلزامية من جهة؛ لكنها مرغوبة من الجهة الأخرى. فالواجب يبدو قانوناً، ومُلزماً، وضغطاً؛ بيد اننا نستطيع أن ننذره أو أن لا نخضع لإكراهاته وضغطه. الواجب يقاومني إن قاومته. الضمير سلطة، والواجب أمر؛ وإن كنا نخضع له فلأن الضمير يبدو لنا قطعي الأوامر كالمطلق، والمقدس. فقد كان الضمير في مختلف العصور والأمم ذا شكل شامل، خالد، مطلق، وقانوناً ثابتاً؛ لكن يتغير محتواه بتغير الأمم والتاريخ والتربية والمواقع. واذن فلك صفة في الضمير متناقضة هي بين المطلقة وتغيرية محتواه، وذاك تناقض متكافئ القوى داخل الضمير: تكافؤ بين المحتوى والشكل، بين الضمير من حيث هو مُفرد [مخصوص Singulier] وشامل، عَرَضِي ومطلق، زمني وخالد. وهكذا يبرز الضمير بصفتيه المتضادتين: صفة الكلية والضرورة، مما يجعله قريباً من العقل؛ والصفة العَرَضِيَّة التي تعكس ما فيه من فردي وتاريخي. وكذلك يُبرز الضمير التشريع الذاتي Autonomie والتشريع الخارجي Hétéronomie في الإنسان. وهذه المتكافئة [التناقض] الثانية تعني: أ - ارتباطنا بنظام من الأخلاق والواجبات لا نستطيع تغييره، وباتينا من الخارج، ويتجاوزنا، ولم نصنعه بل يفرض علينا. ب - إلا أن الضمير دلالة أيضاً على استقلالنا تجاه تلك الواجبات والقوانين الأخلاقية. وهذا الجانب الثاني يُظهر ان القوانين ليس متعالياً فقط بل وأيضاً هو مُحاح: نوافق عليه، نتمثله، نذوّته فينا، نُجَيِّئُوهُ.

هذا التناقض الثاني داخل الضمير كيف نوافق بين وجهيه؟ هنا نجد أننا انتقلنا الى مشكلة علائق الواجب بالحرية. (انظر: الحرية، الواجب، الإلزام). وتلك احدى خصائص الضمير التي منها، أيضاً، أنه يظهر لنا وجود القيم، وتكوّنه من عناصر أبرزها فكرة الخير. فالخير من جهة، والواجب من جهة أخرى، هما المقولتان الأساسيتان في الحياة الأخلاقية، في الضمير.

4 - الضمير والأخلاق: الضمير هو الأخلاق وقد صارت عينية، مُطَبَّقة. ليس الضمير علماً، ولا هو يُمَذَّهَبُ أو يُقِيم نَسَقاً. ليس هو معرفة نظرية؛ فهو أقرب لأن يكون شعوراً أو عاطفة (وحتى عادة) تشجب وتدين، أو تقرُّ وتوافق. إنه شكل من العقل هو العقل العملي على الصعيد التطبيقي والعيني.

الضمير منخرط في العمل؛ هو القواعد الأخلاقية حية،

مغموراً مضموراً أي منطى حتى يأخذ شكلاً ضرامياً كالنار في حركتها وأفاعيلها. فيكون الضمير، عند يقظته، قوة وضرامية باتجاه العمل؛ وهذا ما نلقاه في مقلوب فعل صَمَرَ أي رَمَضَ الذي يعني التوقد والإندفاع بحركة الى الأمام.

تنبَّثْ أكثف الدراسات التراثية عن الضمير، من حيث هو الوعي الأخلاقي، والشعور المميّز بين الشر والخير، ومحاكمة الذات ومحاسبتها ومراقبتها وفق المعايير، في كتب التعاليم والواجبية، وفي كتب الصوفية، وأدب النفس أو سياسة الإنسان نفسه، وأدب الوصايا والأمر بالمعروف. فنلقَى ذلك متمثلاً في مصطلحات عديدة منها: السر، السريرة، السرائر، خفايا أو خبايا الصدور، محاسبة النفس، الذمة (للمقارنة: نقول اليوم رجل صاحب ذمة، أو حرّ الضمير)، المراقبة... ومن جهة أخرى، فإن تراثنا القديم اقترب من الضمير، بمعنى الوعي الأخلاقي الذي ندرسه هنا، عبر مصطلح آخر بارز هو المروءة.

ب - الضمير، هو بُنية الانفعالات والعواطف، مع الأحكام والمعايير، التي تمس قيمة عمل نقدته أو أقوم به. إنه انفعالات وعواطف مع أنه، من جهة أخرى أبرز، حُكْم ألفظه بنفسي وרגماً عني على نفسي، وقاعدة أدعو نفسي لاتباعها عند التردد أو عندما لا أتبعها. وهو مقاومة لي، وسلطة عليّ. فالضمير أحكام معيارية على القيمة الأخلاقية لبعض أعمال المخصّصة المحددة، يلقيها، بشكل مباشر وتلقائي، العقل. انه سلطة فكرية وأخلاقية عليا: هو دَفْعٌ لِفِعْل الخير، ورفْعٌ عن فِعْل الشر. فالضمير نشاطية ضرامية مباشرة تُثَمِّن أفعالنا، وقاض يُعَيِّر السلوك والتوايا وفق معايير الأخلاق والواجبات السائدة. ويتمظهر في ثواب هو رضى وشعور بالابتهاج والارتياح، أو في عقاب هو تأنيب أو حسرة، وندم، ومشاعر بالفشل أو الخجل، وما إلى ذلك...

ينهض الضمير أمام عقبة، وفي الأزمة مع القيم، وعند اضطراب الأنا مع الحقل الأخلاقي، وفي صراع القائم مع ما يجب أن يكون أو ما يجب أن نفعله. إذ يوقظ الضمير الصراع بين الواقع والمتوقع أخلاقياً، وبين نداءات الأنا الأعلى ومطلوبات الـ «هو» النفسية الحيوانية؛ انه يستيقظ ليضع حاجزاً انفعالياً، وحُكماً أخلاقياً على ما جرى أو ما نودّ إجراؤه. فعندما تبدو الحياة التلقائية غير كافية نشعر بتوتر، أو بقلق، يؤلم الضمير كرقيب يعمل باسم القيم، وكسلطة تدعو لاحترام المثل والخير والمقاصد الشريفة.

3 - خصائص الضمير: الوعي الأخلاقي واقعة Réalité

أ - الضمير والوعي المنطقي: إذا كان الضمير قوة ضراية، دينامية، تقيم الترتيب والحلول بين المتصارات، فإن الوعي المنطقي يتمركز بشكل أقوى، عند بروز أزمة، على الحقيقة. كلاهما يبذل مجهوداً، ويستعمل الوعي النفسي، ويلقي أحكاماً. إلا أن الأحكام هي، هنا، متعلقة بالموجودة (هذا القلم أبيض أو موجود). بينما تكون أحكام الضمير منصبة على الميزات، وعلى القيم.

ب - الضمير والوعي الجمالي: الإنسان معياران. يهتمان بالمبادئ، وينهذان الى قيم. لكنهما لا يعادان الى بعضهما بعضاً. فالجمالي أمل الى ما نحن به أو نمثله، دون أن يكون الإنسان فاعلاً، مريداً، حراً الى الحد الذي نلقاه في الضمير. والحياة المتمركزة على القيم الجمالية تبقى أمل الى الخارج. وفي جميع الأحوال، فإن العلائق بين الضمير، أو الأخلاق، وبين الوعي الجمالي، أو الفن، معقدة وتقرأ في تاريخ الفكر الإنساني مبحوثة وبعمق منذ أفلاطون. فأواصر الفن والأخلاق متشابكة الى درجة أننا نجد كلمة واحدة، هي كالوكاغاثوس Kalokagathos في اللغة اليونانية، تدل على الجميل والصالح معاً. كما ان اللغة العربية، تدل بالنعته «حسن»، على ما هو جميل وحسن، على الجمال والأخلاق معاً. من هنا فإن «الحسنات» مصطلح أوسع من مصطلح «جماليات»: فالأول يضم معاً القيم الأخلاقية والفنية، أو أنه يربط بين الفن والأخلاق، بين الضمير والوعي الجمالي. وذاك، بتعبير أفضل، هو الوعي «الحسني».

ت - الضمير والوعي الديني: كثيراً كان عدد الذين يعيدون الضمير الى القواعد الدينية؛ ونجد بعض المعاصرين يشددون بقوة على أن الضمير يأخذ من الدين ضراية، وغذاء، وسنداً، وامتداداً بل ودفعاً، ونسجاً. هذا «بمعنى أن الدين يعمق الضمير باتجاه الروحية، ويعطي العون والخصوبة والرفعة باتجاه المطلق والأبدية. وعندنا، ومنذ القديم، عرف تاريخنا الفكري التميز، نسبياً، بين الضمير والقواعد الدينية، أو بين الواجبات الأخلاقية والأوامر الإلهية. فهناك، كأبي بكر الرازي، من نادى بالاستغناء عن الدين والغيب لإقامة أخلاق سليمة، ولمعرفة القبيح والحسن أو الخير والشر. كذلك شدد المعتزلة على دور العقل في المعرفة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي، وفي استقلالية الإنسان، وفي بنائه لقدره [قيمه].

إن تحميل الإنسان مسؤولية تلك القدر، بمعزل عن الغيبي وبدون لجوء للدين، في التيار الذي يتجه عندنا اليوم

والجسر بين المبادئ المثلى والمواقف الخاصة. انه إرادة، وتوجه، وحركة ضراية باتجاه رفعنا الى المبادئ أو المبدأ العام، وإلى أن نكون متفقين مع ما يدينه الجميع وما تقره وترضاه الجماعة. بذلك فهو الجسر بين الواجب والعيني باتجاه القيمة والخير. والضمير استجابة الإنسان من حيث هو وحدة تاريخية حية. فالإنسان في كليته النفسية الاجتماعية العقلية هو الذي يكون حاضراً في عمله الأخلاقي؛ الضمير يعكس لنا الإنسان الفاعل المنغرس في الواقع، الممارك في حقل. وهو يعكس الشخصية بكاملتها، في عقلها معاً وعواطفها، ويظهر مقدار الإيمان الفعلي للشخصية بالقيم ويمتنح في كل مناسبة عمق ما نحن، وما نود أن نكون، على الصعيد الأخلاقي والالتزام بالواجبات.

5 - الضمير والوعي النفسي: الوعي النفسي معرفة بما يحصل في الإنسان من حالات وعواطف، ذاك هو الوعي [الشعور] في الدرجة العفوية أو الوعي بما هو في داخل الإنسان. ويصبح الوعي منعكساً عندما ينكفي على معطيات الوعي العفوي، أي عندما يزدوج إلى مشاهد ومشاهد. يستلزم الضمير وجود الوعي النفسي، فكل فعل أخلاقي يفترض وجود الوعي به بطريقة متعمقة. ويخطئ الضمير إن ترك لنفسه، ولم ينتفع من الأنوار التي يقدمها علم النفس بل والتحليل النفسي في مجال معرفة الدوافع الحقيقية للعمل الأخلاقي، ومن أنوار المعرفة بالاستبطان. ومن الجهة المقابلة، فإن الوعي النفسي يعرف قيماً، ويهدف الى قيم: فنحن نعرف بعفوية أحكاماً وتعمينات. وهذا يعني ان بين الوعي النفسي والضمير تشابهاً، وتجاوزاً، وتبادلاً، وتداخلًا. وباختصار، فإن الوعي النفسي يقدم السند، والطاقة، والقوة، والدفع، للقيم والأخلاقيات، وبينما تكون أحكام الضمير نفسانية، فإن تظاهرات الوعي النفسي هي العواطف الأخلاقية، والاحترام، والإنجذاب الى الخير. بيد أن الضمير يتجاوز الوعي النفسي بمعنى أنه يذهب الى أبعد، الى ميدان آخر. لكن الاثنين مرحلتان وليسا من عالمين مختلفين. يختلفان بالدرجة لا بالنوع؛ وبالوظيفة والتوجه. وهكذا يحصل الانتقال الى الضمير بفعل تعميق تفكير يقوم به هذا الوعي الأخلاقي على المعلومات النفسية؛ وذلك يكون عند نشوء صراع بين المتناقضات فيه فتبرز حالتها الحاجة لخفض القلق، وإقامة التوازن أو الترتيب. وبذلك يبدو الوعي أكثر توجهاً إلى المستقبل فيكون وعياً أخلاقياً، أو أكثر ارتداداً فيكون وعياً نفسانياً.

والوحدة لا في مجالات متخصصة (نفسانية، منطقية، جمالية) بل في الكائن كله. إن مسؤولية الضمير هي الشمالية، ومضماره هو الأوسع لأنه يتولى برعايته قطاعات الأنا المنغرس في واقع وتاريخ، والمأخوذ في حقل وفي عالم قيم.

6 - الضمير وتنازع الواجبات: يتأرجح الضمير بين قطبي الإدانة والتأييد. ولا يكون الشجب والاستهجان، أو الموافقة والمصادقة، فعلاً سهلاً في جميع الأحوال وباستمرار. فقد يتمزق الأنا، بفعل صراع بين واجبين، أو أكثر، داخل عمل، أو مشكلة، أو مقتضى اجتماعي. وهكذا فقد يتجاذبنا الصدق والإحسان، الواجب الوطني والواجب العائلي، تجاذباً يجعل القيام بهذا يؤدي إلى التضحية بذلك. هنا مأساة الضمير، وانكفاؤه عائد بمسؤوليته، وعائد إلى حريته بحثاً عن خلق حل شخصي وعن قرار حرّ، أخلاقي. وقد يكون الحل مرتبطاً بالعواطف العميقة، باللاوعي، أو بالمكبوتات والهواجعات. وتلك التجربة لا توجد إلا في الصراع بين الواجبات، لا بين ملذات أو مصالح ذاتية ومنافع، وتوجد في الميدان العملي والتنفيذي، لا على الصعيد النظري أو في الأخلاق العقلانية. بحث الفكر العربي الإسلامي تنازع الواجبات، وتعارض القيم مع بعضها البعض، في الوعي الواحد وفي موقف محدّد. لقد بيّن المحاسبي، للمثال، أن بعض الفروض قد تتوجب في وقت واحد ويكون لا بدّ من الاختيار. وهكذا يوصينا بالبدء بالأهمّ؛ انه يضع أمامنا سلّم أولويات: فعلياً البدء بالواجب إزاء الوالدة قبل الوالد، والبرّ بالأقرب فالأقرب؛ وإذا توجب أداء قرّض تجاه اثنين في وقت واحد فلنبدأ بالأحوج لذلك الواجب. ويضع المحاسبي الواجب إزاء الله فوق الواجب إزاء الإنسان (المحاسبي، «الرعاية»، ص 115 - 122). كما ان الفقهاء أقاموا أولويات للواجبات اذا تصارعت فيما بينها عندما يحلّ وقتها كلها في آونة واحدة محددة. يعكس حلّ تنازع الواجبات عند شخص تمرّتب القيم الأهم التي يؤمن بها ذلك الشخص. ومهما يكن فإن النظريين الأخلاقيين يضعون بعض المعايير في عملية التنازع: ما هو أسمى وذو نفع مشترك يفضل على ما هو أقل أو نفعه أخص؛ وما هو متعلّق بالروح أو بالدولة لا يُنتهك لمصلحة ما هو متعلّق بالبدن أو بالشخص. لكن هذه «الضوابط» تبقى بحاجة لأن تنغرس في الواقع كي تنظّمه؛ وتبقى قريبة من العيني، والسياق، والأوضاع.

7 - الضمير الردي، تأنيب الضمير، أحوال أخرى للضمير: يتظاهر الضمير الردي في الخجل، والشعور

إلى علمنة الضمير، وإحلال ما هو مجتمعي محل ما كان غيباً، هو فكرة تستطيع يبسر أن تنطلق من ذلك التيار المعتزلي. وهكذا فأننا أرفض أن ينحني الضمير بشكل أعمى، بدون نقاش وموافقة حرة، أمام الماورائيات والغيبيات التي تقدم كمقومات لبنية ذلك الضمير. يعني هذا ان اقامة الوعي الأخلاقي على الماورائيات، أو على الدين، يقود إلى إبعاد ذلك الضمير عن ذاته، وتأسيسه خارج الواجبات العينية، وخارج الإنسان نفسه. والأجدى، في الإشكالية تلك، هو حرية المعتقد، والمحافظة على كرامة العقل، وعلى قيمة الإنسان وحقه في بناء هذا العالم. ويرفض التيار الآخر تلك العلمنة للأخلاق بحجة اسناد السلوك الى قواعد تقوم على فهم شامل للعالم والمطلق. ثم ان المفاهيم الدينية تعمق الأخلاق، وتوحدّها، وتكامل فيما بين الواجبات لتعطيهما قوة ونوراً وغاية. وفي غياب المهاد الديني تغدو الأخلاق أقل فعالية، وأبخس.

تلك مشكلة خصبة في الفكر العربي؛ وتجد في كائنات قمة: فقد رأى هذا ان الدين متعلّق بالعقل العملي واستمرار له، ورأى ان الدين ليس سوى واجبات. ويُسندعى هنا أ. كونت الذي رفض المطلق والدين وعبادة الله، لمصلحة النسبي والمجتمع وعبادة الإنسانية؛ هذا، بحيث صار الدين عنده شيئاً اجتماعياً وطبيعياً. وهناك الدعوة الراهنة لقيام الضمير على إله شخصي، أقنومي، أي إله لا يطحن الإنسان وينزع من داخله ونوافق عليه وينفطنا ... لكن ألا نكون بذلك وقعنا في الحشوية؟ وفي فهم إله على صورتنا، ومحايث لنا، ومن خلقنا؟ تقال أحكام سلبية أيضاً على فهم للألوهية يبعدها كثيراً، ويغرقها جداً في التنزيه والتميز عن الإنسان الذي، بحكم ذلك التصور، نبقيه وحده أمام مصيره. وهكذا فإن الدراسة التاريخية للضمير، والتي تأخذ في ثقافة معينة، هي الأصح. وفي جميع الأحوال فإن الضمير يقودنا الى الفلسفة، الى ما هو عام. إلا أن الثابت أن وشائج الضمير والدين تختلف حدة وتطوراً باختلاف التربية، والمستوى للعلوم، وتمثل الروح العلمية في الوعي الفردي، والتنظيم العقلاني للمجتمع والحياة.

ليس الضمير كينونة، ولا هو قائم بذاته؛ فهو لا ينفصل عن الضروب المتنوعة للوعي النفساني. فالوعي وحدة، وبنية جَمِيعَة ذاتُ عملياتٍ متعددة تغذي الضمير وتحركه؛ ويستند إليها وإن فاض عليها وتجاوزها. فالضمير يذهب الى أبعد وأكثر لذا يجتاف شتى ضروب الوعي، ويقيم الترتيب

ونذكر، بعد كل ذلك، الخجل. وهناك التردد الذي يصيب الضمير فيتمثل موقفنا في التجربة أمام الغواية؛ ثم الحيرة والوسوسة، ومآزق أخرى أو ما إلى ذلك من «أحوال الضمير» التي سبق الكلام عنها. ان موضوع الضمير الردي، الذي حظي مؤخراً بمكانة في الأدب الأخلاقي مع جانكليفش، موضوع جديد من حيث التسمية بشكل خاص ويستدعي فكرة «الوعي البائس» عند هيجل. (راجع: «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 158).

تدل أحوال الضمير على وجود عواطف أخلاقية في الضمير وعلى مكوّناته الانفعالية. لكنها تدل على أن الإنسان يزدوج، ويحكم نفسه، ومن ثم يسعى للقضاء على التوتر وعلى الاضطراب في العلائق مع الحقل. وتُظهر الأحوال أننا أحرار لا في استعادة الماضي، وتغيير الأحداث أو الجسم أو اللون أو العرق؛ فهنا حتمية. لكننا أحرار على صعيد آخر في إعطاء المعنى والتوجه والفهم للماضي، وللأحداث، ولجسمنا، أو للون بشرتنا وما إلى ذلك من بيولوجي وطبيعي. نحن لا نغير الماضي، ولا نمحو أحداثه. فقدرتنا فعالة في تغيير معنى ذلك، وفي تمثله، وفي إعطائه التوجه الذي نريد ونبغي. هنا يلاحظ تأثر الفرنسيين (Madinler ماديّنيه، وقبله، لو سين Le Senne) الشديد بآراء ماكس شيلير، في هذا الصدد، عبر كتابته: «طبيعة وأشكال التعاطف»؛ «معنى الألم».

ت - الدّامة أو المسائل الفئويّة: ودراسة أحوال الضمير تذكر بالدّامة [مبحث الدّمة، الفئويّات Casulstique؛ Cusulstik] التي هي دراسة المشكلات الناجمة عن التطبيق العيني للقواعد الأخلاقية في ظروف محددة. وفي فكرنا، كما في الغرب، فإن الدّامة بحث شديد الإرتباط بالكتاب الدينيين، أو بالدين في علاقته مع الأخلاق. هؤلاء المفكرون، عندنا وهناك، يقومون بحيل فقهية، وألعبات لفظية، لتبرير ما يريدونه. هنا لجوء إلى رهاقات، وأحابل على النص، هرباً وسعياً للتكيف.

8 - رضا الضمير، وارتياحه: يكون الضمير في حالة رضى عند الشعور بأننا قضا بما كان يجب علينا فعله. يكافىء الفاعل نفسه، وترضى الذات عن الذات. فالمكافأة الذاتية تتمثل بذلك الشعور الإيجابي، وبالارتياح، لأننا أدبنا الواجب أو، من جهة أخرى، لأننا لم نقع في خطأ رأينا الآخرين يقعون فيه. وفي هذا الشعور بالرضى، حيث نبغاه هما الفعل

بالخطيئة. والوعي بالفشل ودلالته، والتأنيبات، والحسرة، والندم مع التوبة، والأسف. في تلك الأحوال للضمير، يبرز تردده؛ فهنا تعبير عن تجربة تمرّق داخل الأنا. يتخلخل هدوء الإنسان فيسمى لأن يخرج من ذاته؛ لكنه يشعر أنه مهاجم ومحاصر. هنا يكون الإنسان رافضاً حريته، مفضلاً الاستقالة من مسؤوليته. لكن كلام التحليل النفسي، في هذا المضمار، ميّال للتشاؤم الأكثر ويدعو لمعرفة الأسباب اللاواعية لتلك الحالات التي قد تكون مَرَضِيّة. والآن ما هو كل من تلك الأحوال الرئيسية للضمير أو، بعبارة أخرى، ما هي كل حالة من عقوبات الضمير؟ ما هو كل من المحتويات الرئيسية للضمير الردي؟

أ - عقوبات الضمير: في التأنيب الضميري Gewissenbis: أو Gewissensangst; Romords; Remorse; يكون الضمير، الإنسان في كليته، غير راضٍ عن عمل. وفي هذا الحال الضميري يأكل الإنسان نفسه، يؤتّب بل يعذب ذاته بذاته؛ لكن رغم ذاته، ومع أنه هو ذاته أراد ذلك. فالإحساس بالخطيئة أو بالإنم ينشأ؛ لست أنا الذي أراد ذلك، ولكني لا أستطيع غير ذلك. أنا أدخلت العقاب الذاتي في نفسي؛ ولكني أصبحت عاجزاً عن الفكك. هنا يكون الضمير متركزاً على الماضي، واستعادياً ارتدادياً، شاجباً لحادث، وذا طابع انفعالي يمزق. ان ذلك الشعور بالألم الأخلاقي يعزّز صاحبه، ويقلقه، ويوتره بسبب أنه قام بفعل سيء أو عمل مؤثّم. لكن هذا التأنيب الضميري، بل الإيلام، تهذيب للأخلاق الفردية؛ وهو رادع وردع.

ب - الندم والتوبة والتحسر والملامة: في الندم والتوبة ألم بناء، وألم نشيط فعال. فقد استطاع الضمير الفلات من الخطيئة ليأخذ معنى جديداً، وتوجهاً آخر. لقد غسل الضمير ذاتنا، فارتفع وتطهّر. فهنا حُزنٌ بناء، لا ألم عقيم، ولا محاصرة للذات. فنحن اذ نندم ونتوب نشعر بوثة إلى الأمام بل وبفضيلة، أحياناً. إن في تلك الحالات للضمير إقراراً بالذنب والرضى بالعقاب، ووعداً بعدم العودة إلى مثل ذلك الفعل الذي أتمناه. اللوم، كالتحسر، عاطفة لا تجدي؛ وطلب تخلي لإرجاع الزمن إلى الوراء. فهنا إدانة ارادية لعمل ما كان يجب أن يكون، ورغبة حاضرة في أن يكون ذلك الماضي أحسن. لكننا لا نجد هنا تأنيباً، ولا ألماً شديداً. والأسف شعور ازاء فعل مضى، أو حادثة قديمة، أو على لذة. وهو رغبة في إعادة ما لا يعاد. هنا يرد، أيضاً، ويتلمح لا بتحليل، الشعور بالخطيئة، والوعي بالفشل.

كانت تصبّ على اكتساب فضيلة معينة أو ترك حالة محددة. والخلاصة، إن فحص الضمير عملية تجديدية للإرادة باتجاه الخير والحق، ورغبة في التطهر، وفي إبقاء الأنسا، بحسب جَمَلِ مُكرَّسة، «صافي السريرة» و«طاهر الذيل». فمحاسبة النفس هي «عند المحاسبي مثلاً»، «النظر والتثبت، بالتمييز لما كَرِهَ الله عز وجل مما أَحَبَّ. ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها» (الرعاية لحقوق الله)، ص 54، وصفحات أخرى كثيرة). (قارن: «المراقبة وسياسة العمل بالعلم»، في: القشيري، الرسالة القشيرية»، باب المراقبة).

10 - تكون الضمير، طبيعته: يتكون الضمير في حقل تاريخي علائقي. وهنا تكثر النظريات التي نرى لها في الثقافة العربية الراهنة، أنصاراً. وعلى ذلك فنحن نستطيع ذكر التفسيرات تلك، والمذاهب دون اللجوء لذكر كتاب أو كاتب أجنبي وتلك طريقة أخذة بالترسخ، عقلانية، ومقبولة: أ - لا يبدو فهم الضمير على أنه ملكة فطرية لا تخطئ. فهماً كافياً في شرح طبيعة الضمير ونشؤه. فذاك فهم ناقص، ومبتور، وغير تاريخي ويغفل دور المفاعيل الاجتماعية وتأثيرات البيئة والعوامل الموضوعية الأخرى. وهو يتجاهل أيضاً دور العقل، وفعل التطور، والنسبية، والتغيرية، في تكوين الأخلاق. فليس الضمير غريزة، ولا عَرَسَةً إلهية في الإنسان، ولا ميلاً طبعياً وانتحاء قسرياً أزاء الخير ورفض الشر.

ب - يقول الفهم الخبروي [التجربوي، التحارفي، الامبريقي] إن الضمير محصلة الحياة، ومنتوج التجربة الفردية والاجتماعية. هنا تُستدعى العادة، والتجربة، وتداعي المعاني، والبحث عن اللذة، والمنفعة، وما إلى ذلك. تلك المفاهيم تُفسّر، بنظر صاحبها، العقل؛ وتفسر الضمير أيضاً: فهي تنقل من اللامبالاة الأخلاقية أو من اللاأخلاقية إلى الاهتمام بحاجات الآخرين، ومن الأنانية والفردية إلى الغيرية. وقد يضع البعض، إلى جانب المفاهيم السابقة، أخرى مثل: التربية، والتطور، أو الأعراف، لتفسير نشوء الضمير. لكن تلك التغيرات في الشكل للمفاهيم تبقى كلها، وكل منها بمفرده أيضاً، خاضعة للنقائص التالية: إنها تنفع وتصح في تفسير جانب، لكنها لا تكفي ولا تستطيع تفسير الانتقال من الإكراهات والضغط إلى الواجب وإلى القيمة أو إلى الصفة الإلزامية في الضمير، ولا تستطيع تفسير البنية العميقة والغصد. ثم هي تنطلق من فهم للإنسان على أنه كائنٌ منعزل، وللعقل

وعدم الفعل، يتوحد الأنا الفاعل والأنا القيمي. وبالتالي فقد تلقى الادعاء، والزهو، والنفاق. ان الذي يدعي لنفسه أنه مرتاح الضمير لأنه لم يشارك، أو لأنه شارك بطريقة ناجمة، قد يكون فريسة الرضى الزائف. وهو إنسان قد توقف عن أن يكون مكافئاً. فمرتاح الضمير يكفي بذاته؛ يتوقف. وحتى القاتل، لأسباب معينة، قد يرضى عن فعلته ويسقط على ضحيته تهماً فيؤتمهاً باستمرار؛ ويزيل عن سلوكه ما هو سيء. يُمتلَن عمله، أو يبرره باستمرار، ويؤثم خصمه كي يبقى مرتاحاً شاعراً بالرضى. والذي يظن في نفسه أنه بلغ الكمال، أو حقق القيم في ذاته، يجمد؛ ويقع فوراً في النقص لأنه يتخلى عن الضراية، وعن ضرورة الوضع المستمر على المحك لنفسه وللقيم التي يؤمن بها. ان الرضى عن الذات شعور إيجابي؛ لكنه قد:

أ - يكون سلبياً، فائراً، رفضاً للفعل، ووقوعاً في اللانحرط.

ب - يكون متحيزاً، لأن الإنسان يتحيز لنفسه بشكل واع ولاواع. وهناك مشاعر لاواعية تقود الرضى أحياناً. وربما يكون الرضى قائماً على معرفة ناقصة أو على وهم.

ت - يخفي مشاعر مزيفة: بالكمال والامتلاء؛ بالزهو والتكبر الفارغ.

ث - يدل على جمود وخدر. وقد يوقع هنا في النصية والركونية.

9 - فحص الضمير، التحلية والتخلية: هو انكفاء على الأعمال والنوايا لتطهيرها، أو لوضعها على محك المعايير الخلقية؛ ومن ثم للتسلل بالمنجيات (الفضائل) والتخلي عن الرذائل أي، بحسب التعبير القديم، المهلكات. هنا الوعي يزود الإنسان يصبح شاهداً ومشاهداً، حاكماً ومتهماً، ملاحظاً وملاحظاً. نلقى تلك المحاكمة الذاتية، وفق القيم والمثل، في قطاع الادابية في الفكر العربي الإسلامي معروفة باسم أدب النفس أو سياسته. وفي تلك دعوة للإنسان إلى أن يعود إلى نفسه كل ليلة، ليحاسبها على ما فعلت، فيكافئها أو يلومها بحسب ما أقدمت عليه من فعل أو نوايا ومقاصد (الفارابي، ابن سينا، مسكويه، نصير الدين الطوسي، الخ...). كما أكثرت الأدبيات الدينية، عندنا وفي حضارات عالمية كثيرة، من التشديد على ذلك العمل. ولعل مقام المحاسبة، في الفكر الصوفي، هو الموازي العربي لمصطلح «فحص الضمير». والمحاسبة تلك تكون على السلوك أو على النفس ككل، وتكون محدّدة خاصة إذا

على أنه فاتر، يتلقى وينفعل أكثر مما يكون ايجابياً.

ت - يقترب الضمير من مفهوم الأنا الأعلى في الفرويدية (علي زيمور، «مذاهب علم النفس»، ص 227)، الذي هو مجموع الممنوعات التي تضمنها العائلة، والمجتمع، والدين، في وجه الفرائز ودوافع «الهو». هنا الأخلاق نَسَقَ من الإنعكاسات الشرطية المتكونة بفعل التربية وحرمة العادات. وهكذا يجتاف الولد، ويستدخل، المثل والقيم تحت طائلة الخوف من الأب؛ يَتَدَوَّتْ [يتعَمَّنْ] في الأب ويقلده، فيفتني الولد بذلك، ويتكون «الأنا الأعلى» عنده، ويعيش بتوازن مع الجماعة. الأنا الأعلى رقيب، يسمح فقط للدوافع المقبولة اجتماعياً بالظهور؛ وهو الجهاز القضائي، وسلطة تكافى وتعاقب. ثم هو يوفر للمعايير الاستمرار، ويفرض احترام اللباقات الاجتماعية والقواعد السائدة. تصيب الفرويدية في إظهار الجانب التكويني في الضمير، أي ولادته. وتبرز قيمة الوسط العائلي في تربية الولد، وأهمية السنوات الأولى عن العمر، والدور الذي يقوم به التقليد، ثم دور العوامل اللاوعية في تكوين الضمير. لكن نظرية الأنا الأعلى لا تشرح الممنوعة بل انتقال الممنوع. فلا هي تكفي؛ ولا تكفي أيضاً نظرية الاجتفاف والتذوت والتسامي والاستدخال ومصطلحات أخرى تحليلية نفسية. ذاك ان فرويد يبقى، في شكل عام، عائداً إلى النظرية الخيورية في شرحه للقيم والأخلاق (ع. زيمور، «مذاهب...»، ص 248، 252)، ومُضْبِلًا دور العقل والفكر، أو دور الوعي والإرادة، ودور أوامر الأم، في تكوين الأخلاق. فهو يفترض ان دور الأب هو دائماً الأفضل؛ بل ويفترض التطابق التام والشامل بين الأوامر المعطاة من الأب والأوامر القائمة في أوساط أخرى ينتقل إليها الولد. وأخيراً، فإن في الفرويدية حتمية، أو افتراضاً بحتمية العوامل العاطفية، والتأثير الدائم والفعال للتجارب الأولى في طفولة الإنسان وتكوين ضميره.

ث - الفهم العقلاني: إذا كان الفهم الربطاني، والخيورية الحسائية، لا يكتفيان فلا يعني أننا نقول بأن جعل أسس الضمير قائمة في العقل مذهب كافٍ ونافٍ. فلا المذهب العقلاني الأيضي [الوجودي، الأنطولوجي] عند سبينوزا ولايبنتز، ولا المذهب العقلاني النقدي عند كانط، يكفي لفهم الواجب الأخلاقي. فمثلاً وقع كانط، أو من اليه عندنا، في الشكلائية، والصرامة الفظة؛ وأضال دور مفاعيل التجربة والحسيات والعاطفيات. وجعل الواجب مشتقاً من العقل. بل وجعل القانون الأخلاقي قانون العقل. وذلك التعاكس الذي

أقامه بين الطبيعة الحسية والعقل في الإنسان قاد إلى جعل الفكر لا يُدرك إلا القانون. وإلحقيقه ان ذلك القانون الكانطي ليس هو وحده الأخلاق، ولا يقيم بمفرده الأخلاق؛ ويقود إلى العودة للأخذ الثنائي للإنسان. إن إمكانية الإرادة المحضة، في المذهب الكانطي، قابلة للنقاش. فلتك الإرادة قل أن تكون محضة، خالصة من النوايا الخفية والدوافع اللاواعية. ثم ان اغفال وحدة الإنسان، والقول بثنائية طبيعته، يجعل الضمير ذا صفة مجردة بل مفرقة في التجريد، ومهتماً بالمبادئ فقط. ومن ثم يبعدنا ذلك عن المواقف، عن الأعمال العينية. ان مذهب كانط ينكر دور المجتمع في تكوين القواعد الأخلاقية، إذ يرى أن القانون الأخلاقي قانون قلبي، موجود في طبيعة العقل، وسابق على التجربة وسيدها، ومُحَاكِمُها، ومتعال عليها.

ج - المذهب التطوري: انه يطبق على الضمير المبادئ العامة عينها التي يفسر بها كل الظواهر، وكل الظاهرة، وكل شيء في الظاهرة. ومذهب يعيد القيم العليا إلى القيم الحيوية [البيولوجية] لا بد أن يقع تحت الضربات التي توجه إلى المذاهب الخيورية المتنوعة الأشكال.

ح - يعيد المذهب الوضعي، الوضعية، الضمير إلى فهم حيوي. فيجعل من غرائزنا جذور الأخلاق والمناخية، ويطبق على السلوك البشري المناهج المطبقة على سلوك الحيوانات.

خ - وتعيدنا الوضعية إلى الفهم المجتمعي [الاجتماعي، السوسيولوجي] للضمير. وذاك فهم يعود في أساسه إلى المذهب الخيوري، ويقول بأن الضمير انعكاس ونتاج للوعي الاجتماعي. وهكذا يجعل دور كاييم من المجتمع إلهاً، أو قوة متعفة، وينكر عمل الوعي الفردي أمام القوانين التي تفرض عليه من خارج. ثم ان الوعي الجماعي عنده، إلغاء للوعي الفردي، ومفهوم ما وراثي، ومصدر لكل القيم، والمثل وكيونة متعالية، ونفس للمجتمع أو روحه. وذلك المفهوم ينقل إلى الماورائيات وما بعد الأخلاق، ويؤدي إلى الدولوية حيث السلطة المطلقة للدولة. وقيل فيه: إنه مفهوم أيسني [وجودي]. وبعد أيضاً، ان هذا المذهب يحتقر الفرد، ويفسر نشوء الوقائع لا الحق ولا القيمة، ويؤدي إلى عبادة النظم الاجتماعية، ويجعل الضمير ظاهرة سطحية مضافة ثانوية. كل ذاك يذكر بقول لـ أوغست كوثنت: «الفرد؟ لا حق له إلا القيام بواجبه».

لعله من اليسير تطويل الداحضات للمذاهب السابقة في فهمها للضمير، فالبحت في الضمير يؤدي إلى ميدان الفلسفة

الضمير لا يتجمد؛ بل هو مكافح، وضرامي إذ لا يتوقف عند شعور بالكمال أو الإنفعام. ينتمي في الشخصية الحسنة بالمسؤولية تجاه الذات، والآخرين، والوطن، والإنسانية. وهو تجاوز مستمر للذات من قبل الذات عينها؛ ويستطيع محاكمة مكوثاته الاجتماعية النفسية، والإرتفاع فوقها، والاستقلال عنها، ومحاورتها. إنها تكونه؛ لكنه قد يطل على ما هو أرحب، على الإنسانية، والإنسان إطلاقاً. يتمركز الضمير على النية، وعلى القصد الرفيع؛ وفي ذلك دليل يُظهر وجود العقل فيه، والإرادة والمعرفة؛ ويُظهر الدرجات الضميرية المختلفة من حيث الحدة والتوتر.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الخطابة (منطق الشفاء، رقم 8)، تحقيق محمد سالم، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشره محمد س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 4.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر. اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع في: بدوي، منطق أرسطو، ج 1، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشره بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1980.
- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، دون تاريخ. (وهو يكرر حرفياً ابن سينا في «النجاة»).
- عوا، عادل، الوجدان، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1961.
- عوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، دمشق، جزءان.
- فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، جزءان، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، 1978 - 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، تصوير لطبعة البابي الحلبي القاهرة، دون تاريخ.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، تر. عادل عوا، دمشق، الشركة العربية للطباعة، 1965.
- المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق أحمد عطا، القاهرة، ط 3، 1970.

الرحب. هناك نلقى المذاهب الأخلاقية تتصارع حول تفسير الضمير، فتتنوع بحيث نجد: أخلاق اللذة، أخلاق المنفعة، الأخلاق التي تجعل الخير محوراً، أو العاطفة، أو الواجب، أو حتى التراث نفسه.

11 - تربية الضمير وتطويره. قيمته: هل هناك مجال للثقة المطلقة بالضمير؟ هل نستطيع تطويره؟ في الواقع، لا يكون الضمير ذلك القاضي الذي لا يخطئ، أبداً في التمييز بين الخير والشر، ليس هو الصوت المعصوم، أو النور الذي يدل، كالغريزة، على القيمة ويلفظ دائماً الحكم النزيه على كل السلوك. والأدلة كثيرة: فالضمير يبدي أحياناً جمّة تردّدات، وقد يضطرب، ويقع في أزمات. ثم إنه، وهذا تاريخي، ظاهرة تغير بتغير المجتمعات والأزمان؛ فهي بنت التطور. وفي الثقة العمياء بالضمير اغفال لدور العقل، ولأهمية التفكير الأخلاقي؛ بل في ذلك أيضاً تجاهل للتطور في القيم، وللنسبية في الأخلاق، وللطبيعة التاريخية للأوامر والواجبات، واغفال لكون الأفكار الأخلاقية مرتبطة بالبنية الاجتماعية... يضاف إلى ذلك أن الضمير قد يتبدل أو يذوي؛ وقد يرتضي في بعض الأحوال ما يناقض القيم والمبادئ كحال قاتل ينتقم أو يقر بنفسه لنفسه الجريمة في ظروف معينة. إن الوعي الأخلاقي برّق، وبترقف، وتزداد فعاليته، ويصقل أكثر فأكثر، ويغتنى بالعقل. وكذلك ربما يفرق في التطبيق الحرفي للقواعد الأخلاقية؛ فنجد النصّة، والتزمتة، ووقوفاً عند الظاهر، والشكلي، مع عدم اهتمام بالكلية في الكائن أو بتاريخية الظواهر.

لذلك يجب أن تهدف التربية إلى تكوين ضمير قادر على التمييز، وخلق الحلول، ويشعر بالحرية ويستعملها. فالضمير الذي يكون شيئاً، أو خضوعاً، أو انعكاساً ثانوياً، هو نتاج الترويض لا فعل التربية المنزّنة. وعلى الضمير أن يعي القواهر، ويتمثل الإكراهات؛ لا أن ينحني أمامها. عليه أن يقتنع بها، يتمثلها، يوحدّها مع نفسه؛ فلا يقيم علائق مفروضة من الخارج بل علائق تعاون وتعاقد مع المفروضات والتشريع المقدم إليه.

رأينا أن الضمير يكون أكثر من الأخلاق التي هي دراسة فكرية نقدية، وانساق مُدْهَبَة. فالضمير هو الشخصية في وضعها الواقعي والتاريخي داخل التجربة الحية مع المبادئ؛ ليس هو نَسَقاً، ولا يُعاد إلى مذهب مجرد؛ إنه يفعل وينفّذ. ويوجّه؛ وهو يوحدّ بُنى الأنا داخل وجود كلي. وذلك

- Scheler, M., Le sens de la souffrance, tr. fr., Paris, Aubier, 1963.
- Yan Kélévitch, V., La mauvaise conscience, Paris, Alcan, 1939.

علي زيمور

- Gusdorf, G., Traité de l'existence morale, Paris, A. Colin, 1950.
- Le senne, R., Traité de morale générale, 3e éd., Paris, P.U.F., 1949.
- Madinier, G., La conscience morale, Paris, P.U.F., 1954.

طاقة

Energie Energy Energie

مصطلح فيزيائي يُعنى بالعمل الذي تنجزه المنظومات الفيزيائية. والقياس الفيزيائي للطاقة هو (1 erg=1dyn. 1cm). ومن أنواع الطاقة المعروفة اليوم، الطاقة الميكانيكية (الكامنة والحركية)، والطاقة المغناطيسية والكهربائية، والطاقة الحرارية والضوئية والذرية. والفيزياء تعرف قانونين أساسيين للطاقة: قاعدة بقاء وتحويل الطاقة، وقاعدة القصور الحراري. وقانون بقاء وتحويل الطاقة في منظومة معينة يعني أن الطاقة لا تُلغى ولا تؤخذ، وأن الطاقات كلها تبقى ثابتة. فالطاقة إذن، لا يمكن أن تنشأ من لا شيء، ولا يمكن أن تنقضي باللاشيء. فأنواع الطاقة يمكنها أن يتحول بعضها في بعضها الآخر.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة (ماير، جول، هيلمهولتز) في القرن التاسع عشر (وفيلهم لومفوسوف في القرن الثامن عشر) كان له، بالنسبة إلى البصر الطبيعي، أهمية ثورية. وإن كان البعض، قبل اكتشاف هذا القانون، قد اعتقد، في عملية تفسير البواعث المؤثرة في الطبيعة، بوجود «قوى» مجهولة لا يمكن تحديدها عن كسب، واعتبرها بمثابة صفات مستقلة، مستقل بعضها عن بعضها الآخر (مثلاً القوة الدافعة، القوى الممددة، القوى الكيميائية، الخ). فالיום، تمّ التثبت من أن هذه البواعث (القوى)، هذه الاشكال، مميزة في نمط وجود الطاقة نفسها أي الحركة.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة أيد النظرية الجدلية عن ترابط جميع الوقائع الطبيعية، «وعن وحدة كل حركة في

الطبيعة» (المجلد). وبالرغم من محتواه الجدلي المادي الصريح، فإن قانون بقاء وتحويل الطاقة كان موضع تأملات مثالية. فعوضاً عن النظر في ماهية «القوى» المختلفة لعلوم الطبيعة الرياضية - الميكانيكية، جرى النظر إلى الطاقة بمثابة جوهر مستقل، أي جرى الزعم بأن الطاقة متحللة من المادة وتتمتع بوجود مميز. وبذلك تمت محاولة «تصور الحركة بدون مادة» أي فصل الحركة عن المادة وجعلها مستقلة. وهذا الفصل هو بمثابة فصل الفكر عن الواقع الموضوعي، والتحول إلى صفوف المثالية. وأوستفالد، الممثل الرئيسي للفلسفة الطاقوية Energetismus يعتبر الطاقة في ذاتها، هي الأصل، وأن وحدة العالم تقوم على الطاقة، وبذلك يتم «حل» التناقض بين الطبيعة والروح، - فإنّ الاثنين هما ظاهرتان للطاقة.

واعتماداً على تاريخ الفلسفة والعلم، أثبتت الجدلية المادية، أنّ الحركة ليست ميزة المادة فحسب، بل هي نمط «كينونتها» (المجلد)، ومثلها لا يوجد مادة بدون حركة كذلك لا يمكن أن تكون هناك حركة بدون مادة. وهذا الترابط وجد تعبيره الفيزيائي في نظرية النسبية، لـ آينشتين، أي في العلاقة المكتشفة $E = mc^2$ ، التي تفيد بأن كل مادة ترتبط بطاقة، وكل طاقة ترتبط بمادة. (ونتيجة لهذه العلاقة، فإن كل غرام من مادة يساوي $2,15 \cdot 10^{13}$ Calories). وبما أنّ كل حركة فيزيائية مرتبطة بطاقة، وأنّ أية حركة تتضمن أيضاً حركة فيزيائية، فإن هذه العلاقة تفيد باستحالة وجود مادة بدون حركة.

وفي ضوء اكتشاف الثنائية - الجزئيات - التموجات Korpusekel-Welle-Dualismus أيضاً، برهن على عدم وجود مفهوم الطاقوية «الطاقة الخالصة» أي الطاقة غير المادية. لكن الطاقوية لم تشكل، كتنبؤ فلسفي مستقل، إلا على تخوم

دفع قوي من جهة النجاحات العاصفة لعلوم الطبيعة نفسها، هذه العلوم التي كان تطورها يدفع، على الدوام، نحو المادية. وقد حدث هذا مع أوستفالد أيضاً: ان الاكتشافات الفيزيائية والفيزيائية - الكيميائية في أوائل القرن الحالي كانت تبهرن أكثر فأكثر على أن المادة منفصلة، وعلى أن الاتجاهات، المعادية للنظرية الذرية، لا تقوم على أساس ممكن. هذه الوقائع وغيرها أجبرت أوستفالد على الإعلان (في مقدمة الطبعة الرابعة من مؤلفه «أسس الكيمياء، العامة» لايبزغ 1908) عن تهافت طاقيته، وعن هزيمته في المعرفة مع النظرية الذرية - الجزئية. (لم يعرف لينين باعلان أوستفالد هذا).

عصام الجوهري

طبع

Tempérament
Temper
Gemütsbeschaffenheit

تحديده:

نقول في اللغة العربية: طبع بطبع طبعاً وطباعة، أي ترك ختماً أو حرفاً أو كتابة أو إشارة على شيء ما. فالشيء قد أصبح مطبوعاً أو مختوماً، أي ذا صفة مميزة تحدد طبيعته ومحتواه. وتشير كلمة «طبع» الى مجمل الاستعدادات الفطرية التي تشكل الهيكل النفسي للإنسان. ولكن الإنسان ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان. وهذا يدل على أن تطور الفرد يخضع لعاملين: الأول قائم على السببية الدائمة التي تعني استمرار الذات الفردية في قلب التغير، مثل الطبيعة الكيميائية للرصاص والتي تعرضه للذوبان تحت حرارة معينة. وتتناول السببية الثانية عامل التحول الذي يعني تدامج البنين التحتاني الثابت مع البنين المتحول دائماً. وهكذا، فإن وحدة الإنسان هي وحدة حية، أي: «أنها علاقة ديناميكية بين الشابت والمتحول» (حسب عالم الطبائع لوسين). ويبدو أن كلمة Caractère تعني الطبع بالعربية وهي من أصل يوناني وتدل على أمور الطباعة والختم. وقد وجدنا بعض الصعوبات في التمييز الدقيق بين مزاج وطبع، باعتبار أن التحديدات العلمية غير واضحة تماماً، وغالباً ما يختلط المفهوم والمعنى عند العامة والخاصة بين طبع ومزاج. وإذا رجعنا الى الأصول

القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في ارتباط بالموجة الايديولوجية الرجعية، التي حملتها الامبريالية.

وقد فند لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» الطاقوية، مطوراً المادية الجدلية، مبنياً تضاد المادية والمثالية في فهم ارتباط المادة والحركة، وكذلك تضاد المادة الجدلية والمادية الميتافيزيقية: «فالمثالي يمكن أن يعتبر العالم حركة لأحاسيسنا... أما المادي فيعتبره حركة مصدر موضوعي، حركة نموذج موضوعي لأحاسيسنا».

«ان المادي الميتافيزيقي أي اللاجدلي، يمكن أن يسلم بوجود المادة (لو مؤقتاً، قبل «الدفعة الأولى» الخ...) بدون حركة. أما المادي الجدلي من يرى في الحركة خاصية ملازمة للمادة، فحسب، بل ويرفض النظرة المبسطة الى الحركة، وقس على ذلك». (ص 269).

ان أوستفالد بنادي بحركة دون حامل مادي. وهو يتساءل بهذا الصدد: وهل يجب أن تكون الطبيعة مؤلفة من موضوع ومحمول؟ ان الموضوع أي وجود الشيء المتحرك، ليس من الضروري، عند أوستفالد، أن يكون في الطبيعة؛ الضروري هو وجود المحمول، أي حركة ما. ويبيّن لينين في كتابه «المادية ومذهب النقد التجريبي» بأن محاكمات أوستفالد هي ضرب من السفسطة. ففي الطبيعة هناك أشياء موجودة في حركة. إن أحداً لم يفرض على الطبيعة هذا وإنما ذلك خاصية موضوعية لها. وإذا أردنا أن نحاكم بصورة صحيحة كان لزاماً علينا الانطلاق مما هو موجود واقعياً في العالم، أي ليس بوسعنا إلا إيراد «الموضوع» و«المحمول» معاً. الروح والمادة؛ وكل ما في العالم، هي عند أوستفالد ضروب من الطاقة حتى عمليات ذهننا هي أيضاً عمليات طاقيّة: الوعي الطاقوي يخلق العالم الطاقوي. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أن قول أوستفالد هو مثالية صرفة؛ ليس الوعي انعكاساً لخواص العالم الخارجي، بل العالم الخارجي انعكاس لخواص الوعي.

وفي تلخيصه لنقد «الطاقوية» يشير لينين، مرة أخرى إلى ارتباط المثالية الفلسفية بالثورة في علوم الطبيعة. إن اكتشاف أشكال جديدة لحركة المادة، لم تكن معروفة سابقاً (وفي الحالة المعنية - اكتشاف أن الذرة تتألف من دقائق، لها طاقة معينة)، هو مصدر تلك المحاولات لتصوير المادة بدون حركة. إن فلسفة أوستفالد «الطاقوية» تعبر تحت ستار مصطلحات «جديدة» عن الخط القديم للفلسفة المثالية.

ولكن لكي يتخلى أوستفالد عن طاقيته كان لا بدّ من

العناصر الأساسية للسلوك البشري، غير أن الفروق الفردية تتبلور ضمن التمايز الحاصل لكل فرد بالنسبة للسمة الواحدة ومدى ارتباطها بالسمات الأخرى.

إزاء هذا التطور في مفهوم الطبع، « لا يجد عالم النفس الأمريكي » على سبيل المثال، أي حاجة للتحدث عن الطبع لأنه يستعمل كلمة مركب أو شخصية للدلالة على المظهر العاطفي والدينامي لسلوك الفرد ». (نوتان).

وهناك مسألة أخرى يجب توضيحها وتعلق بالمفهوم الأخلاقي للطبع. نقول: فلان طبعه غريب وفلان طبعه هادي، وهذا يعني ان الناس تربط الطبع بأنماط السلوك الأخلاقي والاجتماعي. لذا فإن كلمة « طبع » قد تتخذ عدة مفاهيم:

- المفهوم الاجتماعي المذكور أعلاه.

- المفهوم النفسي الخاص الذي يميز بين فرد وآخر والذي يقوم على وجود الفروق الفردية في استجابات الشخص إزاء العالم الخارجي، أي أن فلاناً يختلف عن فلان بطريقة تفكيره وشعوره ونشاطه وعلاقته مع الآخر.

- الصفة البارزة والدائمة التي يعطيها الشخص عن نفسه للآخر من خلال تصرفاته الماثلة للعيان. وهذا هو المفهوم الشعبي.

ومهما يكن من أمر، فإن علم الطباع ما يزال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف المجتمعات، وهو يساعد على معرفة الذات والآخر. غير أن هذه المعرفة تبقى محدودة اجمالاً لأنها تكتفي بالتصنيف الوصفي لمظاهر السلوك ولا تدخل الى أعماق الذات لتكشف عن طبيعة الصراعات والدوافع ومدى ارتباطها بالعالم المعاش.

1 - الأنماط السوماتية (الجسدية)

نستعرض أهم النظريات التي تناولت دراسة الطباع والتي تركت آثاراً مهمة في علم النفس.

أولاً - نظرية كرتشمير 1888 - 1964 :

حاول كرتشمير (طبيب نفسياني الماني) أن يجد الجواب العلمي لهذا السؤال: هل الأنماط الجسدية تقابلها أنماط نفسية معينة؟ ان البنية الجسدية وما يطرأ عليها من نشاط وظائفي مميز، تشكل مع السلوك جهازاً قائماً بذاته بل وحدة متكاملة. وهذا النشاط يرتبط مثلاً بعمل الجهاز العصبي والجهاز الغدي والجسد ككل. من هنا ركّز كرتشمير على أنماط الجبلة

اللغوية، فإننا نقول أمزجة البدن أو أخلاطها، ويقابلها بالأجنبية كلمة Tempéraments وتعني الأخلاط المناسبة. وتعود قصة الأمزجة الى العصور القديمة وبالأخص الى اليوناني هيبوقراط الذي قسّم الناس الى أربعة أمزجة حسب وظائف البدن وتمشياً مع عناصر الطبيعة:

العناصر:	الماء	الهواء	التراب	النار
الأمزجة:	بلغمي	دموي	سوداوي	عصبي
				(صفراوي)

ان الصحة الجسدية والنفسية تتوقف، عند هيبوقراط، على التوزيع المتعادل بين الدم والبلغم والصفراء (الكبد) والسوداء (الطحال). وإذا سيطر الدم الحار، فإن الشخص يكون حاراً أي شجاعاً ونشطاً، وإذا سيطر الدم البارد السيّال، فإن صاحبه يكون هادئاً وذكياً، وإذا سيطرت الصفراء، فإن المزاج ينقلب الى الزفزة والعصبية والعدوان. وإذا سيطرت العصارة السوداء فإن المزاج يصبح سوداوياً أي ميالاً إلى القلق والتشاؤم. أما إذا سيطر البلغم، فإن صاحبه يكون هادئاً جداً إلى درجة الخمول والبرودة.

ان المزاج يعتمد إذن على التمايز في النشاط البيولوجي - الفطري الذي يحدد، بصورة شبه دائمة، استجابات الفرد إزاء مثيرات العالم الخارجي، أي أن المزاج يحتفظ بخاصيته دون أن يتأثر بعوامل الوسط.

ان نظرية الأمزجة المذكورة قد تراجعت كلياً أمام الأبحاث العلمية التي أدت إلى نشوء علم الطباع Caractérologie ونظريات الشخصية. ونشير إلى أن دراسة الطباع قد سبقت دراسة الشخصية التي جاءت متأخرة (بعد الحرب الأولى) ويحاول بعض العلماء أن يتحدثوا عن علم الأنماط Typologie الذي يحاول أن يصنّف البشر ضمن أنماط بيولوجية - مورفولوجية (تكوين الجسم وشكله) أو نفسية كما هي الحال مثلاً عند كرتشمير ويونغ... وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، نظرية السمات وتحليل العوامل. والسمة تعني الصفات الجسدية والنفسية العائدة الى الفرد والتي تميزه عن غيره من حيث الاهتمامات والمواقف إزاء الآخرين والعالم الخارجي: مثلاً فلان ذكي، انفعالي، نشيط، متعصب وعدواني... وتعتبر هذه النظرية من أكثر نظريات الطبع تقدماً لأنها لا تحلل السلوك الى عناصر مفككة وسطحية، وانما تحاول أن تربط فيما بينها وأن تجمعها في وحدة منبئية تميز شخصية فرد ما عن سواه. صحيح أن هناك سمات عامة تحدد

والعضلات بدلاً من التراكمات الشحمية وكذلك بنمو القامة والكنتفين. البطن ليس بارزاً جداً كما هي الحال عند المكتنز، وتظهر العظام والعضلات في مختلف أنحاء الجسم، وهذا النمط متوافر أكثر عند الرجال.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط متصلب إجمالاً في تفكيره ورأيه، يثق بنفسه وبقوته الذاتية، ولكن سلوكه لا يخلو من الغضب والتفرقة إلى درجة العنف والسيطرة والعراك. يتحمل المشقة والتعب والخشونة في الحياة. من المحتمل أن يصاب بنوبات صرعية (الغضب الشديد)، وهو ليس اجتماعياً وبشوشاً كالمكتنز.

4 - المشوه **Dysplastique**: ويمتاز بعدم التناسق بين مختلف الأعضاء، بحيث يكون نمو الاحشاء بارزاً في بعض الأحيان، بينما يكون نمو الكنتفين محدوداً أو ضعيفاً. وتدخل في هذا الباب حالات التخثث عند الرجل والذكورة عند المرأة.

ان الأنماط المذكورة لا يمكن ملاحظتها بأمانة عند جميع الناس. ويعتقد كرتشمير أن كل نمط من تلك الأنماط قد نجده عند الناس بنسبة 10 بالمئة، بينما تنتمي الأكثرية إلى الأنماط المختلطة. وقد توصل كرتشمير إلى تحديد النسب المئوية للأنماط الأربعة (أوروبا)

النحيل والرياضي	40 - 50%
المكتنز	20%
المشوه	5 - 10%

وفيما يتعلق بالاضطرابات العقلية، فقد أشار كرتشمير إلى أن أصحاب النمط المكتنز معرضون للإصابة بالجنون الدوري بنسبة مرتفعة. أما أصحاب النمط النحيل فهم عرضة أكثر للإصابة بالفصام (الكيوزوفانيا). وبالنسبة إلى الرياضي، فإن الإصابة تتراوح بين الفصام والصرع (الغضب الشديد). والجدول التالي يوضح ما توصل إليه كرتشمير في هذا الشأن. (راجع مادة الجنون).

الفصام	الجنون الدوري	الصرع	
المكتنز	13,7%	64,6%	5,6%
الرياضي	16,9	6,7	28,9
النحيل	50,3	19,2	25,1
المشوه	10,5	1,1	29,5
غير محدد	8,6	8,4	11,0
	100%	100%	100%

وانعكاساتها السببية على السلوك، وقام بدراسة العلاقة بين السمات الجسدية والصفات النفسية والمرضية، وقد توصل، من خلال أبحاثه العيادية على مرضاه النفسانيين، إلى تحديد أربعة أنماط رئيسية. ويعتقد كرتشمير أن هذه الأنماط يمكن ملاحظتها عند الرجال أكثر من النساء، لأن طبيعة التركيب المورفولوجي تختلف بين الجنسين وهي متميزة أكثر عند الذكور.

1 - النمط المكتنز **Psychique**: ويمتاز بنمو الاحشاء والصدر والرأس والكنتفين وبوجود التراكمات الشحمية، وهو من أصحاب القامات المتوسطة، عنقه قصير وبطنه بارز، والكنتفان متوسطان ويفتقران إلى القوة والعضلات.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط خمول وقد يتباطأ في تحمل المسؤوليات وتنفيذ الأعمال الصعبة، ينقصه التنظيم والرؤية في العمل، ومع ذلك، فهو قادر على تحمل الضغوط الفيزيائية والتعب، يهتم باللون والعالم المحسوس أكثر من الجوهر، وهو صاحب ملاحظة واسعة وخاصة فيما يتعلق بشؤون الآخرين. ولا يستطيع المكتنز أن ينفذ إلى أعماق الشيء، إذ يدرك الأشياء والمظاهر دون أن يعمد إلى التحليل، وغالباً ما يعمم أحكامه من خلال ملاحظاته. انه رجل شعبي وسهل المعشر، يحب الناس والحياة والمجتمع، شهوداني ونهم يحب اللذة والمادة والمال، ويناقش حتى في الأمور العادية والتافهة، وأحياناً تراه مرحاً بشوشاً وأحياناً غاضباً ثائراً.

2 - النمط النحيل **Leptosome**: ويتصف بحالة ضعف عام في بنيانه الجسدي بشكل لا يتناسب فيه الوزن والقامة، وهذا النحول يظهر في مختلف أعضاء الجسم: في الوجه والأطراف، في العنق والصدر والكنتفين. وهناك نمط آخر للنحيل بحيث يبدو فيه الشخص نشيطاً وقادراً على مقاومة التعب وتحمل المسؤوليات. وأهم دلالة في هذا النمط هو عدم تناسب الوزن والقامة. (الوزن أقل من المعدل).

من الناحية النفسية، يتمتع النحيل بمزاج حاد وديناميكي ويحب التنظيم في عمله، غير أنه لا يستطيع تحمل الظروف المعيشية الصعبة. إلى جانب ذلك، هو شخص يتعلق بالشكل والجوهر أكثر من اللون والمظهر وهو لا يكثرث إلا بالأشياء التي تهمة مباشرة، وهو لا يهتم بالآخرين إلا من خلال علاقاته الحميمة. انه دقيق أيضاً في آرائه وأفكاره ومشاعره، يفضل أن يعتمد في حياته على نمط ثابت، وهو حساس ويتأثر بسرعة، ولكنه يضبط انفعالاته. انه كتوم ويتحمل المسؤولية.

3 - الرياضي **Athlétique**: ويمتاز بنمو العظام

الإرادة والقوة والاحتمال. (شبيه بالنمط الرياضي عند كرتشم).

3 - وهناك أخيراً المركب المخّي **Cérébrotonie** : ويتصف صاحبه بنمو الحواس والأطراف والجهاز العصبي وبحول الجسم، وهو إنسان، دقيق وحذر في تصرفاته، يفضل العزلة والنشاط الذهني، يحفظ الأسرار ويكبح العاطفة. وفي حال تعرضه للصعاب، يلجأ إلى العزلة. بينما يلجأ البدني إلى ردة الفعل المباشرة والحشوي إلى الآخرين. والمخي يتعرض للأرق والصراع النفسي. (هذا المركب شبيه بالنمط النحيل). ان هذه الدراسات السوماتية تبدو ذات أهمية على الصعيد النظري - الطبي، بينما هناك، على الصعيد العملي، صعوبات جمة في تحديد الأنماط المذكورة وربطها بسلوك معين. اذ ليس من السهل ان نحصر السلوك البشري وخاصة الشخصية في نمط سوماتي جامد، لأن الإنسان فريد في معاناته وشخصيته وتجاربه الحية.

II الأنماط النفسية

نكتفي هنا بعرض نظريات هايمنز ويونغ نظراً لأهميتهما التاريخية والعلمية.

1 - نظرية هايمنز :

يعتبر هايمنز (عالم نفسي هولندي) من رواد النظريات النفسية في علم الطب. اذ بدأ بنشر أبحاثه قبيل وأثناء الحرب الأولى. ويعتبر لوسين (فرنسي) من أهم علماء الطب المعاصرين وقد اهتم بتعليل نظرية هايمنز وتعديلها ونشر المؤلفات في هذا الشأن. انطلق هايمنز من ثلاث سمات رئيسية للسلوك : الانفعالية (ضد الانفعالية) النشاط (وقلة النشاط) النظر البعيد - والنظر المحدود. وقد توجه إلى عدد كبير من الأطباء وغيرهم وطلب منهم أن يدرسوا بعناية الأسئلة التي وضعها (90 سؤالاً) وأن يجيبوا عليها. وشملت العينة 2,500 شخصاً ينتمون إلى 450 عائلة، وقد ساهم الأطباء في هذا البحث. إذ كانوا يطبقون بأنفسهم الأسئلة على الأشخاص الذين يعرفونهم جيداً وكانوا يدونون ملاحظاتهم الشخصية والعيادية حتى يتمكن هايمنز من ضبط الأسئلة. وانطلاقاً من السمات الأساسية المذكورة، توصل هايمنز إلى تحديد ثمانية أنماط :

1 - الغاضب ويرمز إليه بالأحرف التالية EAP أي انفعالي Emotif نشيط Actif وذو نظر محدود Prmalre بمعنى أنه

ولم يكتف كرتشم بدراسة الأمراض العقلية حسب الأنماط، بل تعدى ذلك إلى دراسة العبقرية. اذ قام بدراسة دقيقة وشاملة على العلماء والفلاسفة والأدباء، وقد توصل إلى النتائج التالية :

ان رجالات الفلسفة واللاهوت والدين كانوا في معظمهم من النمط النحيل (مع الميل إلى الانطواء والفصام)، بينما كان علماء البيولوجيا والتشريح والأطباء والعلماء من النمط المكتنز. وقد وجد كرتشم ان 59 % من الفلاسفة وعلماء اللاهوت كانوا بالفعل من النمط النحيل مقابل 15 % للمكتنز و 25 % للأنماط المختلطة. ان ديكاوت وكانط وشوبنهاور وسبينوزا وهيغل ونيشه وميكال آنج هم من أصحاب النمط النحيل.

وفيما يخص الأمراض الجسدية، فإن المكتنز معرض أكثر للأمراض التالية : الروماتيزم، تصلب الشرايين، السكري، أمراض الدورة الدموية، الكبد ووجود الحصى في الكليتين...

وبالنسبة للرياضي، فإن الأمراض تكون منخفضة بصورة عامة. وتركز الأبحاث على المكتنز بالمقارنة مع النحيل الذي يصاب بالأخص بأمراض الصدر والصل والجهاز الهضمي...

ثانياً - نظرية شلدون :

توصل شلدون (أميركي) من خلال أبحاثه على الطلاب إلى تحديد ثلاثة أنماط رئيسية تشابه إلى حد ما مع أنماط كرتشم، ولكنه يختلف عنه في الطريقة والتفسير. ان العينة التي اختارها شلدون لم تكن من المرضى ولكن من الطلاب، كما أن المرض لا يرتبط، حسب رأيه، بطبيعة الجيلة المصنفة بقدر ما يرتبط بالابتعاد عن الحدود الطبيعية لتلك الجيلة. وباختصار، يعتمد شلدون على التكوين العضوي لدراسة السلوك والسمات النفسية :

1 - المركب الحشوي **Viscérotonie** : ويمتاز صاحبه بنمو الاحشاء واتساع البطن والمعدة بشكل بارز، وهو إنسان شهواني يحب الحياة المادية بكل أبعادها ولا يستطيع العيش دون الآخرين. يتعلق بالأرض والعائلة والماضي ولا يعاني من الأرق والصراع الداخلي. (شبيه بالنمط المكتنز).

2 - أما صاحب المركب البدني أو العضلي **Somatotone** : فإنه يمتاز بنمو العضلات وبتصلب الرأي وحب العراك والسيطرة، وينجح في الأعمال التي تستدعي

من ذلك ويحاول أن يدرس الطبع من خلال النظرية التحليلية القائمة على وحدة الوظائف النفسية الدينامية. ومن المؤسف أن نقول بأن يونغ لم يعط حقه، وإن معظم المؤلفات العامة في علم النفس لا تعرض لدراسه بشكل متكامل وكأن فرويد هو النسر الأوحاد في عالم السيكلوجيا. ما يعرفه الطلاب عن يونغ هو تصنيفه للناس في فئتين: الانبساط والانطواء. والواقع، إن التوقف عند هذه التسميات العامة يبقى دون فائدة علمية.

إن الأنماط النفسية عند يونغ تتألف من طبقتين: الطبقة الأولى أو القاعدة وتتناول مسألة الانطواء - الانبساط، والطبقة الثانية وتضم أربع وظائف نفسية: التفكير - الشعور - الحدس - الإحساس.

لاحظ يونغ من خلال خبراته العيادية ودراساته للمنتوجات الثقافية والاجتماعية، أن مواقف البشر تدور حول نقطتين: الاتجاه البارز نحو الذات أو الاتجاه نحو العالم الخارجي. فالانطوائي Intraverti يعاني عادة من وجود الصراعات الداخلية ذات امتداد زمني، بينما الانبساطي Extraverti يتصف بالميل إلى التكيف والاشتراف في الزمن الحاضر. في الانبساط، هناك انجذاب نحو الشيء الخارجي الذي يؤثر جداً في سلوك الفرد ومواقفه إلى درجة الانسلاخ. (الخضوع للشيء وغياب الذات فيه). في هذا التكالب على الشيء، تتقزم الذات وتفتقر من الداخل، وهنا يتمرد اللاوعي على هذا الانحراف ويحدث نوع من التعويض يتمركز بقوة حول الحاجات المكبوتة في مستوى الوعي والواقع، ثم يبرز عند الشخص ميل إلى الأنانية والتكبر البدائي. وفي حال تفاقم هذا الانحراف، يتعرض الشخص للاضطراب النفسي كالهستيريا التي تعني التعلق الأعمى بأشياء أو بأشخاص في الوسط المألوف. فالشخص يتأثر بالآخرين ويريد أن ينال إعجابهم. غير أن اللاوعي يثور ويرفض هذه الطرفانية فتبرز الصراعات بشكل اضطرابات جسدية مقنعة. (مثلاً الشلل الكاذب). وهذه العوارض تعبر عن صرخة اللاوعي وعن ضرورة العودة إلى الذات.

أما في الانطواء، فإن الشخص هو الذي يسيطر على الشيء ويدخله في حقل تجربته الذاتية أو أنه يتخطاه ليعود من جديد إلى ذاته وبالأخص عندما يصبح الشيء مصدراً للاحباط أو الخوف والقلق. وعند تفاقم هذا الشعور، تصبح العلاقة مع الشيء بدائية وتؤدي إلى ظهور بعض العوارض المرضية. فالشخص في عراك دائم مع نفسه للسيطرة عليها وللهرب من

يعيش في الحاضر ولا يقوى على التصور والخيال والتجريد، وهو مغرور بحب الظهور والسيطرة والتغيير والأمجاد الباطلة. 2 - المشبوب ورموزه EAS أي أنه إنسان انفعالي وشديد العاطفة، كثير النشاط والحركة والانتاج، وهو أيضاً ذو نظر بعيد Secondaire وخيال خصب. يحب النظام والترتيب والدقة.

3 - العصبي ENAP وصاحبه انفعالي يثور بسرعة وهو قليل النشاط والتركيز والانتاج، يعيش في الحاضر ولا ينظر إلى البعيد ولا يغرق في الخيال. عدواني، عنيف، متكبر، كثير الشكوك، تناقض بين الأقوال والأفعال.

4 - العاطفي ENAS وصاحبه انفعالي، قليل النشاط والهمة والصبر، ولكنه خصب الخيال والعاطفة وذو نظر بعيد، يتخطى الواقع والحاضر ويعيش في عالم من الصور والأحلام والعواطف. إلى جانب ذلك، هو إنسان متردد وخجول وغير راضٍ عن نفسه والظروف.

5 - الدموي NEAP وصاحبه غير انفعالي، إنه رجل الواقع والعمل والمجتمع، ولكنه ذو نظر محدود ولا يهتم بالمسائل الفكرية والتجريد والتصورات الفلسفية.

6 - الفاتر أو البليغ NEAS وصاحبه هادئ، يضبط انفعالاته وهو نشيط يتحمل المسؤولية، طموح وذو نظر بعيد. إنه موضع للثقة، لا يثرثر على الناس، دقيق ومنظم في عمله ومثابر عليه.

7 - غير المتبلور NENAP وصاحبه فاتر العاطفة والانفعال، قليل النشاط والهمة والانتاج، وذو نظر محدود وعقل منغلق.

8 - الخامل NENAS وهو لا ينفعل، فاتر العاطفة والشعور، هادئ جداً إلى درجة البلادة والخمول، ولكنه ذو نظر بعيد.

حاول هايمنز أن يطبق نظريته على شخصيات التاريخ، إذ صنف في النمط العصبي كل من ديستوفسكي والشاعر موسيه... وفي الدموي كل من مونتسكيو، فرانسيس باكون، وفي البليغ كل من لوك وفرانكلن وهيوم، ويأتي نابليون في النمط المشبوب ومعه أيضاً ميكال أنج ولوتر. ويدخل ميرابو وهنتر ودانتون في النمط الغاضب...

2 - نظرية يونغ التحليلية (سويسري متوفى عام 1961):

وإذا كان كرتشمير وشلدون يحاولان دراسة الطبع والسلوك من خلال البنية الجسدية، فإن يونغ يذهب إلى أبعد

الشيء، وهذا الصراع قد يؤدي في النهاية الى السقوط في الانهيار النفسي والإرهاق أو في الفُصام.

الى جانب هذه الأنماط الأساسية، هناك الأنماط الوظائفية التي ترتبط وتتفاعل بالأولى، والتي بدونها يبقى فهمنا للأنماط محدوداً. من جهة، هناك التفكير والشعور اللذان يدخلان في باب الوظائف المعقولة بينما يدخل الإحساس والحدس في الوظائف اللامعقولة، أي التي لا تخضع للمراقبة والمنطق. فالشعور يعني مثلاً إعطاء قيمة ذاتية للشيء. (الشعور الناشط المعقول). بينما الشعور الفاتر يعني سيطرة الشيء على الشعور. (الشعور غير المعقول). فالشخص صاحب الشعور الانبساطي يتعلق بالأشياء والقيم التقليدية والاجتماعية الى درجة غياب الفردانية والذاتية. اذ نرى، على سبيل المثال، ان الشاب يختار زوجته لأنها مناسبة من الناحية المادية والاجتماعية ولأن الأهل يرغبون في ذلك... والتفكير نفسه قد يكون انبساطياً، أي منصّباً على الأشياء والعالم الخارجي وقد يكون انطوائياً أي متجهاً نحو الداخل والتأملات الذهنية والروحية. والواقع، ان الفكر الانبساطي هو الأكثر شيوعاً في حياتنا اليومية والمعاصرة، وصاحبه يكون عادة رجلاً واقعياً، مادياً، منافساً، بينما يكون صاحب التفكير الانطوائي مثالياً، متعالياً. أما الإحساس فهو نوع من الإدراك الحسي الواعي بحيث يتجه الشخص نحو الأحداث والأشياء التي تقع عليها الحواس. والشخص الواقعي هو الذي تسيطر عنده اتجاهات الإحساس والانبساط. وهذا ما نلمسه أكثر عند الرجال، بينما يسيطر الحدس عند النساء. (الحدس نوع من المعرفة المباشرة عن طريق الشعور لا العقل).

يربط يونغ الأنماط المذكورة بالوظائف الشاملة والموحدة للذات البشرية، فهناك وحدة ديناميكية متفاعلة باستمرار بين الوعي واللاوعي، بين الانبساط والانطواء، بين الأنا والعالم. وفي نهاية هذا البحث المحدد، لم نجد ضرورة للكلام عن نظرية السمات المعتمدة على التحليل العاملي (طريقة احصائية - رياضية) الذي يدرس الشخصية على أنها مجموعة من عدة عوامل أو سمات (صفات نفسية) قد تتراوح بين 10 - 16. ويعتبر ريمون كاتل من رواد هذا الإتجاه. وتوجد اختبارات نفسية مخصصة لدراسة هذه السمات (أسئلة نفسية مقننة) تتناول مثلاً تحليل الذكاء - الانفعالية - النشاط - الانبساط - الانطواء - السيطرة والخضوع - الخجل والشجاعة - الغيرة والثقة - التكيف وسوء التكيف... غير ان هذا الإتجاه لا يدرس الشخصية من الناحية الدينامية بل من الناحية الوصفية

والكمية والبنائية.

وفيما يتعلق بالنظريات الآتفة الذكر والنظريات الأخرى التي درست الطبع، يتبين أن منطلقاتها النظرية محدودة أو متواضعة لأنها لا ترمي الى سبر أغوار الشخصية ودراستها بصورة معمقة. ان كرتشمير يحاول أن ينطلق من الجبله ويبني عليها أنماطه العامة وما يرتبط بها من استعدادات للسقوط في المرض العقلي. وهذه التعميمات لا تنطبق دائماً وبسهولة على الواقع. من الصعب أن نجد الأنماط كما هي، هناك أمزجة هائلة من الأنماط، كما أن التصنيفات المرضية ليست صحيحة دائماً. وقد أبدى شلدون بعض التحفظات في بحثه نظراً للنتائج المتناقضة التي حصل عليها باحثون آخرون في الموضوع نفسه. وهناك مسألة مهمة في دراسة الأنماط يسقطها العلماء من حسابهم، وهي تأثيرات الوسط والتربية. وهذا الجانب يلحظه جيداً العلماء الذين يهتمون بدراسة الشخصية، بينما علماء الطبع يكتفون بالكشف عن جانب معين من تلك الشخصية.

مصادر ومراجع

- Blum, Théories psychanalytiques de la personnalité, tr. de l'anglais, P.U.F., 1955.
- Cattell, R., Personality, N.Y., McGraw-Hill., 1950, tr. fr P.U.F., Paris, 1956.
- Kretschmer, La structure du corps et le caractère, tr. fr. Payot, 1931.
- Nuttin, Structure de la personnalité, P.U.F., 1976.
- Sheldon, The Varieties of Temperament, N.Y., Harper, 1942.
- Yung, C.G., Les types psychologiques, Librairie de l'université, Genève, 1950.

غسان يعقوب

طَبَقَةُ إجْتِمَاعِيَّة

Classe sociale
Social Class
Soziale Klasse

عندما نفكر بموضوع الطبقات الاجتماعية والتدرج الاجتماعي غالباً ما يخطر في ذهننا الجماعات التي تشغل مواقع أو مراكز متباينة وتتمتع بدرجات مختلفة من التأثير والجاه الاجتماعي. غير أنه يحسن أن نلاحظ أن الفروق والاختلافات بين الناس لا تصلح كلها أن تكون أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي. فليس مقبولاً سوسيولوجياً اعتبار جميع

منطقة واحدة. ومع ذلك فالطبقة ليست مفهوماً متصوراً أو متخيلاً بل هي حقيقة موجودة في دنيا الواقع.

ويتمثل أفراد الطبقة الواحدة في المكانة أو المركز الاجتماعي. ونتيجة للخلفية القرابية ومقدار الثروة أو الغنى والتحصيـل المدرسي والمؤهلات الأخرى فإن أفراد الطبقة الأرستقراطية في المجتمعات الرأسمالية يتصرفون ويفكرون كما لو كانوا وحدة اجتماعية واحدة على الرغم من أنهم لا يشكلون جماعة منظمة أو محسوسة. وتجدر الإشارة إلى أن بعض السمات التي تحدد للفئات الاجتماعية (ومنها الطبقة الاجتماعية) قد يصعب اعتمادها موضوعياً أو ميدانياً لأن هذه السمات لا تتساوى في وضوح عناصرها وانقيادها للبحث المختبري.

وينبغي أن نذكر أن المنزلـات التي لا تخضع للتصنيف الطبقي لا تخلو من الفروق الفردية بل إن هذه الفروق تفرض نفسها بشكل أو بآخر. غير أن مكانة أو (رتبة) هذه الفروق تكون في مستوى لا يسمح بوضعها في فئات اجتماعية متدرجة. أما المراكز الطبقيـة من الناحية الأخرى فتنتطوي على عناصر من التباين الفردي أقوى وأشد، وهي عناصر يمكن وضعها في مراتب متدرجة اجتماعياً في ترتيب طبقي عمودي. وتكون هذه المراتب متعددة وذات طابع اجتماعي غير شخصي وقابلة لأن تعرض في (كيان هيراركي) Hierarchy. والسبب الذي يجعل هذه الكيانات الهيراركية غير شخصية يتصل باستثناء الروابط الأسرية منها. ويلاحظ أن المركز الطبقي يخضع إلى امكانيات التغير صعوداً أو نزولاً، رغم أن ذلك يصطدم بصعوبات متعددة في المجتمعات الرأسمالية والعنصرية، كما هي الحال بالنسبة للزواج في الولايات المتحدة الأمريكية عندما يحاولون تحسين مركزهم الاجتماعي في وجه الكثير من المعوقات التي تعرقل هذه المحاولات.

وعند استعراض ثقافات المجتمعات البشرية نلاحظ أنه لا يوجد مجتمع منها يخلو تماماً من التدرج الاجتماعي. فهناك بعض الجماعات البدائية الصغيرة التي تكاد تنفقر للطبقات الاجتماعية حيث أن تنظيمها الاجتماعي يعتمد كلياً على السن والجنس والنسب القرابي. ومع ذلك فإن هذه الجماعات تعطي رتباً اجتماعية متفاوتة لزعمائها وللأفراد الأكثر شجاعة والأكثر كرمًا وبذلاً. وعلى هذا الوصف فإن ملامح التمايز الطبقي تختلف بصورة حادة بين المجتمعات.

ويلاحظ أن المجتمعات الحديثة التي تمارس نظم التدرج

الرجال المتزوجين طبقة اجتماعية، أو كل الرجال العازبين أو المطلقين، أو الأشخاص المراهقين أو الإناث الأرامل. ولكن يمكن اعتبار جميع (الفلاحين المأجورين)، كما يجري في المجتمعات الاقطاعية طبقة اجتماعية، لأن هؤلاء يؤلفون مركزاً أو موقعاً طبقياً واحداً من حيث التأثير الاجتماعي والحقوق والواجبات.

وللتمييز بين المواقع الطبقيـة وغير الطبقيـة يمكن القول إن المواقع أو المراكز غير الطبقيـة أي التي لا تخضع لمبدأ التدرج العمودي هي تلك التي يمكن أن تجتمع في أسرة واحدة ومنها المراكز التي تعتمد على الجنس Sex والسن Age والقرابة Kinship. فهذه المراكز ليست جزءاً من النظام الطبقي في المجتمع. أما المراكز التي لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأسرة القانونية أو الشرعية فتكون نظاماً طبقياً يعتمد على التباين أو التفاوت في التأثير الاجتماعي.

وبالإشارة إلى التدرج الطبقي تعتبر الأسرة (وحدة) Unit يشغل أعضاؤها المكانة نفسها لأن الأسرة نفسها تحتل مركزاً اجتماعياً واحداً ينطبق على الأبوين وأطفالهما في الوقت عينه. كما لا يظهر الصراع الطبقي القاسم بين الطبقات الاجتماعية المتباينة في علاقة الزوجة وزوجها بالنظر إلى أن المجتمع يعتبرهما نظيرين من ناحية تكافؤ الحقوق والواجبات.

وهكذا يتضح لنا أن جميع المراكز أو المنزلـات Statuses المختلفة التي يمكن اجتماعها سوية في الأسرة الواحدة في نسق اجتماعي وظيفي موحد لا تصلح أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي.

وإذا تجاوزنا الأسرة والجماعة البدائية البسيطة إلى المجتمع الكبير لنفهم التركيب الطبقي على ضوء مبادئ التدرج الاجتماعي المستعملة نجد أن هذه المبادئ أو المعايير تزداد في العدد. فبالإضافة إلى مبدأي السن والجنس اللذين يفقدان أهميتهما في المجتمعات الرأسمالية المعقدة هناك معايير الثروة والانتماء القومي والتحصيـل العلمي والانتماء المهني أو الحرفي والسياسي والعقدي والاقليمي وغيرها من المعايير التي تزداد أو تنقص حسب درجات تباين أو تجانس المجتمع.

وعلى أساس ما تقدم من التمهيد يمكن تحديد الطبقة بأنها تمثل فئة اجتماعية مؤلفة من عدد من الناس يشتركون في مجموعة من السمات أو الخصائص الموضوعية التي تميزهم اجتماعياً عن غيرهم دون أن يكونوا مشتركين في السكنى في

ولم يحظ هذا الاصطلاح بالذيق والقبول . وقد احتلت فلسفة الطبيعة ، داخل الفلسفة والفكر البشري بصفة عامة ، مكانة عظيمة تجعل من الحديث عن مختلف النظريات المتعلقة بالطبيعة حديثاً عن الفلسفة بأكملها ، بل ان الفلسفة لم تكن ، في الأصل عندما اعتبرت علماً كلياً ، سوى فلسفة طبيعة .

2 - فلسفة الطبيعة في الفكر اليوناني :

1 - قبل سقراط : اتسمت الفلسفة اليونانية ، قبل سقراط ، بسمه كوسمولوجية ، أي بالنظر إلى الكون نظرية عامة ، ولم يشكل فيها التفكير الأخلاقي ميداناً مستقلاً . واستمر الحال كذلك إلى ان عارض سقراط ، في نهاية القرن الخامس ق. م. ، التفلسف في الطبيعة ووضع ، هو ومن أعقبه ، أسس فلسفة أخلاقية .

وترجع إلى أرسطو ، فيما يبدو ، تلك القسمة الثلاثية التي عرفها تاريخ الفلسفة وتجعل فلسفة الطبيعة ، وهي القسم النظري من الفلسفة ، أسبق إلى الظهور من الأخلاق التي أدخلها سقراط ، وتشكل اذن القسم العملي ، إلى ان أضاف أفلاطون الجدل ، وهو سلف المنطق ، وان كان أرسطو لا يرى في المنطق سوى أداة ، ويحصر الفلسفة في قسميها .

ولا يكاد يوجد ، في الفلسفة اليونانية أو الفكر اليوناني بصفة عامة ، مفهوم اهم ولا أخص في دلالة من مفهوم الطبيعة Physis . فقد كانت له ، عند اليونان ، دائرة واسعة من المعاني الدقيقة والمتخصصة . واعتبر اللغويون ان المعنى الأصلي لكلمة Physis هو دورة النمو الحيوي ، وكان لهذا المعنى تأثير لم ينقطع أبداً .

ان مشكل الطبيعة لم يطرح ، في الفاظ دقيقة الا في العصور الحديثة ، ولكن جميع النظريات التي يمكن تصورها ، فيما يتعلق بالطبيعة ، كانت موجودة عند المفكرين اليونان الأولين . بيد ان أفكارهم كانت ، في بدايتها ، قريبة من الكوسمولوجيات الأسطورية والشعرية ، أي التي عبرت عنها ملاحظتهم ، ومثلت الوجه الأول لفلسفة الطبيعة عند اليونان .

لقد تشكل الفكر اليوناني في ملتقى التأثيرات الآتية من الكلدانيين والمصريين وغيرهم ، أي في ملطية Milet بالبلاد الايونية ، حيث جرد المعطيات الأسطورية من غشائها الخرافي ، وارتقى بها إلى اعتبارات نظرية .

وهكذا يشترك الطبيعيون الايونيون في انهم جميعاً فكروا ضد هيزيود Hesiod وكوسموجونية ، أي عرضه الأسطوري

الاجتماعي تولي مواقع الأشخاص ذوي الكفاءات التقنية النادرة أهمية خاصة بسبب تزايد قيمة التخصص العلمي والمهني في التقدم الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات . وتنضح الحقيقة الأخيرة خصوصاً في المجتمعات الغربية الرأسمالية في القيمة الاجتماعية التي تضفي على المركز الاجتماعي للأطباء والمهندسين والعلماء والتكنوقراطيين بالنظر لدورهم الشيط في المجالات التكنولوجية والاقتصادية .

قيس النوري

طبيعة

Nature
Nature
Natur

التحدث عن « الطبيعة » في الفلسفة يعني الحديث عن فلسفة الطبيعة .

1 - أ - يطلق اسم فلسفة الطبيعة على الدراسات الفلسفية المتعلقة بالواقع المادي ، ويمكن أن نميز فيها بين نوعين :

1 - دراسات مرتبطة بالرياضيات (كما هو الشأن لدى فيثاغوراس أو ديكارت مثلاً) أو بالوصف والتجربة (كما عند أرسطو مثلاً) وتسمى كذلك ، على الخصوص ، باسم الفلسفة الطبيعية .

2 - دراسات عقلانية مجردة وغير متقيدة بالتجربة ، وترفض الصبغة الرياضية .

وهي ما يشكل فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة ، هذه الفلسفة التي ، بعد ان كانت ممتزجة بالنوع الأول ، اتخذت صورة متميزة في المثالية الرومانسية الألمانية ، وبالأخص عند شلنغ وهغل . إلا أنها ، على كل حال ، لم تكن أبداً منفصلة عن عالم التجربة ونتائج العلوم .

ب - أطلق اسم فلسفة الطبيعة ، في العصور الحديثة عند الانجليز خصوصاً ، على دراسة المشاكل التي يثيرها البحث في الكائنات المادية . وهي دراسة تطرح اسئلة تتجاوز ، في عمومها ، مسائل العلم التجريبي . فتتطرق إذن في الامتداد والزمان والحركة الخ . كما تبحث في المميزات العامة للطبيعة ولقوانينها الكبرى .

في الكل، والأشياء موجودة بعضها في بعض، وما الكون، إلا ظهور عن كمون. ويكون الكل، في الأصل، خليطاً بدون أي فراغ بين الاجسام، ثم يأتي نوع من الحركة يحدثه مبدأ عاقل فيميز الأشياء بعضها عن بعض.

وقد عارض المدرسة الايونية كل من المدرسة الاليلية والمدرسة الفيثاغورية. فاعتبرت الأولى ان الطبيعة ليست سوى مظهر، وأن كلاً من التعدد والحركة والتغير مستحيل، ولا شيء يوجد غير الواحد المطلق. وظنت الثانية اننا، بالعقل وحده، نستطيع ان نصل الى ماهيات الأشياء الفيزيائية، هذه الماهيات التي ليست سوى اعداد تتضمن خواصها قوانين الطبيعة ومبادئها ورأى أصحابها في العالم كائناً حياً، ولكنهم قيدوا روح العالم والكواكب بسلطان الضرورة العمياء وما للعناصر من طبيعة أزلية.

وأدى تناقض المذاهب ونقد الادراك الحسي الى ظهور السوفسطائيين. وقد عارضهم سقراط الذي أولع، في شبابه، بمعرفة الطبيعة، هذه المعرفة التي تعرفنا بأسباب كل شيء. ولكنها لم تقنعه، فحاول العدول عنها، وعندما اطلع على قولة أناكساغوراس: «ان العقل نظم كل شيء» ظن أنه عثر على ما كان يشده، ولكن، خاب ظنه، عندما لاحظ أن أناكساغوراس لا يطبق قوله في التفسير، فقرر ان يحول اتجاهه. وطالب الفلاسفة بأن تقف عند عتبة العلوم الفيزيائية التي لا جدوى منها في نظره، وطمح الى تعويضها بدراسة الانسان. ولكن فلسفة الطبيعة لم تبق مهمة مدة طويلة، بالرغم من اتباع عدد من المدارس السقراطية لهذه النصيحة.

لقد اعترف افلاطون بفائدة دراسة الطبيعة، في الوقت الذي أعاد فيه الى النظر الفلسفي كل حقوقه. واستخلص قوانين المادية من الضرورة العمياء، إلا أنه جعل العناية الربانية تتدخل في الأجسام الحية عن طريق القوانين العامة للطبيعة. وهو يرى، على غرار هيراقليطس اننا لا نصل، في مسائل الكون، الا الى الاحتمال، وان موضوع العلم الحقيقي هو المعاني التي لا تشبهها الأشياء الا شهاً ناقصاً.

ويمكن إرجاع ما كتبه ارسطو، من رسائل في الفيزياء الى نوعين:

1 - رسائل تدخل فيما سمي بعد ذلك بالفيزياء، والطبيعة فيها ميدان للبحث والوصف مثل رسلته «في السماء» أو «الحيوان».

2 - رسائل نظر فيها الى الطبيعة كعلة ومبدأ للتفسير، وهي اذن رسائل في فلسفة الطبيعة، مثل «السماع الطبيعي».

لأصل الكون. وابتدعوا طريقة جديدة في التفكير، هي التفكير العقلاني، فلم تعد الارض والسماء والكواكب تدل على آلهة. ولكن على أشياء.

لقد رفض هؤلاء الفلاسفة ان يتصوروا تكون ما هو دائماً موجود، مثلما رفضوا التصور التشبيهي للآلهة. إلا أن تفكيرهم لم يخل من طابع إلهي أو طابع التقديس.

ويبدو، أول الأمر، المشكل الذي حاولت المذاهب الفلسفية اليونانية الأولى ان تقوم بحله هو مشكل أصل العالم الفيزيائي، ومشكل نظامه الحالي، ولكن الفلاسفة قبل سقراط لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالتساؤل عن الاصل المطلق، فأرسطو هو الذي تساءل عن المادة التي صنعت منها الاشياء، وحاول ان يجد عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الجواب على تساؤله.

ثم ان هؤلاء الفلاسفة لم يفصلوا الانسان عن الطبيعة، بل اعتبروه متمزجاً بها، دون ان يفقده ذلك أصالته، فالطبيعة تشمل، عندهم، الأشياء المادية والفيزيولوجية. بل وكذلك القدرة الالهية.

لقد ساد في المدرسة الايونية كل من النزعة الميكانيكية التي تقوم على التفسيرات الفيزيائية عند أناكساغوراس وديموقريطس مثلاً، والنزعة الديناميكية التي تقول بتدخل قوات مولدة بذاتها للحركة أو التغير، عند طاليس وانكسيماندريس مثلاً، ولكن، دون أن تشكل هاتان النزعتان مدرستين متميزتين. فقد قبلت الأولى وجود قوة روحانية، كما لم تغفل الثانية أن تجعل للميكانيكية نصيباً في نظام العالم واستمرت هاتان النزعتان عبر تاريخ الفلسفة.

وتقوم هذه المدرسة على أنه لا يوجد شيء من عدم، ولا شيء مما هو موجود يمكن أن ينعدم، وأن بداية كل وجود ما هو إلا تغير. وقبل أصحابها، إذن، وجود مادة أزلية صارت إلى ما نراه ويمكن أن يصير شيئاً آخر.

يعدُّ طاليس مؤسس الفلسفة الطبيعية. وقد اعتبر ان مبدأ كل الأشياء هو الماء، بينما هو الهواء عند أناكسانس، والنار لدى هيراقليطس، وقال أناكسيمندريس انه شيء لا متناه وغير قابل للتحديد، وهو مزيج من الأضداد التي تفصل بالحركة.

وقال ديموقريطس بصدور الأشياء عن ذرات منفصلة في فراغ لا متناه، وهي ذرات لا تنقسم، وفي حركتها الذاتية يسقط بعضها على بعض بالصدفة فينشأ عنها النظام. اما أناكساغوراس فيرى وجود ما لا يحصى من البذور المعقدة، وتحتوي على أجزاء من جميع البذور الأخرى، فالكل إذن

مذهب الجوهر الفرد: تميزت المذاهب الكلامية بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. أو الجوهر الفرد، فاحتلت بها مكانة خاصة في الفكر الاسلامي. وقد اعتبر ابن باجة ان المتكلمين لم يقصدوا النظر في ذلك، وانما عرض لهم في مناقضة خصومهم، ومن أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً. ولم تلبث هذه النظرية ان عرفت تطوراً جوهرياً اختلفت به عن النظرية اليونانية المماثلة، وقد اعتنقها المعتزلة، ثم نبأها الأشاعرة الذين أعطوها صورتها الكاملة.

ويقسم المتكلمون كلاً من المكان والزمان والحركة مثلما قسموا الأجسام الى أجزاء لا امتداد لها. فالزمان مجموع آتات كبيرة منفصلة يعقب بعضها بعضاً، والمكان مجموع ذرات منفصلة، وكذلك شأن الحركة، فهي منقسمة الى أجزاء لا امتداد لها. وقال المتأخرون من الأشاعرة بأن في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مماثلة للأجزاء التي لا تتجزأ في الجسم.

ورأى الأشاعرة ان الجواهر والأعراض لا تبقى زمانين، فهي تخلق في كل وقت، والله يخلق العالم خلقاً متجدداً. ويلزم عن ذلك نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما ووجوده في اللحظة السابقة او اللاحقة لها. وهكذا أنكر متأخرو الأشاعرة كل ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، وفسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه راجع الى ان الله قد أجرى الأشياء على هذا النحو من التوالي.

اما النظام فقد ذهب، مع الفلاسفة، الى نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فما من جزء الا وقد يقسمه الوهم الى نصفين، اي يجوز تجزئته أبداً، ويتكون العالم من أعراض، هي أجسام لطاف، والجوهر ذاته مؤلف من أعراض اجتمعت.

وكان لا يُثبت إلا الحركة، ويقول لا أدري ما السكون إلا ان يكون الشيء في المكان وقتين، اي تحرك فيه وقتين. واعتبر ان الحركة طفرة من نقطة الى اخرى. فالجسم المتحرك يمكن ان يصل من مكان الى آخر متجاوزاً بعض ما بينهما بالمشي والبعض الآخر بالطفرة.

ويرى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، غير ان الله أكنم بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر في ظهورها انما يقع في ظهورها من مكانها، دون حدوثها ووجودها.

وقد أنكر أبو بكر الرازي ان يكون الزمان والمكان، وهما غير متناهين، متألفين من أجزاء لا تتجزأ، وقال بوجود مكان مستقل عن الأشياء وما يتصل بذلك من وجود الخلاء

ولكن ارسطو لم يغفل، في رسائله الفيزيائية، ان يلمح الى ما خصص له النوع الثاني من رسائله، من وجود غائية في الطبيعة، ونظام أشد عمقاً من العلل المادية والفاعلة. وتطمح فلسفة الطبيعة، عنده، للوصول الى نظرة تحيط بكل كوني يسهم فيه كل كائن بحركته في تناسق مع المجموع.

وينتمي الى عالم الطبيعة، في نظره، كل ما يتحرك بنفسه ويملك في ذاته مبدأ الحركة، مثل الكواكب والحيوانات، وتدخل العناصر ضمن هذا العالم. فالطبيعة مبدأ اي سبب الحركة. وتفيد كلمة الحركة، عنده، ما يصيب حالة الكائنات المعينة من تغيرات.

ويتركب نشاط الطبيعة بعلى أربع: مادية وصورية وفاعلة وغائية، وتضاف اليها شروط تكميلية، هي الصدفة أو الاتفاق فيما يصدر عن الجماد والحيوان والطفل، بخلاف أفعال الانسان الاختيارية التي هي راجعة الى البخت أو الحظ. ثم اللانهاية والخلاء والمكان والزمان. وكذلك النفس والحياة في الميدان الحيوي.

إن طبيعة أرسطو مكوّنة من كرات بعضها في جوف بعض، وتقتضي وجود محرك أول غير جسماني وغير متحرك. وهو أزلي، وتنقل حركته الدافعة الى أقصى أطراف العالم، إنه العقل الأسمى.

وفسر الأبيقوريون، مثل ديموقريطس، كل شيء بالذرات الخالدة وبالخلاء، إلا أنهم نسبوا الى جميع الذرات حركة طبيعية من أعلى الى أسفل. وان جميع التفسيرات المتعلقة بالظواهر الحالية او بأصل الكون تبدو، لأبيقور، صالحة كلها، شريطة ان تتوافق مع هذه النظرية الذرية.

وقد حظيت فلسفة الطبيعة، في روما، بأن غناها لوكرتوس Lucrèce في قصيدة هي احدى روائع الأدب العالمي، ومن أجمل ما أبدعه الفكر اللاتيني.

أما الافلاطونية الحديثة فقد أعطت فلسفة طبيعة صادرة عن بداهة مثالية وتأملية. فقد أنكر أفلوطين التفسير الآلي لعمل الطبيعة، وقال بفيزياء روحانية أصبحت الطبيعة فيها روحاً. فالواقع الحقيقي هو حركة الحياة الروحية وراء الأشياء الحسية. « تقول الطبيعة اني لا أرسم اي شكل، ولكني أتأمل فتبرز خطوط الاجسام وكأنها تسقط مني ».

في الفكر الإسلامي

تأثرت فلسفة الطبيعة عند المسلمين بالفكر اليوناني والافلاطونية الجديدة والفكر الفارسي والهندي، فاتخذت مع الروح العربية الاسلامية طابعها المميز.

الارتباط الى العادة إنكار لوجود الأشياء .

انفصال فلسفة الطبيعة عن العلم في القرون الوسطى

لم يستطع أتباع أرسطو، في الغرب في القرون الوسطى، ان يجمعوا بين طريقتيه الاثنتين في دراسة الطبيعة، فانفصلتا وضاع بالتدريج ما كان بينهما من تناسق وانسجام. ولم تبقى فلسفة الطبيعة محتكة بعلم حي يتجدد، ولكن مع علم ميت قديم. وهكذا أسهمت الفلسفة المدرسية في تشويش العلاقات بين الفلسفة الطبيعية لدى العلماء وفلسفة الطبيعة لدى الفلاسفة.

لقد ساد، في القرون الوسطى، تصور للطبيعة كان مزيجاً من عدة مذاهب، فسادت النزعة الديناميكية ومذهب العلل الخفية تحت ستار فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، او أفكار الأفلاطونية الجديدة التي حورتها المسيحية:

ويستوقفنا هنا ايكارث Eckhart الذي ينطلق، في مذهبه، من مبدأ أول، هو ان الوجود هو الله، ثم يستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن»، هو هذا الجدل الذي سيصطنعه، في عصر النهضة، براسلس وجوردانو برونو وجاكوب بوهمي، ثم فخته وشلغ وهغل في المانيا بعد ذلك.

انبعاث النظريات القديمة في عصر النهضة

انبعثت، في عصر النهضة، كل النظريات القديمة في تفسير الطبيعة، كما سادت، اكثر مما كان عليه الأمر في القرون الوسطى، نزعة الاحياء والحياة، فقد أصبح كل شيء يفسر بالتعاطف والتنافر والقوات الخفية.

وهنا نجد براسلس Paracelse الذي اعتبر ان كل شيء هو في كل شيء وان العلم تمييز درجات الصلة والإلفة بين الأشياء، ثم جوردانو برونو G. Bruno الإيطالي الذي كان اكثر فلاسفة النهضة أصالة، ويتبع المدرسة الايلية. وكان يرى انه لا يمكن ان يوجد شيء غير الله، وهو الطبيعة الطابعة، أي الجوهر الذي هو العلة المحدثة للطبيعة المطبوعة، أي الكون، طبقاً للاصطلاح الذي تبنته الفلسفة المدرسية بعد ان ظهر في ترجمة الفلسفة الرشدية فيما بعد، على يد سينوزا.

واعتبر جاكوب بوهمي J. Böhme ان جميع الموجودات، بلا استثناء، صراع بين مبدأين متضادين. تصور جديد للطبيعة في الفلسفة الحديثة، بدأ، في أواسط القرن 17، تلاشي التصور القديم للطبيعة، فهذا ديكارت Descartes لا يقصد بالطبيعة ربة أو قوة خيالية، ولكن المادة

كجزء حقيقي يدخل في تركيب الاجسام. وأرجع الكيفيات الثانوية وما بين العناصر من تمايز إلى ما للأجزاء التي لا تتجزأ من كيفيات أولية او ما في تركيبها من اكتناز. والجسم يتضمن في ذاته مبدأ الحركة، خلافاً لما يراه أتباع أرسطو.

الفيض والتطور عند الفلاسفة

رأى الفارابي، مثلاً، انه يلزم ضرورة عن وجود واجب الوجود ان يوجد عنه سائر الموجودات، وان وجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. انه عقل يفيض عنه العقل الأول الذي يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سبوية جرمياً ونفساً، ثم يتسلسل صدور العقول والأفلاك الى العقل العاشر الذي تصدر عنه النفوس الأرضية والهيولى التي تشكل منها العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية. واذا كان عالم الافلاك بسيطاً فإن العالم الذي تحت القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة. ولكن الموجودات التي في هذا العالم تولف من أديانها، وهي العناصر، إلى أعلاها، وهو الانسان، مجموعة واحدة، وان كانت أفرادها في مراتب متفاوتة.

وتكتسي فلسفة الطبيعة، عند ابن باجة الذي تجرد للنظر الطبيعي حسب تعبيره، أهمية خاصة، فقد شرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو شرحاً تجلّى فيه ابداعه في هذا الميدان. لقد وضّح مذهب أرسطو في الحركة، وكان انتقاده لهذا المذهب مناسبة لوضع نظرية جديدة في الحركة جعلت منه، بالنسبة لبعض الباحثين، ممهداً لظهور غاليلي.

ولم ير ابن رشد في نظرية الفيض سوى خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وقال بالتطور الذي يلزم عنه القول بقديم المادة. والعالم عملية تغير وحدث منذ الأزل، أي ان العالم دائم الحدوث. واعتبر السماء كائناً حياً مكوناً من عدة اجرام لها انظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها بعضها في بعض وفي الانسان. وعدل الفلك الأرسطي بافتراض ثماني كرات فقط ذات مركز واحد.

وان العلم الحقيقي، في نظره، هو إدراك ما في الأشياء من نظام تابع لما في العقل الإلهي من نظام، مثلما يتبع النظام الذي في عقولنا نظام الطبيعة.

وانتقد أفكار الغزالي للعلية واعتباره ان اقتران الأشياء راجع الى ما سبق من تقدير الله ان يخلق هذه الأشياء على التساو، ورأى ان المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. وفي رفع هذه الأشياء إبطال للعلم ورفع له. ولا يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها، وفي إرجاع هذا

الخليقة الوسيلة الى معرفة الله. ونجد أصل هذا التفكير عند ايكارت Eckart الذي يعد من اهم الحلقات التي تربط بين الافلاطونية الجديدة وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الالمانية الحديثة.

وقد اكتشف المفكرون الألمان جاكوب بوهمي J. Boehme ، هذا الذي يمثل الحلقة الكبرى بين ايكارت وبين هؤلاء المفكرين والذي عده شلنغ « معجزة في تاريخ الانسانية »، عن طريق سان مارتان Saint Martin الفرنسي، هذا الفيلسوف المجهول كما سمي نفسه، والذي اعتبر، بكتابته « روح الأشياء » فيلسوف طبيعة حقاً.

ولا توجد، عند فلاسفة الطبيعة الألمان، أي هوة تفصل بين الإله وبين الانسان، هذا العالم الأصغر. إن الروح تسكن المادة، وبهيوطنا الى أعماق نفوسنا نجد الروابط الأصلية التي تربطنا بالكون، فنحن نضم في ذاتنا العالم كله.

ويمكن القول إن الرومانسيين الألمان، هم وحدهم الذين عرفوا حقاً فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة. وقد تحدث انجلز Engels عن فترة كان ينبت فيها بألمانيا فلاسفة الطبيعة بالعثرات في ليلة واحدة مثلما ينبت الفطر.

لقد أهملت فلسفة الطبيعة الرومانسية الاداة الرياضية وانساق مع التركيبات والتمثيلات، وحاولت ان تكون وسطاً بين العلم والفلسفة، فأخذت إذن مادتها من العلم المحتك بالتجربة، واستخدمت هذه المادة دون ان ترجع الى التجربة. وبذلك كان العلم خديماً للفلسفة. وكان أشهر أصحاب هذه الفلسفة شلنغ وهيل.

أراد شلنغ Schelling أن يكون المستطلع الأول لفلسفة الطبيعة والممهّد لطريقها. وبهذه الفلسفة اشتهر، وكان منطلقاً لمدرسة كبيرة.

إن فلسفة شلنغ بناء قُبلي لفلسفة ديناميكية متعلقة بالطبيعة، و« خلق » للعالم بالاستنتاج، فالفكر لا يعتمد، في « خلقه » للعالم، الا على قدراته الخاصة. وان الشرط الأساسي، في دراسة الطبيعة، يكمن في الكشف عما فيها من تناقضات ديناميكية واقعية. ويقوم تصور شلنغ للطبيعة على فكرة التطور. فالطبيعة العديمة الوعي تسبق ظهور الانسان، وظهور الوعي يتم من خلال درجات من التطور بعضها اعلى من بعض. وتدور فلسفة الطبيعة، في صورتها الأولى عند شلنغ، على اعتبار أن طبيعة الفكر البشري هي المفتاح الذي يسمح بالتفسير الأخير للطبيعة. وتتحل إذن مسألة وجود الطبيعة « خارجنا » في فكرة الطبيعة « داخلنا ». ان الطبيعة هي الفكر

ذاتها. ولم يفرق بين الآلات الميكانيكية وأشياء الطبيعة، واراد ان يقرأ الظاهرات قراءة فيزيائية ورياضية. ففسر كل شيء في الطبيعة بالامتداد والحركة، وهما ميدان الضرورة الميكانيكية والرياضية.

ويضع ديكارت قبلياً المبادئ الضرورية التي تستخلص منها قوانين العالم. ولم يحتج، في تفسير الحركة، الى افتراض الفراغ كما صنع ديموقريطس، ولذا أنكر وجود الفراغ وان يكون للأجسام أي نشاط أو قوة تلقائية. لقد خلقت الحركة مع الكون، وتنتقل عن طريق التماس، وهي لا تتغير، فلا تزيد ولا تنقص.

وعارض لايبنتز Leibnitz الفلسفة الديكارتية التي تقدم لنا عالماً لا يلتقي مع الطبيعة. فليس في العالم عقم ولا موت، وهو لا يرجع، في نهاية الأمر، الى أجزاء من الامتداد، ولكن الى مجموعات من المونادات، او الذرات الروحية المترتبة. وبين هذه « النقط » الميتافيزيقية « علاقات شعور. ولكل جوهر جسماني أو غير جسماني نشاط باطني، هو مبدأ نموه الذي لا ينقطع، وليس له أي نشاط خارجي.

وأنكر لايبنتز ان تكون للقوانين الأولى للعالم الفيزيائي ضرورة مطلقة، واعتقد أنه يمكن استخلاصها من حدس مقاصد الإله الذي أرادها.

وهكذا حدث، في أواسط القرن 18، تحول في فلسفة الطبيعة، إذ وقع التخلي عما طمح إليه ديكارت من جعل المشاكل الميتافيزيقية شبيهة تقريباً بمشاكل الرياضيات.

وأصبحت الطبيعة، عند كانط Kant نتاجاً لعنصرين: مادة خارجية لا يدرك كنهها، وصورة يفرضها العقل على هذه المادة، وهكذا يكون نظام الطبيعة ووحدها من عملنا نحن. وان علمنا بالطبيعة يقيني لأنه مطابق لقوانين فكرنا، ولكن يبقى في الأشياء باطن خفي يفلت منا، هو هذا العنصر الغامض الذي قامت المثالية المطلقة أو الرومانسية الألمانية، بعد كانط، بمحاولة إغائه.

فلسفة الطبيعة في الرومانسية الألمانية

كان المفكرون الرومانسيون او فلاسفة الطبيعة الألمان ينتظرون من الالهام ان يهديهم في طريقهم الى الحقيقة، وجعلوا من الطبيعة نقطة انطلاق ليعرفوا الإله، كما حاولوا ان يمزجوا المعارف العلمية الجديدة بالتقاليد الصوفية المسيحية. لقد كان الزهد في أمور الدنيا شرطاً أولياً، في القرون الوسطى، للتجربة الدينية. ثم أصبح، في القرن 16 حب

تمرأى فيها. وان فكر الانسان الواحد صورة مصغرة لفكر العالم.

ويدرس هيغل الاجسام السماوية والضوء والحرارة وغير ذلك للبرهنة على انها جميعاً تشكل سلماً هرمياً من مختلف تجليات الماهية الروحية الكامنة وراءها.

إن الصرح الاستنباطي العظيم الذي أشاده هيغل يقوم على كثير من الاستنباطات التعسفية. فكأنه أقامه على ركائز من ورق، ولذا لم يبق له، اذا ما جرد من روحه الجدلية، سوى فائدة تاريخية.

وقد اعتبر انجلز وماركس ان فلسفة الطبيعة قد انتهت أمرها وان كل محاولة لبعثها لن تكون سوى محاولة سطحية، بل ستكون «خطوة الى الخلف». ورأى انجلز ان العلوم الطبيعية تجعل من المستحيل قيام أي فلسفة في الطبيعة.

يستمد انجلز من «جدل الطبيعة» الوسيلة لمناقشة العلم التقليدي، فحاول ان يؤسس الجدل المادي باعتباره الطريق الفلسفية الوحيدة والصحيحة لعلم الطبيعة المعاصر، ولبيان الطابع الجدلي لتصور الطبيعة. ويقوم انجلز، على غرار هيغل، بالبرهان على القوانين العلمية ببراهين فلسفية، وهكذا بين وحدة الطبيعة، وحاول ان يرسم صورة عامة للتطور التاريخي للطبيعة، هذا التطور الذي يخضع لسيطرة قوانين الجدل الأساسية، وذهب الى حد أنه يكمل قانون نيوتن في الجاذبية بقانون الدفع.

وقد امتدت فلسفة الطبيعة عند عدد من المفكرين الذين لم يحجموا عن اتخاذ هذه «الخطوة الى الوراء» في العصر الحديث، مثل أوزفالد Oswald وافيناريوس Avenarius، الذي أفاض لينين في انتقاده، وبرغسون H. Bergson الذي كان يفضل اسم الميتافيزيقا على اسم فلسفة الطبيعة.

حاول برغسون، انطلاقاً من تفكير سبنسر Spencer، أن يضع أسس نظرية في التطور تكون مطابقة للواقع «هذا الواقع الذي ينحصر كله، سواء كان بشرياً أو غير بشري، في صيرورة دائمة، هي جوهره. وان «الاندفاع الحيوي» هو اندفاع الحياة التي ترفع المادة وتنظمها تدريجاً، مع محافظتها على الحنمية الفيزيائية الكيميائية الخاصة بهذه المادة. ويستدع هذا الاندفاع، خلال التطور، أشكالاً تزداد تعقيداً الى أن يؤدي الى ظهور أعضاء متميزة والى الشعور والعقل البشريين.

وقد أصبحت فلسفة الطبيعة، في العصر الحاضر، غريبة بين فروع الفلسفة، وغابت عن المؤتمرات الفلسفية، وربما كذلك عن اهتمامات الفلاسفة إلا في النادر. ولا يعني هذا

البارز المتناثر، كما ان الفكر هو الطبيعة الخفية الباطنة، أو ان الطبيعة هي الفكر المحجوب المقنع، والفكر انبثاق الطبيعة وتجليها.

ورأى شلنغ، فيما بعد، ان فلسفة الطبيعة التي وضعها لا تنجز إلا النصف من بناء نسق فلسفي، إذ لا بد، في نظره، من ان تنضاف، الى فلسفة الطبيعة التي تنطلق من أولية الموضوع، فلسفة أخرى تبين كيف يظهر الموضوعي انطلاقاً من الذاتي باعتباره أولياً مطلقاً. وتلك هي الفلسفة المتعالية التي تدرس الأنا، مثلما تقوم فلسفة الطبيعة بدراسة الطبيعة. وهنا اذن مبدآن ومهمتان مشروعتان معاً، فإما ان نحول الطبيعة الى فكر، أو الفكر الى طبيعة.

وقد وجه هيغل Hegel الى فلسفة الطبيعة، عند شلنغ، ضربة قاضية، فما بقيت تذكر إلا للتاريخ، بالرغم من بعض جوانبها الخصبة، فقد دحضت النزعة الميكانيكية المسيطرة في علوم القرن الثامن عشر.

يرى هيغل ان الفلسفة قد نظرت الى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع ان البداة التي تتعالى بها الرياضيات على الفلسفة لا تتركز الا على بؤس هدفها وفساد مادتها. ان منهاج الفلسفة الحقيقي، هذا منهاج الذي يسمح لها بالتفكير حقاً في الواقع، هو الجدل الذي يدير المتعارضات داخل المفهوم كدوران الليل والنهار. ولذا لم ينقطع هيغل عن توجيه النقد الى الفلسفة الطبيعية عن نيوتن، هذه الفلسفة التي تصدر عن التحديدات الرياضية. وهكذا أحل هيغل، محل التحليل الرياضي لسقوط الأجسام أو الجاذبية دراسة جدلية خاصة لهذه المفاهيم.

كان هيغل يكرّر هذه القولة: «إن التفلسف في الطبيعة يعني إبداع الطبيعة». فقد أراد أن يصوغ العالم من لبنني الوجود والعدم فحسب، بعد تركيب وتسلسل منطقي جدلي طويل.

وقد اكتشف في بنية الوجود المادي شبيهاً ببنية الفكر. فكما انه، لكي يعرف الفكر ذاته، يجب ان يبرز أولاً في الطبيعة بالتفكير فيها، ثم يندفع في مغامرة ينتهي منها بامتلاك ذاته، كذلك المطلق، اي الذات الكلية التي تشمل كل شيء، والأشياء كلها تطور جدلي منها، ويسمى بالفكرة. هذه الفكرة التي تكون فكرة خالصة، أي غير واعية، ثم تخرج من ذاتها لتتجلى في الطبيعة وتولد الحياة الواعية، وتعود الى ذاتها بارزة في فكر الانسان. فما صيرورة الطبيعة إذن سوى صعود نحو الفكر الكلي. ولا ينفصل الفكر إذن عن الطبيعة التي

مباشرة بين النظام وزينون. هذا وقد ردّ بعض المفكرين على آراء النظام وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- بغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 3، بيروت، 1978.
- جار الله، زهدي، المعتزلة، الأهلّة للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
- دائرة المعارف، Universalls، مادة Mutation.
- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.
- Van Ess Josef, Das Kitah an-Nakt des Nazzām...., Göttingen, 1972.

جورج كتورة

إضافة

اتخذ مفهوم الطفرة أهمية متميزة في الفكر الحديث - المعاصر تحت تأثيرين:
الأول: نظرية التطور الطبيعي الداروينية تخصيصاً. حيث الطفرة مفهوم مفصلي للانتقال بين الأنواع من الأدنى إلى الأعلى، من البسيط إلى المركب.
الثاني: المنطلق الجدلي من فيخته إلى هيغل، ثم المادية الجدلية مع ماركس. حيث تقوم الطفرة بدور توسط صيروري بين علاقتي الكم والكيف، الدرجة والنوع.
فالانتقال من ظاهرة معقدة إلى ظاهرة أعلى تعقيداً يستدعي مفصلة الطفرة.
لذلك يختلف مفهوم «الطفرة» باختلاف منطق نظرية التطور الذي يرتبط بها.
بالنتيجة يختلف موقع الطفرة ونسبة أهميتها ووظيفتها داخل سياق العملية التطورية.

التحرير

طُوبى

Utopie
Utopia
Utopie

الطوبى اسم لنوع أو لكل من أنواع أو أشكال الفكر الاجتماعي والسياسي ليس له وجود مهم في التراث العربي.

الغياب خلّوها من الأفكار الخسبة والممنعة لهواتها من الفلاسفة والعلماء.

الطاهر وعزيز

طَفرة

Bond
Heap - Rise
Sprung

الطفرة هي التغير المفاجيء، الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لا سيما الطبيعة العضوية. بحيث يكون أثر التغير جلياً واضحاً ومتميزاً. غالباً ما يسجل وجود طفرة في الأنظمة البيولوجية ويكون ذلك خرقاً لقانون الوراثة الطبيعي، وخروجاً عن مسار التطور الطبيعي لجنس أو لنوع من الكائنات الطبيعية. ويتم التغير المفاجيء هذا بتحول يطرأ على أحد الأجنّة أو أحد الكروموزومات.

أما في الاجتماع فالطفرة هي التغير المفاجيء الذي يحول مجتمعاً ما من حال إلى حال جديدة. وهذا ما يتم بواسطة الحرب أو بواسطة الثورة. إذ تعتبر الثورة طريقة تغير فورية عكس التغير الناجم عن الإصلاح أو عن طريق التطور الطبيعي. والطفرة لغة (راجع «لسان العرب»). سادة طفر (تعني الوثبة، أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه. هكذا يقال طفر الحائط أي قفز إلى ما ورائه.

وفي الفكر العربي الإسلامي، يرتبط مفهوم الطفرة بأبي اسحق إبراهيم بن سيار النظام الفيلسوف المعتزلي المتوفى في الربع الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء رداً في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف، وهو معتزلي آخر حول مسألة الحركة (أو النقلة) في المكان. فكان رد النظام أن المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع (المتحرك) أن يصل من الجزء الأول في المكان إلى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني. والواقع أن آراء النظام في نفيه للجزء الذي لا يتجزء لا تنفصل عن رأيه في الطفرة. وقد ركّز الدارسون على مصادر فكرة النظام هذه معتبرين أنه ربما كان قد اقتبسها من آراء زينون الايلي حول تناهي المكان وتناهي الحركات. وهذا ما أشار إليه الشهرستاني والبغدادي وابن حزم دون الربط

مألوفة في التراث العربي اجمالاً.

الطوبى في معناها الكلاسيكي هي كل تصور خيالي لمجتمع يعيش في حالة تامة من الأمان والسلام والانسجام والسعادة. فالخاصة الأولى في الفكر الطوباوي هي كونه فكراً خيالياً، أي فكراً لا يرتبط بواقع معين في الزمان والمكان ولا يأخذ بعين الاعتبار مسألة طبائع الأشياء والشروط أو الوسائل الواقعية اللازمة لتحقيق تصوراته. الفكر الطوباوي فكر منفصل من قيود التاريخ الاجتماعي، يبنى بدون اعتبارات واقعية أو تاريخية علماً اجتماعياً منظماً بحسب بعض المبادئ الجميلة المفترضة. ومن هنا الصفة التي تلحق به، وهي اللاواقعية والاستحالة. وهي صفة شائعة جداً في الكلام العادي حيث تستعمل كلمة طوباوي لوصف أي فكر مستحيل التحقيق. والخاصة الثانية للفكر الطوباوي هي كونه فكراً اجتماعياً، أي فكراً يتناول حياة مجتمع شامل في جميع جوانبه أو في بعضها، ويدور أساساً على قضية التنظيم الاجتماعي. بعض الطوباويات تبرز الجانب السياسي، أي نظام الحكم، وتصور المجتمع عائشاً في ظل حكم عادل، لا يحتاج إلى القوة ولا يلجأ إلى القهر، إذ يكفي بجهاز أمن بوليسي بسيط، وبعضها ينصور نظام حكم آخر، إلا أن المسألة التي يتعلق بها التفكير السياسي أو الاقتصادي في الفكر الطوباوي هي مسألة التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية أكثر مما هي مسألة النظام السياسي أو النظام الاقتصادي في ذاته. والواقع أن معظم الطوباويات تتحدث عن مجتمع قائم على الاقتصاد الزراعي وحاصل على الوفرة والرفاهية. فمشكلة الانتاج محلولة من الأساس بحيث أن الاهتمام ينصب على التوزيع والاستهلاك، وبالتالي العلاقات الاجتماعية في مختلف أشكالها. المجتمع الذي يتصوره الفكر الطوباوي مجتمع متآلف متوازن، منظم أحسن تنظيم. والفارق بين الفكر الطوباوي والفكر النظري الحقيقي من هذه الجهة يكمن في أن خيال الفكر الاجتماعي النظري ينظم وقائع معينة أو مبنية انطلاقاً من وقائع معينة، بينما يدور الاهتمام التنظيمي في خيال الفكر الاجتماعي الطوباوي خصوصاً على التصرفات المحققة لرغبات وأحلام وتطلعات معينة، وبدون اعتبار كاف لموقعها في البنية العامة للطبيعة الإنسانية. أما الخاصة الثالثة للفكر الطوباوي، فهي ما يفترضه محققاً من سعادة وفضيلة في المجتمع المتخيل. وفي الواقع يخلط معظم مؤلفي الطوباويات الكلاسيكية السياسة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي. فالناس الذين يصفونهم طيبون، بسيطون، عفويون، متراحون، آمنون، منضبون، لا

فكلمة طوبى، وبعضهم يفضل كلمة طوباوية، تقابل الكلمة التي نحتها توماس مور في عام 1516، «يوتوبيا» وهي كلمة لاتينية مؤلفة من كلمتين يونانيتين وتعني «لافي مكان». وقد استعملها مور عنواناً لكتابه كاسم لجزيرة تعيش فيها جمهورية سعيدة فاضلة. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت كلمة «يوتوبيا» إسمًا لنوع أدبي خاص، إذ تكاثرت جداً المؤلفات التي تنهج نهج مور في تخيل مجتمع سعيد وتنوّعت أساليبها وشكلت تراثاً ينحني عليه الاختصاصيون اليوم ويدرسونه كقطاع متميز في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي.

ومن المؤلفات التي يجدر ذكرها في تاريخ الفكر أو الأدب الطوباوي، «اكتشاف عالم جديد» لجوزف هول 1605، «مدينة الشمس» لتوما كامبا نيل 1623، «اطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون 1627، «تيلماخوس» لفينيلون 1699، «مذكرات العام 2500» للويس سيبيتيان ميرسيه 1770، «الرحلة إلى ايكاريا» لاسطفانوس كاييه 1845.

وظهور كلمة «يوتوبيا» في القرن السادس عشر لا يعني أن الفكر الذي تدل عليه لم يكن موجوداً من قبل. فالفكر الطوباوي أصيل في الفكر البشري، وقد ظهر قبل القرن السادس عشر، حيث نسنى له، متداخلاً مع أشكال أخرى من الفكر الاجتماعي والسياسي. فعلى سبيل المثال، نجد في «جمهورية» أفلاطون، وفي «المدينة الفاضلة» للفارابي، وفي تاريخ بعض الحركات الثورية الاجتماعية، عناصر يمكن أن تندرج بشكل أو بآخر في إطار الفكر الطوباوي.

ومن جهة ثانية، إذا كانت كلمة طوبى تدل اصطلاحاً على فن نشأ وتطور في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يعني أن كلمة طوبى ومدلولها مقطوعاً بالصلة باللغة العربية. فكلمة طوبى موجودة في القرآن، بمعنى الحسن والسعادة. وقد جاء في «لسان العرب» أن بعضهم رأى في كلمة طوبى اسم شجرة في الجنة، وبعضهم رأى فيها اسم الجنة بالهندية، وبعضهم اسم الجنة بالحشية، وأن بعض علماء اللغة جعلها جمعاً للطيبة، في حين جعلها بعضهم الآخر تأنياً للأطيب، نظراً لكونه فعلى ليست من أبنية الجموع وإمكان انقلاب الياء وواو، أي أن أصل الكلمة طيبى. وما يهمني في هذا هو أن الحدس الذي تحمله كلمة طوبى باللغة العربية القديمة ليس غريباً عن المعنى الذي تحمله اليوم اصطلاحاً. فصورة الجنة، وصفة الطيبة، موجودتان في صلب الأدب الطوباوي الذي أشرنا إليه. لكن هذا الأدب يتميز بخصائص يجب التنويه بها، إذ إنها غير

النقد الحقيقي يتطلب أكثر من ذلك. والحق ان عدم اهتمام مؤلفي الطوباويات بالتحقيق العملي لتصوراتهم وعدم وصولهم الى النقد المباشر لمجتمعاتهم يرجع الى أسباب اجتماعية موضوعية.

وفي القرن التاسع عشر، أخذ الفكر الطوباوي يتحول من فكر مقتنع باستحالة تحقيق تصوراته الى فكر يبحث عن تحقيقها. وبدلاً من بناء مجتمع خيالي جميل، أخذ يطرح مشاريع للعمل، أو نماذج صالحة لتوجيه العمل. وقد لعبت التجارب التي تعرف تحت اسم الاشتراكية الطوباوية (أوين، فورييه)، كما لعبت الايديولوجية الاشتراكية عموماً وبعض المؤلفات النظرية، السوسيولوجية أو الفلسفية، في هذا القرن، ككتاب مانهايم: «الايديولوجية والطوبى»، دوراً مهماً في تحويل معنى الطوبى من التصور الخيالي غير القابل للتحقيق الى التصور الخيالي القابل للتحقيق في المستقبل. ومن جراء ذلك حصل تمازج شديد بين الفكر الطوباوي أو النزعة الطوباوية والفكر الايديولوجي الثوري، مما أدى الى كثير من الالتباس والبلبلة في الفكر وفي العمل. ولعل هذا هو السبب لتكاثر الكتب التي تتعمق في دراسة الانتاج الفكري الطوباوي وتتناوله من مختلف الجوانب، تصنيفاً وتعليلاً ونقداً.

ناصر

يتصرفون على أساس مبدأ الما - هو - لي والما - هو - لك، ويعملون جميعاً متعاونين في حالة راسخة من الطمأنينة والبهجة والابتعاد عن المفسد والشرور. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المكان الذي تصوروا فيه مثل هؤلاء الناس مكاناً منعزلاً، مناسباً في ميزاته تمام المناسبة، أي الجزيرة الخصبة.

وفي الواقع تسمح فكرة الجزيرة الخصبة بتصوير كل ما يُشتهى تصويره من سلام وسعادة. فالمجتمع الطوباوي لا يعرف الأعداء، وبالتالي لا يعرف الحروب، لسبب بسيط وهو انه ليس له جيران يناقونه وينازعونه، يعتدون عليه أو يُعتدى عليهم. والمجتمع الطوباوي لا يعرف القلة والاستغلال، لأن خيارات الجزيرة كافية لبناء اقتصاد قائم بنفسه، بعيداً عن مشكلات التبادل والتجارة وعن مشكلات الملكية الخاصة الأنانية. والمجتمع الطوباوي، نتيجة لذلك، منظم في توزيع سكانه وأوقات عملهم وكيفية تعاملهم بعضهم مع بعض على أساس الاحترام والتعاون المتبادلين.

وليس من الصعب تبين الوظيفة النقدية التي يقوم بها هذا التصور للحياة الاجتماعية. فالطوبى الكلاسيكية تتضمن نقداً للمجتمع الذي ظهرت فيه. لكنه نقد غير مباشر وغير صريح. فاللجوء الى أسلوب العكس، أي تصوير ما هو عكس الحالة القائمة، يعتبر عن احتجاج ورفض لشروط هذه الحالة. ولكن

ظَاهِرَة

Phénomène Phenomenon Erscheinung

الظاهرة اسم لكل ما هو «معطى» لنا في الخبرة مباشرة. فالظواهر ليست سوى تلك المعطيات التي تبدو للوعي على نحو مباشر، فتؤلف محتوياته.

وتنقسم الظواهر الى مجموعتين كبيرتين هما: مجموعة الظواهر الطبيعية ومجموعة الظواهر العقلية. ومع أن هذا التقسيم قد يكون متعسفاً الى حد ما، إلا أنه تقسيم يأخذ به عامة الفلاسفة. وعلى أية حال يمكن القول عامة إن الظواهر الطبيعية هي تلك التي ندرکها عن طريق الحواس الخمس. وعليه فاللون والشكل والمنظر الذي أشاهده والنغمة التي أسمعها والحرارة والبرودة التي أحس بها والرائحة التي أشمها - كل هذه أمثلة لظواهر طبيعية.

أما الظاهرة العقلية فهي ما يعطى للاحساس أو الخيال. ولا تقتصر الظاهرة العقلية على ما هو معطى للوعي، بل تشمل فعل العطاء كذلك. فسماع صوت ورؤية جسم ملون واحساس بالحرارة أو البرودة، وكذلك التفكير في مفهوم عام والحكم والتذكر والتوقع والاستدلال والاعتقاد واليقين والشك والظن، وكل انفعال وابتهاج وحب وبغض ورغبة واختيار وقصد وتساؤل واحتقار - كل هذه أمثلة لظواهر عقلية. فالظاهرة العقلية لا تشمل ما يعطى للوعي فحسب، بل ما يستند إلى ما يعطى إليه. ف رؤية مشهد ظاهرة عقلية، لأنه يعطى للوعي، والبهجة التي تصحب هذه الرؤية ظاهرة عقلية لأنها تستند إليها. وسماع سمفونية لباخ 1685-1750 ظاهرة عقلية، والحزن

الذي يصحبه ظاهرة عقلية كذلك لأنه يستند الى ذلك السماع. فمعطيات الوعي وما يستند اليها من أحكام وانفعالات ورغبات هي ظواهر عقلية.

وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم برتراندو 1838-1907 وهوسرل 1859-1938 الى القول إن الظواهر العقلية تتميز عن الظواهر الطبيعية بالتوجه الى موضوع او القصدية. وعليه فكل ظاهرة مصوبة أو متجهة نحو شيء ما: فكل عطاء ينطوي على شيء معطى وكل حكم يقوم على شيء مثبت أو منفي وكل حب ينطوي على شيء محبوب، وكل بغض ينطوي على شيء بغض، وكل رغبة تنطوي على شيء مرغوب فيه... وهلم جرا. فالقصدية هي الخاصية المميزة للظواهر العقلية. اما الظواهر الطبيعية فلا تظهر هذه الخاصية.

وقد اختلف الفلاسفة في الحالة الوجودية للظواهر. فمنهم من جعلها كيانات قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كيانات قائمة على أشياء أخرى سواها ومستندة اليها. ولعل أول إشارة صريحة الى أن ليس للظواهر وجود مستقل عن الأشياء الحقيقية وردت في عبارة للفيلسوف الأغريقي ديموقريطس 404-460 ق.م. وهي: «هناك نوعان من المعرفة: أصيلة او حقيقية وغير أصيلة أو هجينة. فأما المعرفة غير الأصيلة فتشمل معطيات البصر والسمع والشم والذوق. وأما المعرفة الأصيلة فلا علاقة لها بالحواس ومعطياتها. فليس هناك لون، ولكن الذرات التي لا كيف لها تولد ظهور الكيفيات». من هذا يستدل أن ديموقريطس يعزو للظواهر وجوداً ثانوياً بالإضافة الى ما هو حقيقي وهو الذرات الكائنة في الفراغ.

وقد وجد هذا التقابل بين الظواهر والحقائق صداه في فلسفة افلاطون 428-348 ق.م. الذي قسم الوجود الى نوعين:

أو الأشياء على نحو ما تظهر في الإدراك، وبين الأشياء على نحو ما هي في الحقيقة والتي أطلق عليها اسم الأشياء - في ذاتها أو النومينات التي تختفي وراء حجاب لا يمكن للعقل البشري النفاذ منه إليها، ولذلك ستظل طلسمًا تند عنها المعرفة والإدراك.

وقد أدى تقسيم الموجودات إلى ظواهر وأشياء - في ذاتها، إلى صعوبة كبيرة وهي أنه إذا كانت معرفتنا قاصرة على الظواهر فحسب، فإنه يتعذر علينا أن نعرف ما إذا كانت هذه المعرفة صادقة أو غير صادقة على الأشياء - في - ذاتها. وعليه فإن مثل هذا التقسيم قد أفضى إلى الشك في المعرفة. لذلك وجدنا الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط يسعون إلى تجاوز هذه الصعوبة. وكان هيغل 1770 - 1831 في طليعة هؤلاء الفلاسفة. ففي مؤلفه الرئيس «علم ظواهر الروح» (1807) تتبع هيغل تطور العقل أو الروح خلال المراحل المتعددة التي يقوم العقل فيها بفهم ذاته كظاهرة من أجل الوصول إلى أرقى مرحلة يدرك فيها ذاته بما هو في ذاته أي كشيء - في - ذاته. وعلى هذا أصبح علم ظواهر الروح العلم الذي يمكن العقل من معرفة ذاته بما هو في ذاته من خلال تتبع الظواهر التي يتجلى فيها لذاته.

ومن الذين حاولوا التغلب على هذه الصعوبة كذلك آدموند هوسرل. فقد نادى بالتوجه نحو الظواهر مباشرة دونما افتراضات مسبقة خلافاً لما دعا إليه المثاليون والماديون، ورأى بأن وصف الظاهرة وصفاً أميناً كفيلاً بأن يقودنا إلى المعاينة المباشرة لما يكمن فيها من حقيقة أو ماهية. وهكذا يجعل هوسرل الماهيات في الظواهر، وإن كانت الظواهر تدرك بالحواس في حين لا تدرك الماهيات إلا بالحدس أو المعاينة العقلية المباشرة. وبذلك تلنح الذات بموضوعها وتندمج فيه، فلا تكون ذاتاً بدون موضوع ولا موضوعاً بدون ذات. وقد كانت هذه المحاولات بداية لحركة فلسفية واسعة هي الواقعية الجديدة التي انضم إليها فلاسفة كثيرون في العالم الغربي خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين ومنهم صموئيل الكسندر 1859 - 1938 في انكلترا ومنتاكو 1873 - 1953 في أميركا.

كريم مني

إضافة

1 - هناك تمييز في الفكر المعاصر بين الظاهرة العقلية

عالم الظواهر وعالم الحقائق، أو بتعبير افلاطون عالم الصور. ويتألف عالم الظواهر من معطيات الإدراك الحسي كالألوان والطعوم والروائح والاحساسات وغيرها. وهذه المعطيات وإن كانت موجودة على نحو ما إلا أن وجودها مشتق من الأشياء الحقيقية وثانوي بالإضافة إليها لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال. ولذلك لا يمكن اعتمادها موضوعاً للمعرفة الصحيحة والعلم الحقيقي. أما الحقائق فهي في نظر افلاطون ثابتة وأزلية لا يطلها التغير ولا تدرك إلا بالحدس أو العيان المباشر وتؤلف موضوع المعرفة الحقيقية. وتجدر الإشارة إلى أن افلاطون لم يحدد طبيعة العلاقة بين الظواهر والحقائق بشكل واضح. فقد وصف هذه العلاقة بالمشاركة أحياناً وبالمحاكاة أحياناً أخرى. ولذلك استهدفت هذه العلاقة بعد افلاطون إلى تأويلات مختلفة ومتعددة.

ففي الفكر الافلاطوني كانت الظواهر موضوعية ولكنها لم تكن موضوعية بقدر موضوعية الحقائق، بل كان نصيبها من الموضوعية نصيب صورة الشيء منها بالنسبة إلى الشيء ذاته.

وقد سار فلاسفة العصر الحديث في فهم الظاهرة على النهج السابق ذاته، فرأوا أن الظاهرة هي كل ما يعطى للوعي من إحساسات وإدراكات وانفعالات... الخ. ولكنهم اختلفوا في علاقة هذه المحتويات الإدراكية بالأشياء الخارجية. فديكارت 1596 - 1650 ولوك 1632 - 1714 اعتقدا أن الظواهر ليست سوى آثار لأسباب أو قوى تقوم في الأشياء الخارجية، وذهبوا إلى أن هذه الظواهر تشبه على نحو أو آخر خصائص في الأشياء الخارجية. ولذلك اعتقدا أنه يمكن معرفة الأشياء الخارجية من خلال معرفة ادراكاتها. أما هيوم 1711 - 1776 فقد أنكر وجود أي شيء سوى الظواهر، وقال إن ما يسمى بالأشياء - مادية كانت أم عقلية - ليست سوى نظم من الظواهر. وهكذا إن كان ديكارت ولوك قد أحالا الظواهر إلى أشياء ما سواها، فإن هيوم قد فعل العكس، فقد أحال الأشياء إلى الظواهر. وغدا الجسم المادي عنده منظومة من الإحساسات، كما غدا العقل هو الآخر منظومة من الإدراكات الملتحم بعضها ببعض. وعرف هذا الاتجاه بالظاهري أو الظاهراتي.

ولم يخرج كانط 1724 - 1804 عن هذا النهج. فقد رأى أن محتويات الإدراك ليست سوى ظواهر أطلق عليها اسم التمثلات أي ما يتمثل للعقل أو الوعي من الأشياء، وهي التي تؤلف موضوع معرفتنا العلمية. على أن كانط ميز بين الظواهر

Injustice Injustice Ungerechtigkeit

الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء، هو وضع الشيء في غير موضعه المختص به - اما بنقصان أو بزيادة، واما بعدول عن وقته أو مكانه.

وعلى أساس هذا المعنى يقال الظلم في مجاوزة الحق - فيما يكثر، وفيما يقل، من التجاوز.

ويقال أيضاً في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لأدم عليه السلام في تعديه ظالم. وقيل لإبليس في تعديه ظالم - وإن كان بين الظلمين فرق شاسع، وبون واسع.

والأصل في الظلم هو الظلام أو الظلمة - من حيث أن الإنسان في الظلمة يخطئ بخط عشوائي، ويضع الأشياء في غير موضعها المختص بها، ويتجاوز الحدود. ومن هنا كان من نعم الله على عباده أنه يهديهم في ظلمات البر والبحر.

وفي اللغة: أظلم فلان - أي أصبح في ظلمة، أو حصل في ظلمة. وفي القرآن الكريم ﴿فإذا هم مظلّمون﴾ - أي كأنهم يعيشون في ظلام، أو هم في ظلام.

والمفكرون الإسلاميون يحصرون أنواع الظلم في ثلاثة:

الأول: ظلم بين الإنسان وبين الله تعالى: ﴿وأعظمه عندهم هو الكفر والشرك والنفاق﴾. ويمثلون لذلك بآيات عديدة نكتفي منها بـ: قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ وقوله: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾.

الثاني: ظلم بينه وبين الناس. ويمثلون لذلك بآيات قرآنية نكتفي منها بـ: قوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس﴾. وقوله: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً...﴾.

الثالث: ظلم بينه وبين نفسه. ويمثلون لذلك بقوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه﴾. وقوله: ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه...﴾.

ثم يعلقون على هذه الأقسام بقولهم: وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس - فإن الإنسان في أول ما يهيم بالظلم فقد ظلم نفسه - أي أن الظالم مبتدئ أبداً بنفسه في الظلم من حيث مخالفته للقيم والقانون والشرائع.

والظاهرة الانفعالية.

فالظاهرة العقلية تقترن بمعطيات الوعي وما هو واع ويندرج ضمن دائرة الوعي أي المعقول أو العقل، أما الظاهرة الانفعالية فتقترن بما تحت الوعي أو اللاوعي في علم النفس التحليلي المعاصر. بل يمكن التحدث عن ظاهرة انفعالية واعية = معقلنة وظاهرة انفعالية لا واعية = غير معقلنة. هذا في حال ترادف مفردة وعي = شعور لا وعي = لا شعور.

2 - من الشائع أن تجمع ظاهرة ظواهر مما يربك التمييز الفلسفي الدقيق بين الموقف الظاهري في فلسفة المعرفة، والموقف الظاهراتي أي الفينومينولوجي. لذلك ربما كان من الأفضل لو يثبت الاستعمال التالي:

أ - ظاهر، ظواهر، ظواهرية، ظاهري، بالنسبة للموقف الأول الذي يرتبط مع التيار التجريبي في المعرفة خاصة التجريبية البريطانية.

ب - ظاهرة، ظاهرات، ظاهراتية، ظاهراتي، بالنسبة للموقف الفينومينولوجي المرتبط مع التيار الماهوي في المعرفة. وقد بدأ هذا الموقف من تمييز كانط بين (نومين) أي الوجود في ذاته و(فينومين) ظاهريته. لكن هذه الثنائية ارتبطت علائقياً باستدعاءات جدلية بين القطبين في دياكتيك المنظومة الهيغلية، وتطابقت ظاهراتياً في المنظومة الهوسرلية أو الفلسفة الظاهراتية، ثم انتهت إلى دلالة منهجية أي المنهج الظاهراتي عند هوسرل وهيدغر وسارتر.

ج - أما الصيغة الأقل شيوعاً ظهور، ظهورية، مثل ترجمة كتاب هيغل «فينومينولوجيا العقل» بـ «علم ظهور العقل» فإنها جائزة من ناحية الشكل لكنها تحدث خللاً في مضمون الدلالة الهيغلية. لأن ظهورية مشتقة من ظهر في اللغة العربية الذي يدل على مظهر ما كان خفياً مستتراً. بينما الدلالة الهيغلية في اللغة الألمانية تعني تماماً «ظاهراتية العقل» أي ظاهراته الحاضرة عبر تجلياتها وصيرورتها العقلانية - المتعلّنة في - الوجود المعقلن. لذلك ربما كان من الأفضل تثبيت: الصيغة (أ) والصيغة (ب) منعاً للالتباس بين حدود النظريات الفلسفية.

محمد الزايد

والنظم الدينية إنما تشدد العقوبة على الظالمين ليكون العقاب هو الرادع - ولكنها جعلت هذه العقوبة في حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، وهو أمر يجعل العقوبة غير رادعة.

وهذا لا يمنع من أن عامة الناس إنما يعتقدون أن الظلم ينتهي دائماً إلى خراب البيوت. ونهني هذه الكلمة عن الظلم بأن الإنسانية لا تزال تختلف في حدود الظلم وأبعاده، وفي كيفية علاجه. وأن المقام هنا لا يتطلب أكثر من هذا الذي ذكرنا.

محمد أحمد خلف الله

ظَنَ

Opinion
Opinion
Melnen - Meinung

مصدر ظَنَ (ج) ظنون وأظنانين. ومعناه: «التردد الراجع بين طرفي الاعتقاد غير الجازم»، أو الميل إلى الاعتقاد بشيء ما دون علة أو دليل (الفراسة) أو الحكم على أمر ما (الاجتهاد) مع الشعور بعدم اليقين في ذلك وإمكانية قبول هذا الاعتقاد أو الحكم لنقيضه دون يقين أيضاً.

وفي الشريعة الظن قارة يكون معناه الشك والريبة Soupçon كقولنا: إنه رجل ظنون: أي شيء الظن، يشك في كل شيء. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات 12). ودين ظنون: أي دين يشك في تحصيله؛ لا يدري صاحبه إن كان سيحصل عليه أم لا. وتارة يكون معناه اليقين Certitude كقول الله تعالى: ﴿... وَظَنُوا أَنْ لَا مُلْجَأَ مِنَ اللَّهِ...﴾ (التوبة 118). ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ فيقول... إني ظننت إني ملاقي حسيبة. ﴿(الجاثية 19 - 20)﴾. ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظَنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (الأعراف 66). وتارة يكون معناه الوهم أو التوهم أو شبه الاعتقاد أو الاعتقاد الراجع Probable (اليقين بلا جزم) أو التوقع، كقولنا: إنه يظن الخير في كل الناس. ظنه صديقاً وفياً. ظنه عليّاً. وكقول الله تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ الْإِثْمَ وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَبِقِينَ﴾ (الجاثية 32). قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله.

ويوردون في هذا المقام قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ، وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ...﴾.

وتقف بعض الفرق الدينية ممن يبحثون مسائل الفلسفة وعلم الكلام عند أمثال هذه الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا بِظُلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾.

يقفون عند تخصيص الأولى بالإرادة مع لفظ العباد. ويقفون عند صيغة المبالغة من الثانية وهي قوله تعالى: ﴿بِظُلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾.

وينتهون من هذه الوقفات إلى تقرير مسألتين مهمتين جداً: الأولى: أن كون الله لا يريد الظلم يقتضي أنه قد يريد الظلم وإن لم تتعلق به إرادته، وإن كونه ليس بظلام لا ينفي عقلاً كونه ظالماً - وإن تنزه سبحانه عن ذلك.

أي أن جواز الظلم غير مستبعد عقلاً بمقتضى هذه الآيات. الثانية: أما الحقيقة الثانية فهي أنه سبحانه صاحب التصرف المطلق في كل شيء، وله أن يتصرف كيف يشاء فيما يشاء، وليس يصح أبداً أن تقاس أفعاله بمقاييس المنطق البشري.

والظلم ينهي عنه في كل الحالات، وحتى تستقيم أمور الناس ولا يظلم أحد أحداً، رأيت البشرية الاعتماد على بعض المعايير التي يتحقق بممارستها العدل، ويقدم على أساس مخالفتها الظلم.

وهذه المعايير منها المادي كالمكاييل والموازين والأقساط. ومنها المعنوي الذي يرتبط بالقيم الروحية والأخلاقية، والذي قد يتخذ له مظهراً من القواعد الشرعية، والمبادئ القانونية، والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا الذي بلغته البشرية من وضع للمعايير لم يخلص البشرية من الظلم، وظل فيها الظالمون الذين يصدرون في أفعالهم من الهوى والغرض والمصلحة الذاتية.

وهذه الأشياء قد تدفع إلى الظلم عن طريق تطفيف المكاييل والميزان - كما جاء في القرآن الكريم.

لكن الأخطر من ذلك كله هو أن الناس لا يزالون يختلفون في هذه المعايير ذاتها. ولم يتفقوا بعد على معيار أو معايير واحدة يمكن الاعتماد عليها في انقاذ البشرية من الظلم.

ونظرة في مجالات الظلم: كالظلم السياسي والظلم الاقتصادي، والظلم الاجتماعي، وما إلى ذلك - ترينا أن علاج الظلم في النظام الرأسمالي غيره في النظام الاشتراكي، غيره في النظام الشيوعي وهلم جرا.

نطاق المتواترات والتجربيات والحدسيات. ويرى الغزالي ان القضايا أو المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين، نوعان: «نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك... النوع الأول وهو الصالح للمفاهيم دون اليقنيات، وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات. الصنف الأول: المشهورات مثل حكمنا بحسن... صلة الأرحام.. وحكمنا بقتل الحيوان..

الصنف الثاني: المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها.. ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى...

«الصنف الثالث: المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور امكان نقيضها بالبال، ولكن النفس اليها أميل، كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل اليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان نقيضه، والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يُشعر بنقيضها في بعض الأحوال، فيجوز أن تسمى مظنونة، وكم من مشهور في بادية الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته عاد ذلك الاذعان لقبوله ظناً أو تكذيباً كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو ان الظالم ينبغي الا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحدس المعقول فيه، فإنه سئل عن ذلك، فقبل: كيف ينصر الظالم؟ فقال: نصرته ان تمنعه من ظلمه». («معيار العلم في فن المنطق»، ص 142-146). كما يميز بعض المناطق بين الإستقراء التام الذي يفيد اليقين Certitude والاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن. «الإستقراء إما تام... [ويمكن إرجاعه] الى القياس المقسم كقولنا: كل حيوان ناطق أو غير ناطق، وكل ناطق من الحيوان حساس، وكل غير ناطق من الحيوان حساس، ينتج: كل حيوان حساس، وهذا القسم يفيد اليقين؛ واما ناقص يكفي فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان كذلك والفرس كذلك والبق كذلك، الى غير ذلك مما صادفناه من أفراد الحيوان. وهذا القسم، لا يفيد إلا الظن، إذ من الجائز أن يكون من الحيوانات التي لم تصادفها ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ كما نسمعه في التماسيح...» (الملا عبد الله، «الحاشية في المنطق»، ص 141).

والظن عند الفقهاء بالرغم من ان معناه الشك لأنه يفيد التردد أو الاشتباه في تصديق وجود الشيء أو عدم وجوده،

(البقرة 249). «الظن شك ويقين الا انه ليس بيقين عيان، انما هو يقين تدبر، فاما يقين العيان فلا يقال فيه الا علم.. والعرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظنون.. والظنون: الرجل السيء الظن، وقيل: السيء الظن بكل أحد (و) الرجل القليل الخير (و) المتهم في عقله. ودين ظنون: لا يدري صاحب يأخذه أم لا...» (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: ظن). وفي شرح «الاشارات» «قد يطلق الظن بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند إلى علته، وعلى الجازم غير المطابق، وعلى غير الجازم». (عن «الكليات» لأبي البقاء، القسم الثالث، فصل الظاء).

وقد يأتي الظن بمعنى الاتهام كقولنا: من تظن سرق دارك: أي من تهم بسرقة. والظن: التهمة، (ج) ظنن. وفي الحديث الشريف: «لا تجوز شهادة ظنين» أي متهم في دينه. وقد يأتي أيضاً بمعنى الحدس Intuition ومن هنا قولنا: «دليل المرء أو المؤمن، قلبه». وقول أحد الصوفيين:

قَدْ كَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ

فَقُظِنَ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبَرِ

«الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس. فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين، تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله.. وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف، فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات...» (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 301).

وفي المنطق، الظنيات: هي القضايا التي يحكم العقل برجحانها مع احتمال نقيضها، سواء كانت صادقة أو كاذبة. مثل: كل الأمهات محبات لأبنائهن. كل واجب يعاقب على تركه. كل سارق محتاج. كل من يطوف ليلاً أما سارق أو مجرم أو مجنون. وفي الغالب، الظنيات في المنطق التي يقوم عليها الاستدلال الجدلي، هي من القضايا الراجحة اليقين، وذلك بالنسبة الى القضايا البرهانية (اليقينية) التي يقوم عليها الاستدلال البرهاني، والقضايا السفسطائية (الكاذبة) التي يقوم عليها الاستدلال السفسطائي. والظنيات خلاف اليقنيات، تختلف بعضها عن بعض من حيث القوة أو الضعف، فبعض الظنيات أقوى من بعض. لذا يميز في الظنيات بين القضايا الظنية المشهورة والمقبولة والمتخيلة والوهمية الخ.. وعندما تكون القضايا الظنية من القضايا الراجحة اليقين، فإنها تخرج من دائرة المشهورات والمقبولات والمنخيلات، وتدخل في

يقيني يقبل ضده، وبالتالي فإن الحقيقة المتوهمة أو المظنونة مساوية لنقيضها. ولعل أفلاطون أول من ميز بوضوح بين نوعين من المعرفة: المعرفة اليقينية التي تقوم على العقل ومبدأ العلية؛ والمعرفة الظنية التي تقوم على الاحساس والتوهم، وهي كناية عن معرفة تخمينية نسبية. والعلم الصحيح يقوم على أساس من العقل وربط الأمور بعلمها، لا التوهم أو الإلهام أو الإحساس. مع الملاحظة بأن ديكارت 1596 - 1650 م. الذي يلقب بـ «أبو الفلسفة الحديثة» والذي

شك في كل شيء: في الحيات وفي العقليات وفي الرياضيات وفي الأحلام وفي كل شيء، حتى في وجوده، فضلاً عن وجود العالم الخارجي، لم يذهب مذهب أفلاطون في تمييزه ذلك؛ وهو لم ينتج من شكوكه وظنونه ويعبر إلى حالة اليقين، إلا بسند إلهي. وقد رأى بليزسكال 1623 - 1662 م. أن يقين القلب لا حجة عليه كما أن المعرفة العقلية لا يقين فيها، وإذن فليست معرفتنا الاظنية. كما رأى ديفيد هيوم 1711 - 1776 م. وكذلك من قبله الغزالي، أن ما نظنه أو نعتقده من وجود قوانين طبيعية تحكم الأشياء والظواهر برابط ضروري، هو: رباط العلية، إنما هو مجرد ظن ناشئ عن الاعتياد وقائم على المشاهدة والتكرار ليس إلا... لأنه ليس هنالك من ضرورات منطقية في طبيعة الأشياء أو الظواهر، تجعلها دائمة الحال على ما هي عليه. أما كانط Kant 1724 - 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، فإنه قد ميز بين معرفة «الشيء في ذاته» أو معرفة الباطن، وهي معرفة نسبية ظنية لأنها خارجة عن نطاق المحسوس أو الحس والتجربة؛ ومعرفة «الشيء في ظاهره» أو مظهره، (معرفة الظاهر) وهي معرفة يقينية معللة، لأنها تتناول ظواهر الشيء وما هو محسوس منه وعلاقات الظواهر بعضها ببعض. في حين أن هيغل 1770 - 1831 م. قد رأى (كهيراقلطس) أنه ليس هنالك كما يظن، من حقيقة مطلقة في كل مكان وزمان. ومع الفلسفة الحسية المادية الحديثة، أصبحت المعرفة اليقينية هي تلك التي يتطابق فيها الفكر مع الأشياء المادية وذلك بدون أي تناقض، والتي تصدق في كل مكان وزمان. وهكذا أصبحت الأحكام الظنية، مثل: «هذا شعر رائع» في ظل الفلسفات المادية والتجريبية والوضعية المنطقية الحديثة، عبارة عن أحكام معيارية Normatives أي تفضيلية، احتمالية، في مقابل الأحكام المعرفية اليقينية أو العلمية البرهانية. مع الإشارة إلى أن الفلسفة النسبية تنكر وجود حقائق مطلقة، لأن الحقيقة بنظر أصحابها، إنما هي نسبية تبعاً

إلا أنهم يلحقونه غالباً باليقين. أما عند المتكلمين، فالظن معناه تجويز كلا أمرين أحدهما أرجح من الآخر رجحاناً لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر. والراجع يسمى «ظناً» والمرجوح يسمى «وهماً». وفي «التعريفات» للجرجاني، الظن: «هو الاعتقاد الراجع مع احتمال النقيض. ويستعمل في اليقين والشك.. وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان [لوجود بعض الأسباب التي تغلب على الطرف الآخر من الشك]».

والظن عند ابن سينا هو رأي في شيء ما يقبل نقيضه، بمعنى أنه يمكن أن يكون شيء ما كذلك وأن لا يكون كذلك... «والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل.. فإن لم يخطر إمكان / نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له: مظنون، فباشتراك الاسم، وكأنه إنما يقال ذلك لمعتقد غير حق أو غير دائم أو غير واجب الحقيقة، وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول وكان لا يخطر نقيضه بالبال لكنه إذا تكلف إخطاره بالبال لم يجب حينئذ أن يحمده ويقبل وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي (أي الظاهر) وبذلك ينفصل عن المظنون (الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه)». («النجاة» د. ت. ص ص 99 - 100).

وفي الفلسفة يمكن التمييز بعامة بين مذهبين فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية: 1 - مذهب القائلين بإمكان المعرفة، وهم الذين أنكروا ادعاء الشكاكين بعدم القدرة على إدراك الحقيقة، وقالوا بإمكانية المعرفة والوصول إلى اليقين فيها، سواء عن طريق العقل (العقليون) أو عن طريق الحس (الحسيون التجريبيون) أو عن طريق الحس والعقل معاً (النقديون). 2 - مذهب المنكرين لإمكان المعرفة، وهو مذهب الشكاكين بعامة مثل: اركزilas 241 ق.م. كارياداس، بيرون، مونتني Montaigne الخ.. الذين قالوا بامتناع المعرفة وبعدم قدرة الإنسان على العلم، وقد استندوا في ذلك إلى خداع الحواس وعدم الثقة في أحكام العقل؛ وقالوا بأن جميع الأحكام إنما هي احتمالية، وكل منها يمكن أن يكون احتمالاً أدنى إلى الصواب من غيره، لأنه لا يوجد أي مقياس ثابت للحقائق؛ وأدى بهم ذلك إلى المناداة بالتوقف عن إصدار الأحكام على أي شيء، لأن أي حكم على أي شيء، إنما هو في النهاية كناية عن حكم ظني غير

- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد الخضيرى « ط 2 ، القاهرة، دار الكاتب العربي ، 1968 .
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا « بنغازي .
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971 .
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1958 .
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المنهرس لألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ .
- العوا، عادل، التجربة الفلسفية، دمشق، 1962 .
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، 1978 .
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي - ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979 .
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952 .
- كوليه، أرفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955 .
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958 .
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، 1971 .

مهدي فضل الله

للمكان والزمان والفرد الخ... والفلسفة الحديثة
Intuitionisme (شوبنهاور، برغسون) ترى أننا لا نعرف
الأشياء بواسطة العقل أو الاستدلال النظري فحسب، وإنما
نعرفها أيضاً حتى بواطنها، بواسطة الحدس (الظن،
التخمين).

مصادر ومراجع

- ابراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف
الله أحمد، (مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، ط 2، مصر،
1972، 1973 .
- ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972 .
- ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر .
- ابن سينا، النجاة، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955 .
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة
الثقافة والإرشاد القومي، 1975 .
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط 2، الكويت،
وكالة المطبوعات، 1979 .
- بوخنسكي، جوزيف، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر. محمود
زقزوق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973 .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة، 1862 .
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة
العربية.

التيارات العديدة: المثالية بتنوعاتها، الواقعية بتعدداتها، المادية، التيارات المقرّبة أو المتدرّجة بين القطبين الكبيرين المثالية والواقعية وبمصطلحات أخرى، تُستدعى هنا افهومات ركيزية من مثل، الكائن، الواقع، العينية، الخارج، المادة، الخ. من جهة؛ ومن جهة أخرى مقابلة نلاقي: الفكر، الوعي، الذات، الذهنيات. الخ... كما تقوم بين النوعين من المناهج الدراسية لذينك العالمين، المناهج الذاتية والموضوعية، أي المناهج الذاتية النزعة والمناهج الطبيعية النزعة، علائق جدلية. وهما يتبادلان ويتفاعلان ويتكاملان، يسيران باتجاه الاقتراب الأقوى فالأقوى، داخل بنية واحدة حية.

2 - يختلف العالم **Welt, World, Monde** عن الكون **Welt all; Universe**. فالعالم هو عالم الناس، والعالم الطبيعي، وعالم العلائق القائمة بين الظواهر... أما الكون فهو أشمل إذ هو يحوي عوامل متخصصة. صحيح أن العالم مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، إلا أننا نقول: العالم الإنساني؛ وداخل هذا العالم عنه نتحدث عن عالم الطفولة، وعالم السياسة، وعالم المعرفة، الخ... ونبحث في عالم الحيوان، وضمنه هناك عالم الطيور، وعالم الأسماك. فالعالم هنا فئة، أو جماعة، أو تجمع؛ كعالم الأعمال أو رجال العلم الذي هو مجموعتهم، أو تجمعهم، أو فئتهم.

3 - بالعلم انتقل الفكر من الكلام عن الكون المنظّم إلى النظر بتنظيم الكون، والسعي لتحكيم العقل به وإخضاعه المتزايد للفكر. إن الكون المنظّم **Cosmos** هو العالم ككل، الحسّن الترتيب والانتظام، والانسجام. إن الكوسموس، بعبارة أخرى، هو الكون معتبراً كنسق جيد الترتيب؛ وهو أيضاً العالم، بل وأيضاً الترتيب والانتظام.

وهنا يستدعي مصطلحان: **Cosmisme** العالمية و **Acosmisme**، وحدة الوجود.

4 - نفس العالم: مفهوم قال به أفلاطون في «الطيمائوس»

1 - العالم هو مجموعة الموجودات: انه هذه الطبيعة؛ هو هذه الأشكال المتنوعة المتعددة للمادة. العالم مجمل الأشياء المادية، والظواهر، والعلائق القائمة بين تلك الأشياء، وبين تلك الظواهر. وبهذا المعنى هو ذلك العالم المادي الذي نعيش فيه، وندرسه، وتكون العلوم الطبيعية ميدان المعرفة الخاص به أي حيث المناهج التي تقطّع، وتزن، وتقيس، وتكرّر التجربة عند الرغبة، وتبحث عن قوانين أو عن صلات متينة عامة. ثم هناك، من جهة ثانية، العالم الإنساني الذي يقوم على العلائق بين البشر؛ وهي علائق منغرس في المجتمع والتاريخ. وعلى ذلك فإن هذا العالم علائقي، ويحمل معنى خُلُقياً أو عقلياً. وتكون العلوم هنا اجتماعية، انسانية، أو علوم العقل بحسب بعض التسميات، أو بالأجنيبيات هي: **Gelsteswissenschaften, Sciences de L'esprit, Sciences noologiques**. ولذا تكون المناهج مرتبطة بذلك النوع من العلوم، أو الدرجة من المعرفة التي تؤوب إلى عالم الإنسان حيث الذاتية هي، حتى اليوم، الأطفى أي حيث عالم الأحداث النفسانية. (انظر: المناهج الذاتية التوجه أي الذاتية؛ في مقابل المناهج الطبيعية والموضوعية التوجه: علي زيمور، «مذاهب علم النفس»، ص 23 - 26، 370 - 378). تقوم بين ذينك العالمين علائق جدلية. فالإنسان موجود في هذا العالم، وقبالة هذا العالم وبهذا العالم. والعالم هذا ندركه، ونتأثر به، ونسعى للتحكم فيه ما أمكن. وقد بحث الفكر الإنساني قضية العالم هذه كقضية أولى. هنا تستدعي

يضع الفكر الديني العالم في منزلة دنيا . فالعالم هو الدنيا ذات المرتبة الفانية ، ودون المرتبة الجديرة ، مرتبة الألوهية ، أي العالم الدائم المستمر والحياة الخالدة . وهو ، في تلك النظرة ، ذو وظيفة تُعدُّ للعالم الثاني ، وجسر انتقال ، وأداة لمعرفة الآخرة . فالعالم « هو ما يعلم به الصانع » هو ما سوى الله تعالى من « الموجودات أي المخلوقات جوهرأ كان أو عرضاً » . (التهانوي ، « كشاف » ، مج. 2 ، ص 1053 - 1055) ، أو أنه ، بتعبير مرادف ، « هو ما يعلم به الخالق » (أبو البقاء ، « الكليات » ، القسم 3 ، ص 249) . وبذلك فهو ناقص ، لم يوجد من نفسه ، وسيتهي . هو محدث ، وعدمه ووجوده جائزان . ويقسم الفكر الديني الإسلامي ، في قطاعه التفسيري النصي ، العالمين [العوالم] إلى : عالم الجن ، وعالم الأنس ، وعالم الملائكة .

اما العالم عند فلاسفتنا فقد أخذوه كنسق منظم مؤلف من الأرض والكواكب ، وكموجود قديم لكن يتقدم عليه الله بالرتبة والزمان . وأعجبوا أو ، بكلمة أدق ، أيدوا مواقف لأفلاطون في « الطيماس » ، وأخرى قالها أرسطو نفسه في المنويات أو المفقودات والمنحولات ، أو قالها شراحه . وتبنوا موقفاً لبطليموس في الأفلاك وعالم ما تحت القمر ، عالم الأرض ، مما أوقعهم في اقتبال لنظرية الفيض ، وفي نظر في مشكلة الوحدة والكثرة ، الله والعالم ، الكمال والشرور . بيد أن الأقرب إلى موضوعنا هنا هو أن فلاسفتنا شددوا على التميز بين عوالم هي : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة . وتسدعي هنا مصطلحات أخرى لهم هي : عالم الحس ، العالم الحسي ، العالم الأرضي ، عالم الفكرة ، عالم التكوين ، عالم الكون والفساد . كما نلمح إلى نظرتهم المتفائلة لهذا العالم ، فالعالم عند ابن سينا (« الالهيات » ، ج 2 ، ص 415) ، تحركه غاية ، وله قوانين ، ومنسجم في كليته ، وينبىء عن قدرة الله ، ويسير وفق « نظام الخير » . وفرّقوا بين العالم الأكبر والعالم الأصغر (أخوان الصفا ، ج 2 ، ص 456-457) ، الأول هو عالم الموجودات ، والأصغر هو الانسان . وبين الاثنين تشابهات (الجبال هي الرأس في العالم الأصغر ، والأنهار هناك تقابل « عروق » الدم في الانسان) . ويكثر استعمال العالم الأكبر ، في المصطلح الراهن ، للإشارة الى عالم الموجودات التي تقاس طولاً بالكيلومتر ومشتقاته ، أو بالساعة ومشتقاتها ، وذلك في مقابل المصطلح الأصغر (الذرة ، النواة) حيث القياس بجزء من الملايين ، أو آلاف الملايين من الثانية أو المليمتر .

هي أول ما صنعه صانع الكون (المُخْتَرَج / ديميورجوس (Démurge) ، الذي هو إله أو كإله أو هو ، بحسب البعض . تلك النفس للعالم (انظر : علي زيعور ، « مذاهب علم النفس » ، ص 35 - 36) . ونجد كلاماً عن « نفس العالم » عند أفلوطين ، وبعض العرفانيين .

5 - نشوء العالم والكون : في النظرية الدينية ، تم ذلك بخلق من عدم ، وبفعل صدور كلمة « كُنْ » عن الله . وتلك نظرية تقوم على الايمان بقوة الكلمة . وقد عرف الفكر العربي الإسلامي نظريات في نشوء الكون والعالم منها للمثال : نظرية الخلق الإبداعي ، ونظرية في نشوء الحياة عند ابن طفيل ، ونظرية تقيم علائق تدرجية بين الكائنات (اخوان الصفا مثلاً) . أما في الفكر الحديث فنعرف نظريات كثيرة تصنف بسرعة إلى نظريات : لايبنتز ، نظرية ديكرات وكانط ولابلاس ، النظرية الكوارثية ، النظرية السديمية ، وغيرها (انظر : كوسموغونيا = نشوء الكون ، النشكونيات) .

6 - العالم هو « مجموع الأجسام الطبيعية كلها » . (ابن سينا ، كتاب « الحدود » ، ص 28) ، (الغزالي ، « معيار العلم » ، ص 221) ، وهو أيضاً : « جملة موجودات متجانسة ؛ كقولهم عالم الطبيعة ، وعالم النفس ، وعالم العقل » . (ابن سينا ، نفسه ، ص 28) . وفي الفكر العربي الإسلامي ، نستطيع القول إن أسلافنا فهموا العالم على أنه الجزء المعلوم من الدنيا ، العالم الأرضي . وبذلك فهو « الأرض ومن عليها » ويوضع إزاء العالم الآخر ، العالم الثاني ، العالم الأقرب إلى الألوهية . وهنا تُستدعى مصطلحات أساسية عرفها الفكر العربي الإسلامي ، فمنها : أ - عالم الملك : وهو ، أيضاً ، عالم الشهادة ، وعالم المعرفة بالحس والمشاهدة الحسية . هنا العالم الحسي ، عالم الأعيان أو العينية ، عالم الخلق وحيث نلقى التغير ، والنقص ، والشر ، والفساد . المُلْك ، يقول ابن عربي (« المصطلحات » ، ص 119) ، وهو عالم الشهادة . ب - عالم الملكوت : وهو أيضاً ، عالم الغيب ، العالم الأرفع والذي نعجز عن « شهوده » . إنه عالم الجبروت ، عالم السماوات . وعالم الأفكار ، عالم المعاني ، عالم المثل ، يوضع في مقابل عالم المحسوس ، وكذلك فإن هناك تقابلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات ؛ ونلقى الموازنة والمقارنة بين عوالم الملك والمحسوس والشهادة على صعيد ؛ وعوالم الملكوت والجبروت والمعقول والغيب ، من جهة أخرى ؛ (الكاشي « اصطلاحات » ، ص 67 ، 88 - 89 . ومادة : عوالم اللبس ، ص 126-127) .

من الاحداثيات الزمانية والمكانية لمجموع من الظواهر.
(«لاند»، مادة: كون).

العالم هو مجموع الموجودات. لكن ما هي الموجودات؟ هنا نعود إلى عبقرية اللغة العربية، ونطلق من الجذر وجد. الموجود هو المعلوم أو المعروف؛ أما الجانب الثاني لكلمة موجود فهو ما هو قائم فعلاً في الخارج، ما هو في الأعيان. وإذا فالموجودات هي الأشياء الماثلة في الأذهان أي المعلوم بها، والأشياء العينية أي الأجسام والظواهر والعلائق. ذاك هو معنى العالم الذي هو مجموع الموجودات. ويبقى أن نقول بوجود التنبه إلى التمايز الدقيق بين الوجود والكون والعالم والشئ والعين والواقع، انطلاقاً من التحليل اللغوي واكتناه البنية اللغوية. يعيدنا ذلك، في النهاية، إلى أن العالم هو العالم الحسي وعالم الانسان؛ وأن الكون هو أوسع لأنه يشمل المعلوم (العالم)، وأيضاً الكائنات الأخرى اللامعروفة بعد والتي ستوجد أو كانت وستكون.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب الحدود، نشرة جواشون، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1963.
- ابن سينا، السماء والعالم، الكون والفساد، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1969.
- ابن سينا، النجاة بالقاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط 2، 1938.
- أرسطو، في السماء والآثار العلوية، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1961.
- التهانوي، كتشاف اصطلاحات الفنون، نشرة عبد البديع وحسين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1963 وما بعد، نشرة كلكتوتا، مجلد 2، 1862.
- الجرجاني، كتاب التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ، مطبوع معه، ابن عربي، المصطلحات الصوفية.
- روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1980.
- زيمور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، نشرة كلكتوتا، الهند، 1845.
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique paris, Aican, 1956.
- Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- The Encyclopedia of Philosophy, Vol, 5, Macmillan, and Free press, N.Y., 1972.

علي زيمور

7 - أوجد الصوفيون «البرزخ»، وهو «العالم المشهود بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية». (الجرجاني، 20؛ التهانوي، 1، ص 163، عمود 1 و2). فهنا يقول الصوفي أنه ينتقل من عالم الملك، عالم «كل ما سوى الله من الموجودات»، إلى عالم الملكوت حيث الصوفية، بحسب اعتقاد الغزالي، «في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد» («المنقذ»، نشرة جبر، ص 39؛ نشرة صليباوعباد، ص 107). ثم أن الصوفي يوحد بين العالمين لا عبر شهوده البرزخ فقط، بل وأيضاً في أخذه للعالم في جانبه المشهود الحسي، والذي لا يصح شهوده «على أنه عالم الصوفي». وهكذا ينتقل الصوفي إلى العالم الثاني ساعة يرغب، وأتى شاء، بفرح وتفاؤل. لقد حلّ الازدواجية. ثم أن الوجد «وفي الجذبة، آتات ينتقل فيها الصوفي إلى العالم الثاني ثم يعود إلى واقعه».

8 - النظرة العامة إلى العالم (Weltanschauung) مصطلح حديث الزمن أعجبت به، وأبقت عليه مدة بلفظه الألماني، الثقافة الفلسفية للأنسان اليوم أو «الذمة الفلسفية العالمية». وذلك النظر الشمال للكون والعالم والانسان، ذلك النظر العام للعالم World Outlook: Vision générale du monde هو نق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم. ولذلك فإن المجلد لتلك الآراء، منسقة أو غير ممزوجة، في شتى المجالات السياسية والجمالية والأخلاقية وما إليها، يقترب جداً من مفهوم الفلسفة. وهكذا فإن النظرة العامة للعالم تبحث في المجال عنه الذي هو الفلسفة، والأفكارية (الايديولوجيا)، وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي.

9 - لأسباب بيانية قد تستعمل في العربية «عالم الخطاب». بدل «كون الخطاب» Universe of Discourse. Univers du Discours ويعني بذلك مجموع العناصر في حكم أو في برهان. وهنا أيضاً فإن عالم، بمعنى كون، يطلق على مجموع الافتراضات، أو الأفكار، أو الفئات، في مشكلة، أو في حكم، أو قضية.

وكذلك قد يستعمل في العربية، ولأسباب لفظية بيانية، كلمة «عالم» عوضاً عن «كون» للدلالة على كون Universe في النظرية النسبية. هنا يكون العالم (أي الكون) يدل على مجموع الظواهر المتميزة باحداثياتها الزمانية والمكانية من حيث أن تلك الاحداثيات مأخوذة على أنها متزامنة أو، بتعبير آخر، أن الكون، هنا، هو النسق المؤلف

Vain
Vain
Vanus

الكلمة الي الالمانى مارتن هيدغر الذي أطلقها على الايمان المسيحي، ثم اتخذت كل بعدها الوجودي مع الفرنسيين. ان كانت تجربة العبث لم تأخذ كل أهميتها الا مع الفكر الوجودي، فإنها في الواقع قديمة جداً في التجربة الفلسفية والإنسانية. ففي الفكر القديم تكلم الابقوريون عن الآلهة التي تدير ظهرها لما يجري للناس، إذ إن أمامها أعمالاً أهم من الاهتمام بالبشر والعناية بمصيرهم. أما الشعراء فقد عبر العديد منهم عن تجربة العبث، تجربة اللامعنى الكامل للحياة؛ فشكسبير مثلاً يقول في مسرحية مكبث: «الحياة قصة يرويها معتوه، مليئة بالضجيج والغضب وتخلو من كل معنى». تجربة العبث لم تبق على الصعيد الفكري فحسب. فبفض النظر عن كون سارتر وكامو من كبار الأدباء فإن هذا التيار الفكري كان في الخمسينات وفي فرنسا، وراء ما سمي بمسرح العبث. مثل هذا المسرح ثلاثة من الأدباء يكتبون بالفرنسية وإن لم يكن بينهم سوى فرنسي واحد وهم صموئيل بيكيت، ويوجين يونيسكو وجان جينيه.

مصادر ومراجع

- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.
- كامو، ألبر، الانسان المتمرّد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1980، طبعة ثانية.

- Sartre, Jean Paul, La Nausée, Ed., Gallimard, Paris, 1938.
- Camus, Albert, Le Mythe de Sisyphe, Ed., Gallimard, Paris, 1943.

جورج زبنتي

عَدْل

Justice
Justice
Gerechtigkeit

العدل في أصله اللغوي هو: المماثلة والمساواة، وفي هذا يتفق اللغويون جميعاً.

والأصل اللغوي مستمد من حياة البداوة، فقد كان البدو في رحلات متتابعة بحثاً عن الماء والكلأ، وكانوا حين يرحلون يعدون أمتعة البيت، ويحزمونها من أجل حملها على الجمال. وكانوا يقسمونها أقساماً متساوية يسمونها بالأعدال

لقد اتخذت هذه الكلمة بعداً مهماً مع الوجوديين الفرنسيين والألمان في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتي تلتها مباشرة، وهي تعني خلو الحياة من أي معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ولقواعد ثابتة. بين طموحات الإنسان وواقع الحياة ليس هناك أي انسجام. ولقد جعل سارتر، في روايته «الغثيان» المنشورة سنة 1938، اكتشاف تجربة العبث، أي عدم مقدرة العقل على تفسير الوجود، المحور الرئيسي. الوجود ليس بدائرة هندسية أو مربع نستطيع فهمه وتفسيره بالتحديد الذي نعطيه إياه، الإنسان موجود في عالم معاد لم يختره وهو فيه دون معين أو نصير، ومن هنا كان المخرج في نظره سارتر في كتابه «الوجود والعدم» في تحمل الحرية الكاملة المطلقة الملقاة على عاتق الإنسان دون أن يتذرع بأي عذر، بأن يتخطى ذاته باستمرار. ولقد كانت تجربة العبث التجربة الأولى في كل مؤلفات ألبر كامو المسرحية والروائية والفكرية، وأمام «اللامبر»، أمام كل المآسي التي يعرفها الإنسان وينحملها ولا يمكن أن يقبلها العقل أو يعزي ذاته بايجاد معنى خفي لها، نادى كامو بالتمرد كحل لتخطي تجربة العبث هذه، في حين ان غرييل مارسيل، الوجودي المسيحي رأى في تجربة العبث رمزاً للمسر الأساسي للحياة.

ان ما يقوله غرييل مارسيل يؤكد الصلة القائمة بين مفهوم العبث وما درج الفلاسفة المؤمنون على تسميته بالسر أو أسرار الكون والحياة والإرادة الخفية للخالق وللحكمة الإلهية التي لا يسبر غورها؛ فالواقع أن كلمة عبث هي الوجه الملحد للكلمة سر. لذا فليس من المستغرب أن تكون جذور تجربة العبث جذوراً دينية. فالواقع ان أول من استعملها في العصر الحديث كان الفيلسوف الدنمركي سورين كيركغارد الذي ثار على الهبغلية التي تدعي القدرة على عقلنة كل التجربة الإنسانية؛ فقد أكد ان المسيحية هي عبث لأنه ليس من انسان يستطيع أن يدعي تبرير مبادئها عقلاً، ومن هنا يظل الإيمان خارج الأطر الضيقة التي يرسمها العقل. ومن كيركغارد انتقلت

« إن العدل من المعاني الدقيقة التي يشبه الحد الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط... »

ولا يسهل الوقوف على حده، والاحاطة بجزئياته - ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجدانات النفس كالحب والكراهة، وما يترتب عليهما من الأعمال... »

فلما أطلق في اشتراط العدل، اقتضى ذلك الاطلاق، أن يفكر أهل الدين، والورع، والحرص على اقامة حدود الله وأحكامه، في ماهية العدل وجزئياته، وتبينوها... »

وهكذا نجد المفسرين من قدامى ومحدثين يدركون أن معنى العدل لم يحدد التحديد الدقيق - بل هم قد ألقوا بواجب هذا التحديد على عاتق غيرهم.

وقد نرى في أقوالهم التي ذكروها في مواضع شتى من تفسيرهم بعض التعريفات التي جاءت هي الأخرى في صيغة العموم من مثل أقوالهم:

العدل: اعطاء كل ذي حق حقه.

العدل: عبارة عن إيصال الحق الى صاحبه من أقرب الطرق اليه.

وهم يرجعون في بعض الأحيان الى المعنى اللغوي ويقولون: ان العدل في الحكم بين الناس هو تحرّي المساواة والمماثلة بين الخصمين بآلاً يرجح أحدهم على الآخر بشيء قط - بل يجعلهما الحكم سواء كالعادلين على ظهر البعير.... انه من هنا نراهم يذهبون الى تحديد الأمور التي يجب ان تقوم عليها المساواة.

يقولون: ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، وفي الجلوس بين يديه، وفي الاقبال عليهما، وفي الاستماع منهما، وفي الحكم عليهما.

وواضح ان المساواة هنا انما هي مساواة في التعامل مع المتنازعين - وليست هي العدل. ان العدل انما يكون في تطبيق الحكم الشرعي أو النص القانوني، أو العرف والعادة، عليهما. ولا يكون ذلك إلا بعد سماع الشهود، والأدلة التي يقدمها كل واحد من المتخاصمين..

ثم ان منهم من يشير الى اثر العوامل النفسية في هذا الموقف، ويرى أنها مما لا يمكن تفاديه. وهذا انما يعني ان تحقيق العدل ليس من الامور اليسيرة. ويستوي في ذلك ان يكون الموقف مع الزوجتين او مع الخصمين المتنازعين.

انهم يقولون: والمأخوذ به: التسوية بينهما في الأفعال دون القلب، فإن كان يميل الى أحدهما ويجب ان يغلب بحجته الآخر، فلا شيء عليه - لأنه لا يمكن التحرر عنه.

لتكون متعادلة على جنبي البعير أو الجميل. ومن هنا جاء: عادلته بين الشيتين - أي سويت بينهما. ومن هنا أيضاً جاءت تسمية العرارتين بالعديلتين من حيث أنهما تتعادلان على جنبي البعير.

وظل هذا المعنى اللغوي الأصل موجوداً في العدل عند الذين فسروا القرآن الكريم بعد أن جاء الاسلام، وجعل من الأمة العربية أمة تسعى في سبيل العدل ما دام الاسلام قد دعا اليه، وحضاً عليه، وقال: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن امتداد التاريخ العربي منذ جاء الاسلام الى اليوم، وامتداد الارض العربية، واتساعها فيما بين الخليج والمحيط، أضاف أبعاداً جديدة للمماثلة والمساواة، جعل رجال الفكر الديني الاسلامي أنفسهم يجتهدون في وضع تعريف للعدل، ويعجزون في الوقت ذاته عن تقديم هذا التعريف في صيغة نهائية، أو في صيغة جامعة مائة كما يقول المناطقة.

والقرآن الكريم عندما استخدم كلمة العدل جاء بها كلمة عامة أكثر مما جاء بها كلمة متخصصة إنه لم يخصص إلا في موقعين تقريباً: الأول منهما عند حديثه عن الأمانات والحكم بالعدل، والثاني عندما عرض للحياة الزوجية التي يتخذ الزوج فيها أكثر من زوجة.

ولنتوقف قليلاً مع القرآن الكريم، ومع أقوال المفسرين، لننتب إلى أي حد يمكن أن تتحقق المساواة العادلة بين البشر - فضلاً عن المتخاصمين المتنازعين، والزوجتين وأكثر تحت رجل واحد.

أولاً: يقول الله تعالى: ﴿ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾. ثانياً: يقول الله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم...﴾.

ويقول في موضع آخر متعلق بقضية التعدد هذه ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...﴾.

ثالثاً: الصيغة العامة للعدل من مثل قوله تعالى: ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان...﴾.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

ويقول المفسرون للقرآن الكريم عن معنى العدل في هذه الآيات جميعها:

ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر لنا حدة العدل ولا تفسيره. ويقول الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسيره الذي جمعه تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في «المنار» ما يلي:

على أنفسهم، ويشترون عدد القتال وأدواته من ماله الخاص .
ثم مضى الزمن، وتطورت الحضارة، وأصبح هناك جند
محترفون، وأصبحت هناك أدوات للقتال يعجز الجند
المقاتل عن شرائها من ماله الخاص من مثل قاذفات القنابل
والصواريخ عابرة القارات، والدبابات وما إلى ذلك .

إن الدولة هي التي تشتري هذه الأشياء اليوم، وقد أصبح
من حقها هي أن تأخذ الغنائم وأن توقف العمل بآية الغنائم .
وتبع ذلك أيضاً التوقف عن أخذ السبايا وأخذ الأسرى عبيداً ،
وما إلى ذلك .

أي أن الحكم الشرعي الذي كان عدلاً فيما مضى، قد
أصبح بفعل الزمن غير عادل، وتوقف العمل به .
على أن مسألة صعوبة تحقيق العدل لا تتوقف عند هذا
الحد، وإنما تتجاوزها إلى اختلاف الناس أنفسهم حول الأساس
الذي يجب أن يقوم أو ينبني عليه العدل .

إن النظم الاجتماعية مختلفة اليوم حول الأساس الذي
ينبني عليه العدل . فالدول الرأسمالية لها تصور خاص بها عن
هذا الأساس، وكذلك الدول الشيوعية والدول الاشتراكية . بل
إن كل مجموعة من هذه الدول تختلف فيما بينها . فليس
هناك مثلاً تصور واحد عند الدول الاشتراكية .

وفي الفكر الاسلامي قامت صعوبة أخرى تدور حول عدل
الله والأساس الذي ينبني عليه .

قامت هذه الصعوبة من اعتقادهم بأن الله خالق أفعال
الإنسان . وأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا مُسَيَّرٌ، لا مُخَيَّرٌ،
وإذن فكيف يحاسبه الله، وهل في ذلك عدل ؟
لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الإنسان هو خالق
أفعاله، وأنه حر مختار فيما يقوم من فعل، من هنا يكون
حسابه حقاً وعدلاً .

أما الفريق الذي يرى غير هذا الرأي فقد انتهى إلى أن الله
ليس كغيره من البشر، وأنه مطلق التصرف ولا يقاس تصرفه
بمنطق البشر، وإن من حقه هو - وليس من حق غيره - أن
يتصرف فيما يشاء كيف يشاء .

ويجدد بنا بعد أن بلغنا هذه الغاية من الحديث عن العدل،
وبعد أن عرفنا أن المجتمعات الحديثة تختلف فيما بينها حول
الصيغ والأسس في العدل، وإن البشرية اليوم تنادي بتحقيق
ألوان من العدل من مثل: العدل الاقتصادي والعدل السياسي
والعدل الاجتماعي، والعدل الثقافي وما إلى ذلك، إن نبين
موقف الاسلام من هذه الألوان من العدل .

يدعو الاسلام إلى تحقيق المجتمع العادل - وذلك هو

وهذا الموقف الذي يكشف عن هذه الصعوبة في تحقيق
العدل ينقلنا إلى صعوبة أخرى قامت على أساس من اجتهاد
البشرية في وضع معايير يعتمد عليها في تحقيق العدل .
لقد توصلت البشرية إلى مجموعتين من المعايير: معايير
مادية، وأخرى معنوية، قد يتحقق بهما العدل .

والمجموعة الاولى، تتمثل في المكاييل، والموازين «
والاقساط وما إلى ذلك .

والمجموعة الثانية، تتمثل في الاحكام الشرعية، وفي
القوانين المدنية، وفي الاعراف، وما إلى ذلك من قيم روحية
وأخلاق ومبادئ انسانية .

لكن هذا كله لم يحقق العدل، ولن يحققه ما لم تكن
هناك تربية خاصة بإنتاج الإنسان العادل .

إن الناس لا يزالون يعملون على تلبية مصالحهم الذاتية
أكثر من عملهم في سبيل تحقيق العدل . إن الهوى والغرض هو
الدافع عندهم لكل عمل في كل موقف، ولا يزالون أبدأً
بمعنى الآية القرآنية الكريمة: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم
لفسدت السموات والأرض، ومن فيهن...﴾ .

لا يزال الناس منصرفين عن العدل الذي لا يحقق لهم
مصلحة ولا يجلب لهم نفعاً، ولا يزالون يجرون وراء الأرباح
والمكاسب، عن طريق الغش التجاري أو الصناعي أو ما إلى
ذلك . ومن هنا كان في الماضي قيام المحتسب، وكان في
الحاضر التسعير الجبري، وكان الموقف من الغش .

وإلى جانب ذلك ما يعتور الجانب المعنوي من تغيير في
القوانين والعادات، ومن توقف عن العمل لبعض الأحكام
الشرعية - الأمر الذي ينقل الصعوبة إلى ميدان آخر . هو:
تغيير الأساس ذاته، وتغيير في سبيل شيء ما .

والأمر فيما يخص القوانين والاعراف واضح، فواضعوها
هم الناس، ومن يملك حق الوضع يملك حق التغيير .

إن الأمر الذي يحتاج إلى شرح هنا هو التوقف عن أعمال
حكم شرعي نزل به الوحي وجاء من عند الله .

والمثل الذي سوف أضربه هو التوقف الذي لم يكن من
عمل الناس وإنما كان بفعل الزمن والتطور الحضاري .

لقد كان العدل بالنسبة للجند المقاتلين على أيام النبي عليه
السلام وصدر الاسلام، أن يأخذ الجند أربعة أخماس الغنيمة،
ويأخذ النبي عليه السلام الخمس الباقي للإنفاق منه على
اليتامى والمساكين ومن اليهم ممن نصّت عليهم آية الغنائم من
سورة الأنفال .

وكان الأساس في ذلك هو أن الجند المقاتلين ينفقون

عَدَم

Néant

Non-Being

Nichts-Nichtseiendes

العدم: ضد الوجود: فان كان مطلقاً فهو لا يضاف الى شيء.

أولاً: وقد حدد ابن سينا معنى العدم المطلق بقوله: «البالغ في النقص غاية، فهو المنتهي الى مطلق العدم، فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق».

اما العدم الإضافي او المقيّد، فهو المضاف الى شيء. نحو قولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثير. وقد عالج الشيخ الرئيس مقولة العدم المقيّد على نحو نسبي بقوله: «وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة».

بمعنى آخر، لا يوجد عدم مطلق، كما لا يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف، إذا كان العدم عدماً لشيء.

وثمة احتمالان:

1 - إما أن يكون العدم «سابقاً» وهو المتقدم على وجود الممكن.

2 - واما أن يكون «لاحقاً» وهو الذي يكون بعد وجوده. وقد فسّر ابن سينا هذين الاحتمالين بقوله:

«... واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران:

أ - عدم سبق.

ب - ووجود في الحال» (ابن سينا، «النجاة»، ص 347).

ولكن العدم المحض لا يوصف بصفة القدم او الحدوث، كما لا يوصف بكونه شاهداً وغائباً.

ثانياً: قالت المعتزلة:

إن العدم ذات ما، الا انهم جعلوا هذه الذات متعربة عن صفة الوجود قبل كون العالم.

وقد وضع أبو الحسين الخياط (المتوفى 300 هـ) مقدمات نظرية المعدوم من واقع الأصل العقائدي الأول (التوحيد) التي يقرر فيها: ان موضوع العلم الإلهي قديم، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم ان تكون هذه الأشياء، أشياء قبل تعيّناتها.

الذي يفهم من قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون...﴾.

وهذه الآية تجعل من قيام المجتمع العادل الذي يقضي فيه على الظلم، ويتحقق فيه العدل، واجباً دينياً يقوم به الحاكم والمحكوم على حد سواء.

وقد كان الرسول عليه السلام يتولى هذه المهمة، وكان يتولاها من بعده الخلفاء - ولكن ذلك لا يعني ابداً ان الاسلام قد حقق المجتمع العادل. فقد كانت ولا تزال هناك صعوبات تحول دون ذلك.

والقرآن الكريم يشير في بعض آياته الى أن الناس قد يقفون من الذي يطالبهم بتحقيق العدل موقفاً عدائياً ينتهي في بعض الحالات بالقتل.

يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيشرهم بعذاب أليم...﴾.

القضية ليست يسيرة - ولكن نرى حلها في الاسلام على الوجه التالي:

إن القرآن الكريم لم يحدد صيغة بعينها للعدل، وترك تحديد هذه الصيغة لأولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الثورى، وهؤلاء يستطيعون اختيار الصيغة أو الصيغ التي تلائم المجتمعات العربية والاسلامية في أيامنا هذه.

يفعلون ذلك في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً.

وهنا ملحوظة لا بد من ذكرها هي ان القانون الاسلامي قانون يتساوى فيه المسلمون جميعاً من حيث العدل، ولا يفرق بين الناس بسبب الجنس واللغة وحتي الدين.

﴿ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا.

اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

والمساواة لا تكون في الخير فقط فإنما تكون في الشر أيضاً. فيقول الله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ويقول أيضاً: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

والناس لا يزالون يقولون: المساواة في الظلم عدل.

محمد أحمد خلف الله

وقد وجهت الى تفسير الخياط، انتقادات كثيرة من داخل منظمة الاعتزال ذاتها، فقد نفى أبو القاسم الكعبي (المتوفى 319 هـ.) أن يكون المعدوم ذاتاً في عدمه.

وأنكر ابو الهذيل العلاف ممثل معتزلة البصرة في زمانه صفة الذاتية للمعدوم، واعتبر الاقرار بشيئة المعدوم يقضي الى تصور ثانٍ في القديم، لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها انما يثبت في عقولنا قبل وجودها.

واذا كانت نظرية المعدوم كما عرضها الخياط قد أثارت مثل هذه الاعتراضات في صفوف الاعتزال، فإنها رفضت من قبل «الأتباعين» رفضاً قاطعاً.

فقد حاولت السلفية بعموم تياراتها التقليدية العمل على اسقاط نظرية المعدوم، لأن تفسيرها في رأيهم يؤدي الى القول «بقَدَم العالم». ذلك انهم فهموا تفسير الخياط وقوله بشيئة المعدوم على أساس القول بقَدَم الأجسام وبالتالي الإقرار بقَدَم العالم.

ثالثاً: فيما تبديء نظرية المعدوم تفسيرها بتقرير: «ان الأشياء أشياء قبل كونها» لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية، فإنه لم يصف إليها جديداً سوى صفة «التحقق أو الوجود».. لأن معرفته بها، هي معرفة قبلية Apriori.

وارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية للصفات الإلهية، «ليس كمثله شيء»، وانه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضها، «فالجسم جسم قبل كونه، ومؤلف قبل كونه، فلان الله هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهيتها مماثلة لماهيتها، الأمر الذي جعل الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء، فقدّم نظرية المعدوم التي انتهت نتائجها الى القول بأن الله لم يخلق الأشياء، بقدر ما أضنى عليها صفاتها العينية الوجودية».

رابعاً: وللمعدم عند كانط Kant عدة معانٍ :

- 1 - يطلق على كل تصور أجوف ليس له موضوع حقيقي كتصور الشيء بذاته.
- 2 - ويقال على غياب احدى الكيفيات المحددة، نحو البرودة والظل الخ...
- 3 - ويلفظ على صورة الحدس التي ليس لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة كالمكان والزمان.

4 - يستخدم في كل تصور متناقض، كالدائرة المربعة. خامساً: وبدا لبعض الفلاسفة ومنهم برغون ان تصور اللاوجود الكلي ينطوي على تناقض؛ اذ ان معنى العدم المطلق معنى متهافت، وهو يهدم نفسه بنفسه، لأنه اذا كان حذف الشيء يوجب استبدال غيره به، وكان لا يمكن تصور «غياب» الشيء الا اذا أمكن تصور «حضور» شيء آخر مكانه. وكان معنى الحذف هو «الابدال»، فإن فكرة حذف كل شيء ليست سوى فكرة متناقضة، كفكرة الدائرة المربعة، ذلك ان تصور عدم الشيء اغنى من تصور وجوده لأنه يتضمن فكرة الوجود، وفكرة انتفاء الوجود ايضاً. سادساً: واعتبر «هيجل» العدم مساوياً للوجود في المعنى، فيما حمل العدم في الأدبيات الوجودية المعاصرة رؤى فلسفية أخرى:

فقد اعتبر كارل ياسبرز العدم عنوان الوجود. وقول هيدغر: ان العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب تارة أخرى. فيما يرى جان بول سارتر: ان العدم متأخر عن الوجود وهو يتبعه دائماً.

ويؤكد سارتر في كتابه «الوجود والعدم»: ان لمفهوم العدم صفة مصطنعة، لأنه لا معنى له، الا من جهة ما هو نفي شيء، او فقدان شيء. ومعنى ذلك: انه لا وجود للمعدم بذاته، انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء. فكأن العدم لا يجيء الى العالم إلا بطريق الانسان.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتهنئات، ط. القاهرة، 1326 هـ.
- ابن سينا، النجاة، ط. القاهرة، 1373 هـ.
- الخياط، ابو الحسين، الانتصار، ط. مصر الأولى، 1925، بتحقيق ينيبرج.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، العقل والحريية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، جامعة الاسكندرية، رسالة دكتوراه، 1977.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، معتزلة بغداد، دراسة فلسفية.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج. ثانٍ.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط. مصر الأولى، 1965، تحقيق عبد الكريم عثمان.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المختصر في أصول الدين، ط. مصر الأولى، 1971، تحقيق محمد حمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج. ثانٍ.

- النيسابوري « مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، مخطوط، نسخة، مكتبة برلين الغربية، ألمانيا الاتحادية.
- النيسابوري، مسائل الخلاف في الأصول، مخطوط، المكتبة المتوكلية، صنعاء، مصر في الجامعة العربية، رقم 145.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد الستار عز الدين الراوي

عَدَمُ تَنَاقُضٍ

Non - contradiction
Non - contradiction
Nichtwidersprechend

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا استحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. ويقول دقيق حيث الرمز « \vdash » يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط من نسق من المسلمات « \vdash » إلى سلب القضية:

تعريف 1: النسق « \vdash » هو خال من التناقض، فقط إن لم توجد صيغة « ϕ » بحيث أن « $\vdash \phi$ » و « $\vdash \neg \phi$ ».

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمبنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبني Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency.

نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-contradiction sémantique. أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة بالرموز:

إذا « $\vdash \phi$ » ف « $\models \phi$ ».

حيث « \models » يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبني والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعية كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ

صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة الوحيدة التي تنص على استخراج « ψ » من « ϕ » و « $\neg \phi$ ».

أما صفة عدم التناقض المبني، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون « $\vdash \phi$ » و « $\vdash \neg \phi$ » لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون « $\models \phi$ » و « $\models \neg \phi$ »، أي أن قيم « ϕ » كلها صادقة وكذلك قيم « $\neg \phi$ ». لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض « $\vdash \phi$ » و « $\vdash \neg \phi$ » هو باطل.

عادل فاخوري

عُدْوَان

Aggression
Aggression
Aggression

تصطدم كل محاولة لتحديد «العدوان» أو «العُدوانية» بصعوبة أساسية وهي غموض هذا المفهوم. وتشير دنيز فان كانينغيم Denise Van Caneghem إلى هذه الصعوبة وتعتبر «العدوانية» مفهوماً فارغاً «لم يكسب دلالة إلا بطريقة تدريجية». وقد تشير العبارة إلى أنماط مختلفة ومتنوعة من السلوك. فالعدوانية حسب فان كانينغيم قد توجه نحو الذات أو نحو الآخرين.... كما قد تخضع لعملية تسام... أو توظف في عمل مفيد اجتماعياً.

ويعود غموض هذا المفهوم، في رأينا، إلى تعدد النظريات النفسانية التي تناولت ظاهرة العدوانية، هذه النظريات التي انطلقت ضمناً من السؤال الفلسفي التالي: هل الإنسان طيب بطبعه؟ أم أنه شرير بالفطرة؟ واستناداً إلى الإجابة التي يعطيها علماء النفس على هذا السؤال يمكن التمييز بين النظريات التي قالت بفطرية العدوان، وتلك التي اعتبرتها ظاهرة مكتسبة.

فالنظريات النفس - فيزيولوجية تقول بفطرية العدوان. حتى أن هناك، حسب هذه النظريات قاعدة بيولوجية أو عصبية للعدوانية. ويرى انطونيني Antonini أن «العدوانية تبرز مع ظهور الخلايا الأولى. إذ إن حاجتها - أي حاجة الخلايا - إلى الطعام والتبادل تدفعها إلى البلعمة phagocytose وإلى ابتلاع المواد والعناصر الحية وإلى الهدم المتبادل». وقد سعى علماء النفس الفيزيولوجيون إلى اكتشاف الأسس والمؤثرات

الفطرية ويعتبر أن السلوك العدواني ينتج دائماً عن احباط ، أي عن الحالة النفسية التي يولدها الحرمان.

مصادر ومراجع

- Antonini, Fausto, L'homme furieux, l'agressivité collective, traduction française de Elsa Bonan, Paris, Hachette, 1970.
- Dollard, John, Miller N, Doob L, Mowrer O, Sears R, Frustration and Agression, New Haven, Yale University Press, Eighth Printing, 1950.
- Freud, Sigmund, Au-delà du principe du plaisir, in Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jankelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1968.
- Lorenz, Konrad, L'agression, une histoire naturelle du mal, traduction française de Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1977.
- Van Caneghem, Denise, Agressivité et combativité, Paris, P.U.F., collection «Le psychologue», 1978.

رالف رزق الله

عَرَضْ

Accident Accident Akzidens

أولاً: العرض: عرض الشيء: أي ظهر وبدأ، بشرط عدم بقاءه أو ديمومه. وللعرض عدة معان:

- أ - ما يعرض للمرء من حيث لا يحتسب أو يتوقع.
- ب - ما ثبت ولا يدوم.
- ج - ما يتصل بغيره ويقوم به.
- د - ما يكثر ويقل من متاع الدنيا.

ثانياً: وفي ضوء هذه المعاني حدد العلماء العرب دلالة العرض فقالوا: « هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى موضع » يقوم به ، كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله ويقوم به. بمعنى آخر، العرض ما لا يقوم بذاته. وهو الحال في موضوع.

ثالثاً: والأعراض على نوعين:

- 1 - الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.
 - 2 - غير قار الذات: وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود نحو: الحركة والسكون.
- رابعاً: وثمة حالتان للأعراض هما:
- 1 - العرض اللازم:
- وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية.

الفيزيولوجية للعدوانية ولكن أبحاثهم لم تتوصل الى نتائج حاسمة في هذا المجال، ذلك لأن الدراسة الفيزيولوجية للعدوانية لم تتناولها إلا ضمن فئة أوسع وأشمل وهي الانفعالات بشكل عام.

وفي مجال علم نفس الحيوان، يرى كونراد لورنز Konrad Lorenz - وهو من أبرز الذين درسوا العدوانية لدى الحيوان - ان السلوك العدواني السائد في الطبيعة هو سلوك عدواني ضمني Intra - spécifique أكثر منه سلوكاً عدوانياً بينوعياً Inter - spécifique. ذلك ان التهديد الحقيقي للحيوان مصدره الجماعة التي ينتمي اليها والتي تريد الشيء نفسه غذاءً لها. ولا تشكل المخلوقات ذات الاحتياجات المختلفة أي تهديد فعلي لحياته. ويظهر السلوك العدواني لدى الحيوان، وحسب لورنز في الأمور التالية:

- الدفاع عن العش والمجال الحيوي، ومنطقة الصيد والطريدة. وتبين في هذا المجال ان السلوك العدواني يزداد حدة كلما كان الحيوان قريباً من منطقته أو مجاله الحيوي.
- الطعام.
- الموقع التراتبي.
- التزاوج.

أما التحليل النفسي، فينتمي الى تلك الفئة من النظريات التي قالت بفطرية العدوان. فرويد يميز بين « غرائز الموت » و« غرائز الحياة ». وتضم « غرائز الحياة » الغريزة الجنسية وغريزة المحافظة على الذات. وتؤدي غرائز الحياة الى تكوين وحدات جديدة. أما غرائز الموت فتهدف الى اقامة حالة نموذجية من اللاتوتر وتسعى الى اعادة الكائن الحي الى الحالة اللاعضوية. وغريزة الموت هي، في الأساس، ذات طبيعة هدم ذاتية Autodestructive. الا أنه من الممكن أن توجهه الى الخارج، فتنتج الميول العدوانية، كما أنها قد تمتزج بالليبيدو وتوجه نحو الموضوع فتعطي السلوك السادي، أو تترند نحو الذات، فتؤدي الى السلوك المازوشي.

ولا يوافق فيلهالم رايش Wilhelm Reich - وهو من المحللين النفسيين المنشقين عن فرويد ومدرسته - على فرضية « غريزة الموت »، ويعتبر أن العدوانية الموجهة نحو الآخرين تنتج دائماً عن عدم الإشباع الجنسي التناسلي. فالسلوك العدواني في نظره لا يتصف بالفطرية، بل هو، على حد تعبير رايش « نزوة ثانوية » أي استجابة الكائن الى رفض اشباع حاجة حيوية، وبشكل خاص لعدم إمكانية اشباع الحاجة الجنسية. كذلك ينفي جون دولارد John Dollard فكرة العدوانية

كالكتاب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان .

2 - العرض المفارق:

ما لا يتمتع انفكاكه عن الشيء ، وهو على جزئين :

أ - أما سريع الزوال ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل .

ب - وإما بطيء الزوال ، كالشيب والشباب .

خامساً : وينقسم العرض بالجملة إلى المقولات التسع التي

هي :

الكم ، والكيف ، الابن ، الوضع ، الملك ، الاضافة ، متى ، الفعل ، والانفعال .

وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات .

سادساً : ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه

المريض من الظواهر الدالة على المرض .

سابعاً : وسفطة العرض هي : استنتاج الكلي من الجزئي ،

أو الذاتي من العرضي .

ثامناً : وفي معاني الأعراض وحدودها ومواصفاتها ، اعتبر ابن سينا كل ذات ليست في موضوع جوهرأ ، وكل ذات قوامها في موضوع عرضاً .

تاسعاً : فيما اتخذ العرض عند الغزالي اسماً مشتركاً فصله على النحو التالي :

أ - يقال عرض لكل موجود في محل .

ب - يقال عرض لكل موجود في موضوع .

ج - يقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم .

د - يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه .

هـ - يقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه .

و - ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون .

عاشراً : ويبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريطس الذي لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة بحسب العرض ، بينما يعتبر أبيقور ان كل ما يحس فهو حقيقة بذاته .

والأعراض عنده تقال على مجموعات أكبر تتألف منها الأجسام ، ولا تقال على الجواهر الفردة .

والأعراض عنده قسمان :

القسم الأول : باق ، والقسم الثاني غير ثابت ، وربما كان هذا ما يقصده ديمقريطس في تمييزه بين الصفات والكيفيات الأولية كالامتداد والكثافة والصلابة التي ترجع إلى الأجسام

بذاتها ، وبين الصفات الثانوية التي ترجع إلى الحس .

حادي عشر : أما عند المتكلمين فالأعراض جنس من الموجودات ، وهي تنقسم إلى أجزاء لا تنجزأ ، إلا انها تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام ، وليس لها نظير عند أبيقور ولهذا ينبغي القول بأن مذهب أبيقور قد تطور تطوراً جوهرياً قبل أن يصل إلى متكلمي الإسلام ، ويؤرخ ابن تيمية إلى ان المعتزلة أول من عرف عنهم في الإسلام انهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها .

ثاني عشر : وأثبت المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار 145 هـ . ان الأعراض معان توجب حصول الجواهر على صفات خاصة ، فجعل الكون معنى يوجب حصول الجواهر في ذاته .

فيما ميّز بين الأعراض والجواهر تمييزاً واضحاً ، فمقابل تحيز الجواهر ، فإن الأعراض لا تحيز ، والجواهر تبقى ، والأعراض لا تدوم ، والجواهر لا تحل في غيرها ، وإنما تحل بها الأعراض .

أما إثبات هذه الأعراض فتم (اضطراراً) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا ، أو من تصرفات غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء .

أما ما يقع في الجماد من الأعراض وما يتجدد فإنه يعرف بدلالة . وقد كان هدف المتكلمين في بحث قضية الأعراض على هذا النحو ، هو مواجهة أصحاب الظهور والكمون الذين قالوا ، بقدّم الأعراض ، فكان على مفكري الإسلام أن يحاولوا اثبات حدوثها من خلال البرهنة على جواز عدم عليها ، وقابليتها على التغير التي تشير إلى حدوثها .

ثالث عشر : أما أجناس الأعراض وأنواعها فقد رتبها المعتزلة على النحو التالي :

1 - الأعراض من حيث المحل وهي نوعان :

أ - ما يحل في محلين ويبدو ذلك في التأليف أي (التقاء جسمين أو جوهريين) .

ب - ما يحل في محل واحد ويكون على حالتين :

الأولى : ما يختص بالجملة ، كالشهوة والظن والاعتقاد .

الثانية : ما يكون في جزء منها ، كاللون والسكون والصوت .

2 - الأعراض من حيث البقاء وعدمه وهي على حزبين :

- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ط. مصر 1965.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد السار عز الدين الراوي

عرفان

Reconnaissance

Gnosis

Wiedererkennen-Anerkennen

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي، أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان: أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له فيقول ابن عربي: «العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يميز «العرفان» أنه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالوهمية (انظر مادة: تصوف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفى سنة 245 هـ، الذي جعل معرفة الصوفية في مقابل معرفة الحكماء والمتكلمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، أول من عمق الكلام في المعرفة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية في العرفان بالله مؤدية إلى السعادة.

وما يسميه صوفية الإسلام المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضاً «المعرفة اللدنية» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني».

أبو الوفا التفتازاني

أ - عدم البقاء: نحو الحركات، لأنها غير مستقرة تبعاً للزمان.

ب - الأعراض التي تبقى: وتشمل الألوان والطعوم والحياة، والقدرة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأكوان والتأليف.

3 - الأعراض من حيث كونها علة:

ميز المتكلمون بين ما يكون علة لغيره من الأعراض، وبين ما لا يكون، فإذا كان العرض علة لغيره، فإنه يوجب له صفة كالألوان مثلاً.

رابع عشر: وخلاصة «العرض» تتبدى في التحديد الدقيق الذي وضعه المفكرون العرب في الدلالة على معناه، في احتياجه وجودياً أو تعينه مادياً، إلى موضع يقوم به. فهو ضد الجوهر، الذي يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليتعين به. فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض، لأنه لا قيام له إلا بالجسم.

وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

من هنا فالعرض ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء، أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، النجاة، ط. مصر.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، تر. عبد الهادي أبو ريعة، ط. مصر الأولى، 1946.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ط. مصر، 1946.
- الجرجاني، التعريفات، ط. تونس.
- الجوهرى، الصحاح، ط. دار الحضارة العربية، بيروت.
- الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، ط. مصر، 1956.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط. ليون.
- شرف، جلال، الله والعالم، ط. مصر الأولى.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج 2.
- الراوي، عبد السار عز الدين، العقل والحرية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، معيار العلم، ط. مصر، 1326 هـ.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. مصر 1963.

ظاهرة ديناميكية، تبرز وتختفي، تقوى وتضعف، في مجرى نضال الجماعة وبحسب تغير الظروف، وتلعب دوراً أساسياً في الحفاظ على حياة الجماعة وحقوقها. التضامن يُبنى في الأغلب على مصلحة معينة، أو على اتجاه معين، ولا يضع حياة أطرافه على محك الامتحان المصيري. أما العصبية، فإنها تتعدى علاقة المصلحة الطرفية، أو علاقة المصاحبة السطحية، وتطال حياة الفرد في ذاتها وفي مصيرها. فكما ان الفرد، في ظل عصبية معينة، يدعو الى نصرته أهل عصبية له والتضحية في سبيله، كذلك فهو مدعو الى البذل والتضحية في سبيل أهل عصبية، أفراداً أو مجموعاً. وعلاقة التناصر هذه ليست علاقة تبادلية كمية، وليست من طينة أخلاقية. إنها علاقة اجتماعية نفسية، ولها تأثيرات ومفعولات على الصعيد السياسي والصعيد الحقوقي والصعيد الأخلاقي والصعيد الاقتصادي وصعد الحياة الثقافية، ولكنها لا ترد الى واحد من تلك الصُّعد. العصبية، باعتبار وظيفتها، في شكلها غير المتطرف، أي غير الواقع في الانغلاق والتقوقع أو في الاستعلاء والعنجهية، يمكن أن تكون لها فوائد عدة. وفي نهاية الأمر، انها تكتسب قيمة، ايجابية أو سلبية بحسب الأهداف التي تخدمها وبحسب المنظور الذي يستعمل لتقييمها.

في العصور القديمة من تاريخ الإنسان الاجتماعي، كانت العصبية البارزة هي العصبية القبلية وما يندرج تحتها من أشكال. ولم تمت هذه العصبية تماماً منذ خروج الإنسان من مراحل تطوره البدائية، وإنما استمرت ظاهرة في بعض الأنظمة، مختلفة في بعضها الآخر، أو اندمجت في ثنائياها وفي روحها العام. وظهرت الى جانبها أو تجاوزتها أنواع جديدة، أهمها العصبية العرقية، والعصبية الدينية وما يتفرع عنها من عصبيات طائفية أو مذهبية، والعصبية القومية وما يوازيها على صعيد الأقليات، والعصبية الحزبية السياسية على مختلف أشكالها، وخاصة في الأنظمة الدكتاتورية التي يسيطر فيها حزب واحد، وفي الواقع، لا يندر أن تتداخل هذه الأنواع فيما بينها أو أن يلتبس بعضها مع بعض في حياة جماعة واحدة بعينها.

هذه الأنواع من العصبية تشترك مع العصبية القبلية في معنى الالتحام والتناصر، ولكنها تضيف الى هذا المعنى جوانب وأبعاداً جديدة تابعة لنوع العلاقة الأساسية التي تقوم عليها الجماعة اللاقبلية. وقد شهد التاريخ الحديث، ولا نزال نشهد، ضرباً وفنواً من تجليات هذه الأنواع أين منها

تكرست أهمية مفهوم العصبية في الفكر الاجتماعي العلمي بفضل ابن خلدون. ففي «المقدمة» يستعمل ابن خلدون مفهوم العصبية استعمالاً واسعاً، ويلجأ إليه لتفسير مجموعة كبيرة ومنوعة من الظواهر في حياة المجتمع البدوي وما نشأ عنه أو ما هو امتداد له في حياة المجتمع الحضري. ولكن ابن خلدون ليس واضعاً لهذا المفهوم وليس النطاق الذي استعمله فيه هو النطاق الوحيد الذي يصح استعماله فيه. لذلك ينبغي ألا ننحصر في اطار النص الخلدوني حتى نحيط بمقومات ظاهرة العصبية وأنواعها.

العصبية ظاهرة اجتماعية قوامها رباط نفسي يشد أفراد جماعة معينة بعضهم الى بعض فيتساندون ويتآزررون في أحوال السلم ويتناصررون في أحوال الحرب، دفاعاً أو هجوماً ضد عدو حقيقي أو مفترض. والجذر الذي اشتقت منه لفظة العصبية، كما هو ظاهر، هو العصب. ومعنى العصب لا يتضمن معنى التعصب، إلا على سبيل التوسع. وأبرز ما يتضمنه، بالإضافة الى معناه البيولوجي الصرف، معنى الجمع والشد. ومن هذا المعنى، نشأت معاني العصبية والعصبية والتعصب. فالعصبية هي الأقارب من جهة الأب. عصب الرجل هم بنوه وقرباته لأبيه، أو هم قومه الذي يعصبونه ويتعصب بهم، ويتعصبون له ومعه، أي يحيطون به ويشدد بهم ويناصرونه. كما جاء في «لسان العرب». والعصبية، من هذه الجهة، هي حال تماسك العصب واستنفارها. والتعصب هو الفعل والنتيجة. وهذا يدل على ان معنى العصبية ومعنى التعصب مرتبطان بمعنى العصب. فإذا توسع مفهوم العصبية وشمل أقارب من غير جهة الأب، أو أفراداً من غير ذوي القربى، فإن مفهومي العصبية والتعصب يتبدلان بحسب طبيعة العلاقات الجديدة الطارئة على مفهوم العصبية. وفي هذا السياق ليس بمستغرب أن نجد ظاهرة العصبية خارج الحياة العشائرية والقبلية، وان نجد لها في عصرنا منتشرة انتشاراً واسعاً، وأحياناً على أشد مما كانت عليه في المجتمعات القبلية.

يتبين من هذا ان العصبية أقوى وأعمق من التضامن، وانها

بين الأجزاء المكونة للشخص الإنساني. ويتحتم على النظام المنشود أن يكون إنسانياً، أي مطبوعاً بالعقل، ومتوافقاً مع طبيعة الإنسان وطبيعة الكائنات التي يتجه صوبها بالحب. فالأفعال، التي تثير لذة اللمس، لها غاية محددة من التكوين الإنساني، كالحفاظ على الحياة وانتقال الحياة، بالتناسل، وينتج بالتالي أن تنظيم الذات عقلياً يقوم بضبطها مع الفعل الذي يثيرها وفي إطار الغاية المنشودة من الكيان. ولا يشذ عن هذه القاعدة ما يرافق اللذة من قوة قد تؤدي إلى فقدان العقل، كما هي الحال في الشهوة الجنسية. فليس المهم قوة اللذة بل الشكل الذي يطبع القدرة على الحب مثلاً، أن كان شكلاً عطائياً أم نرسيياً.

وينضج أن العفة لا تسعى إلى إزالة الرغبات وامانة لذات الحواس. لأن الإنسان الذي يتمتع عن كل لذة ليس بالإنسان العاقل، ذاك لأنه يعاند طبيعته ويخطئ التصرف في عيب فقدان الإحساس. أن فرض الاعتدال في الشهوات لا يقوم بمنعها عن كل نشاط بل في أن تشارك في ممارسة نشاطاتها، النظام العقلي. فقيام العفة يقتضي، علاوة على نشاط العقل الحر، إسهام الشهوة المشاركة من داخلها مع الحب العقلي. فالشهوة الإنسانية فريدة بما تتمتع به من القدرة على إقامة اتحاد بين المظاهر العضوية وظواهر الوعي النفسي. وبسبب وحدة الشخصية الإنسانية، نحتاج الشهوة إلى تعديل من قبل العقل، يكتمل عندما يبدل الشهوات داخلياً ويؤهلها لخدمة القوى العاقلة المشاركة معها. قد يتصف التعديل المذكور بالقمع، فيؤدي إلى الصعوبات والكآبة. وقد ينصف بالتكامل، فتشارك الشهوات في اعتدال القوى العليا، وبصير هذا الاعتدال بمثابة طبيعة ثانية لها، استعداداً داخلياً، كمالاً. بهذا الشكل تنظم القوى السفلية نحو الخير العقلي طبيعياً، بسهولة ولذة، وعندما تثبت في الإنسان يكتسب فضيلة العفة.

ولا نرى في كل تصرف معتدل بادرين، واحدة من العقل الأمر وأخرى من الشهوة المطيعة، بل أن العفة تكمل الشهوة ذاتها، بحيث تتوجه تلقائياً نحو الحب المعتدل، ويكون فعل الفضيلة صادراً عن الشهوة ذاتها، لأن الفضيلة لا تزيل الشهوة بل تنظمها. فليست شهوات العفيف ميتة، بل إنها في ملء حيويتها تدفعه إلى أن يرغب كما يليق وبما يليق. وهي مع بقائها شهوات، تكتمل بعمق مع الشخصية الإنسانية وتتجند في سبيل أرقى الأهداف: الجمال الخلقي. فتتجاوز الشهوة مستوى «مبدأ اللذة»، لتشارك في مستوى مبدأ الجمال الخلقي. وفي اندماجها الحيوي مع الشخص الإنساني توليه

تجليات العصبية القبلية ونتائجها. وعلى العموم، يبدو أن العصبية ظاهرة ملازمة لتاريخ الإنسان الاجتماعي، وأن العصبية القومية هي الأبرز في هذا العصر، وأن تطور المجتمعات البشرية نحو الكونية لا يمنع من استمرار بعض العصبيات أو ظهور عصبيات جديدة.

ناصر

عِفَّة

Tempérance

Temperance

Temperenz - Mässigkeit

العفة هي واحدة من الفضائل الرئيسية الأربع التي تناقلها الفكر الخلقي منذ سقراط، والتي تنظم نشاطات الإنسان الرئيسية. الفضائل هي: الفطنة، الشجاعة، العفة والعدل. أما مجال العفة الخاص فهو جوهرياً كل لذات اللمس وثانويّاً كل اللذات التي تُعَدُّ لها سواء بآثار الشهوة أم باشباعها. وتسمى العفة إلى إقامة الاعتدال في كل النزعات الشهوانية، الإيجابية منها كالحب والرغبة واللذة، والسلبية كالحقد والكراهة والكآبة، وبالنتيجة إلى إقامة الاعتدال في الأفعال الخارجية الحاصلة عن النزعات الشهوانية. ويتضح أن صعوبة العفة ترتبط مع خصائص اللذات المذكورة، أنها ملازمة للطبيعة الإنسانية، وبالتالي فهي أكثر استمراراً وأكثر عنفاً من سواها. ترافق الإنسان منذ الولادة حتى الممات. ولا يعني واجب الاعتدال هذا أن اللذات هي في ذاتها شريرة، فاللذة والفرح هما من الأمور الطبيعية التي يختبرها الإنسان بحكم طبيعة تكوينه، كما أن اللذة هي دلالة على التمام في العمل والاشباع للرغبة، وهي تولي، من ثم، النفس الإنسانية راحة واطمئناناً، ومناعة ضد الآلام والأحزان الكثيرة. فلا يستطيع الإنسان أن يعيش العمر في حزن، أو أن ينحرم من اللذة على مدى طويل. أما خلقية اللذة، صلاحها أم شرها، فتتبع الفعل الإنساني الصادرة عنه، إن كان صالحاً أنت صالحة وإن كان شريراً أنت شريرة.

يمتد مجال العفة على طبقات الشهوات السفلية، الحياتية والنفسية، حيث يقتضي اهتمام خاص «بالتأهيلات الجسدية» التي تساعد على الاعتدال وعلى وضع نظام وتحقيق انسجام

أولاً لمحيط مؤاتٍ. أما البقاء عند الحس بالشرف، فهو بحث عن الصيت الناجم عن الأفعال الصالحة، وبالتالي البقاء عند مستوى اجتماعي بدون الانتقال إلى تحول داخلي نحو الفضيلة. ويتضح أن الشرف والحياء لا يكفيان عند الإنسان الناضج لاكتمال شخصيته، مع أنهما كثيراً الفائدة في مراحل العمر الأولى وبخاصة في الطفولة. فهدف العفة الأخير هو اكتمال النشاط الشهواني بربطه مع نشاط الروح. لا تزيل العفة الحياة الشهوانية في الإنسان، ولا تقمعها أو تكبتها أو تقتلها، بل إنها تسيروها وفقاً للطبيعة الإنسانية في مجملها. إن العفة هي ثمرة تربية الشهوات والأفراح، وتزهل الإنسان لتذوق الأفراح الشهوانية كما يليق بكائن بشري. ويتضح من ثم أن العفة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلى سعادة تجعله قادراً على القيام بأفعال إنسانية تمتد إلى القطاع الشهواني. تنزع العفة إلى أنسنة العالم الشهواني وتحريره من حتميات الفيزيائي والبيولوجي، وبالنتيجة تحقق الانسجام الناضج بين الشهوات تحت إرشاد الروح.

بشارة صارجي

عقد

Contrat
Contract
Vertrag

١ - في المفهوم القانوني للعقد:

العقد في اللغة يعني الأحكام والشدة. فيقال عقد الحبل أي شدة. وعقد البيع أو اليمين أي أحكمه. ويقال «عقده على الشيء» أي عاهده. كما يقال «عقد له الرئاسة في قومه» أي جعلها له. وتعاهد القوم أي تعاهدوا.

كما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم بأن «العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسماً فيما يرتبط به الناس على تصرف، ولذلك جمع على عقود. كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ (سورة المائدة).

أما اصطلاحاً فقد أورد القانون المدني العراقي تعريفاً للعقد استمده من الفقه الاسلامي، إذ نصت المادة 73 من هذا القانون على أن العقد هو «ارتباط الإيجاب الصادر عن أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه».

قدرة جبارة في نطاق حياته الشهوانية، وتساعد على تدبير أموره وعلى السيادة على ذاته المميزة للروح. وهكذا يحقق العفيف اكتمال شخصيته، لا بنزها كما قد يتوهم البعض، وتصف شهواته بالإنسانية. إنها لا تنطفئ بل تصير أكثر قوة وامتداداً. فالعفيف هو إنسان متكامل وناضج، بينما العاثر هو إنسان مفكك.

ويجدر التمييز بين العفة، وشهوتين قد ترافقانهما، الحياء من الأفكار والأفعال الدنيئة، والشرف النازع إلى الجمال الخلقي. فالحياء شهوة، إنه خوف من الانحدار ومن الأفعال المشينة. إنه يختلف عن العفة لأنه يبقى الإنسان في تأرجح بين الانجذاب نحو الخير الخلقي وبين الميل نحو الشر، بينما تتجه الرغبة عند العفيف تلقائياً نحو الخير. ويمكن القول بأن الحياء هو «شهوة صالحة» ولكنه ليس فضيلة بالمعنى الصحيح، حيث ينقصه المشاركة مع النظام العقلي ومع الحرية النيرة المميزة للفضيلة. إن الحياء هو «استعداد» للفضيلة العفة، وقد يكون جزءاً مكملًا لها، ولكنه ليس في جوهرها. إنه شهوة غير مندمجة بعد كلياً مع نظام العقل، لأنه عندما يتم هذا الإندماج يذوب الحياء في العفة. قد يحول الحياء دون القيام بأفعال قبيحة، ولكنه لم ينتق بعد، لأن ما يمنع عن العمل المخجل هو الخوف من الشماتة أو من الصيت العاقل. لذلك يلاحظ إن الإنسان يخجل من القيام بعمل قبيح أمام الغرباء أكثر من خجله أمام الأقرباء، فيحاول الاختفاء عندما يتصرف بشكل عاقل. ويمكن الاستنتاج أن الحياء لا يكفي وحده لاجتناب الأفعال العاطلة، وبالتالي لا يتصف بالفضيلة. وكثيرون من علماء النفس يخطئون عندما يمزجون الحياء والعفة، وينسبون إلى العفة ما ينتج عن الحياء من أسوء. فقليلون هم الناس الذين يبلغون إلى امتلاك العفة، بينما يقف السواد الأعظم منهم عند الخوف الشهواني، الحياء، وهذا ما يسبب تشويشات داخلية متنوعة. فالحياء يكبح، يخفي، ولكنه لا يخلق انسجاماً، لا يكمل، لا يجعل الشهواني قادراً على القيام بأفعال حرة.

والشرف، أو حس الجمال الخلقي، هو شهوة تدفع الإنسان إلى «حب الخير النبيل» والشغف بالأفعال الجميلة. ولكن الشرف ليس فضيلة العفة، بل هو شرط من شروطها. إنه استعداد شهواني لاكتساب الفضيلة، ويتحول إليها بمقدار ما يخضع لتأثير القوى العقلية. ويلاحظ أن الحس الخلقي عند أناس كثيرين لا يتجاوز المستوى الشهواني للشرف، فهم يحبون الخير الخلقي لأنهم مؤهلون لفعله نتيجة لطبع صالح

عقداً. بل يجب أن يكون هذا الاتفاق واقعاً في نطاق القانون الخاص *Droit privé* وفي دائرة المعاملات المالية.

فالمعاهدة *Convention* اتفاق بين دولة ودولة أو بين عدة دول، والنيابة اتفاق بين النائب ونائبه، وتولية الوظيفة العامة اتفاق بين الحكومة والموظف. ولكن هذه الاتفاقات ليست عقوداً إذ هي تقع في نطاق القانون العام *Droit public*: الدولي *International* والدستوري *Constitutionnel* والإداري *Administratif*.

والزواج اتفاق بين الزوجين، والتبني في الشرائع التي تجيزه اتفاق بين الوالد المتبني والولد المتبني. ولكن يجدر أن لا تدعى هذه الاتفاقات عقوداً وإذا وقعت في نطاق القانون الخاص، لأنها تخرج عن دائرة المعاملات المالية.

فإذا وقع اتفاق في نطاق القانون الخاص *Droit privé* وفي دائرة المعاملات المالية فهو عقد. تستوي في ذلك العقود التي يقف فيها المتعاقدان على قدم المساواة وتلك التي يذعن فيها أحد المتعاقدين للآخر، والعقود التي توفق ما بين مصالح متعارضة وتلك التي تجمع ما بين مصالح متوافقة، والعقود الذاتية *Actes subjectifs* وتلك التي تنظم أوضاعها مستقرة *Actes-règles, Actes conditions*.

ولا بد هنا من الإشارة إلى مذهبين من الالتزام، أحدهما شخصي ينظر إلى الالتزام كرابطة شخصية، والآخر مادي ينظر إليه كقيمة مالية.

هذان المذهبان نراهما أيضاً في العقد. فالمذهب الشخصي يرى العقد وليد الإرادة الباطنة أو الإرادة النفسية، والمذهب المادي يراه وليد الإرادة الظاهرة أو الإرادة المادية.

والقوانين التي تأخذ مذهباً شخصياً في العقد، هي التي تأخذ بنظرية الإرادة الباطنة *Volonté interne*.

أما القوانين التي تأخذ بالإرادة الظاهرة *déclaration de volonté, volonté externe* هي التي تقف عند التعبير عن الإرادة، ولا شأن لها بالإرادة الحقيقية.

أما الشريعة الإسلامية فمع أن القاعدة فيها تقوم على أن العبرة بالمعاني أي بالإرادة الحقيقة للمتعاقدين، إلا أن الفقهاء في كثير من الفروض يقفون عند المعاني الظاهرة من الألفاظ التي استعملها المتعاقدان، فلا يتعدونها إلى المعاني الكامنة في السريرة.

كما أن هناك مبدأ سلطان الإرادة *Principe de la*

وهذا هو التعريف نفسه الذي جاء في المادة 262 من مرشد الحيران، وهو ينم عن النزعة الموضوعية التي تسود الفقه الاسلامي.

ويميز بعض الفقهاء بين الاتفاق والعقد. فالاتفاق *convention* هو توافق إرادتين أو أكثر على انشاء التزام أو نقله أو تعديله أو إنهائه.

والعقد *Contrat* أخص من الاتفاق، فهو توافق إرادتين على انشاء التزام *Obligation* أو نقله. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كان منشأ للالتزام أو نقله. فعليه، فإن كل عقد يكون اتفاقاً. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كن منشأ للالتزام أو ناقلاً له. فإذا كان يعدل الالتزام أو ينهيه فهو ليس بعقد.

وقد نقل القانون المدني الفرنسي هذه التفرقة بين العقد والاتفاق عن «روبرت» *Robert J. 1699 - 1772*، الذي نقلها بدوره عن «دوما» *Dumas*، إذ عرف العقد في المادة 1101 بأنه «اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بإعطاء شيء أو بفعله أو بالامتناع عن فعله» وبمقتضى هذا التعريف يتضح لنا أن العقد اتفاق ينشئ التزاماً فهو نوع *Espèce* والاتفاق جنس *Genre* له. ويلاحظ أن التعريف الذي أورده التقنين الفرنسي يجمع بين تعريف العقد وتعريف الالتزام.

أما قانون الموجبات والعقود اللبناني فقد أورد تعريفاً فرّق فيه بين العقد والاتفاق، حيث نص في المادة 165 على أن «الاتفاق هو توافق إرادتين على احداث آثار قانونية، وإذا كان يرمي إلى انشاء علاقات ملزمة سمي عقداً»، فهذا النص يردد تفرقة يقيهما فريق من الفقهاء بين الاتفاق والعقد على اعتبار أن الأول أعم من الثاني، أي أن الاتفاق، كما سبق القول، نوع *Espèce* والثاني جنس *Genre* له:

ولكن غالبية الفقهاء لا ترى أهمية لهذا التمييز لذلك فهي لم تأخذ به وكذلك فعلت القوانين المدنية الحديثة. وعليه يعتبر العقد والاتفاق في الوقت الحاضر مترادفين في المعنى.

لذلك، فالتعريف السائد للعقد في الفقه المدني هو أنه: «توافق إرادتين على احداث أثر قانوني ما سواء كان هذا الأثر هو انشاء التزام أو نقله أو إنهائه».

والمهم في العقد أن يكون هناك اتفاق على احداث أثر قانوني. فإذا لم يكن المراد احداث هذا الأثر فليس هناك عقد بالمعنى المقصود من هذه الكلمة.

ولكن ليس كل اتفاق يراد به احداث أثر قانوني يكون

العقود المستعملة. ومنها الاجارة، والمزارعة، والمساواة، والقرض، والاعارة، والكفالة، والمضاربة، والشركة، والوكالة، والمراهنه. وهي كلها شبيهة بالقواعد المعروفة اليوم.

2 - في المفهوم الفلسفي للعقد :

أما العقد الاجتماعي Contrat social، فهو تلك النظرية التي حددت معالمها في كتب بعض لاهوتيي القرون الوسطى. إلا أنها نظمت بصورة خاصة من قبل المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرن السابع عشر والثامن عشر. ومن أشهر هذه النظريات العقدية هي ما نسبت إلى الفلاسفة السياسيين الثلاثة وهم هوبز Hobbes ولوك Locke، وجان جاك روسو J.J. Rousseau.

نظرية توماس هوبز 1588 - 1679 Thomas Hobbes

رأى هوبز بأن أصل وجود الجماعة المنظمة إنما يرجع إلى العقد. فالعقد هو الذي نقل الفرد من حالته الفطرية الطبيعية إلى مجتمع منظم تسود فيه طبقة محكومة وأخرى حاکمة :

ولكن يجب أن نتساءل كيف تصور هوبز حالة الإنسان الفطرية الأولى أي حالته قبل انتقاله إلى المجتمع المنظم وقبل وجود العقد؟ وما هو مضمون العقد الذي نقل الانسان من مجتمع فطري إلى مجتمع آخر منظم؟ وما هي أطراف هذا العقد؟ وأخيراً ما هي نتائج هذا العقد؟

حالة الإنسان الفطرية

تصور هوبز أن الحالة الفطرية الأولى سادها الكثير من البؤس والكفاح. فحالة الأفراد الفطرية تتصف بالفوضى لأن الإنسان أناني يحب لذاته لا يرضى إلا صالحه الخاص. ولذلك عمل القوي على اغتصاب الضعيف والسيطرة عليه.

وإذا اختلف الأفراد وتناذبوا فيما بينهم، ساد الشر والكيدهم والأنانية وحب السيطرة والذات. لذلك أراد الأفراد التخلص من ذلك بالانتقال إلى حياة أفضل، حياة منظمة مستقرة. فكان السبيل إلى ذلك هو العقد.

وهكذا عقد الأفراد عقداً انتقلوا بواسطته من حالتهم الفوقية الأولى إلى حالة المجتمع المنظم: فالعقد هو أساس هذا الانتقال وبالتالي هو الذي أوجد الجماعة المنظمة التي نعم فيها الأفراد بحياة مستقرة.

volonté, de l'autonomie. حيث يذهب أنصار هذا المبدأ إلى أن الإرادة لها السلطان الأكبر في تكوين العقد وفي الآثار التي تترتب عليه، بل وفي جميع الروابط القانونية، ولو كانت غير تعاقدية.

إن مبدأ سلطان الإرادة انتصر في دائرة العقود الرخائية، وبعد ذلك أيضاً في بعض عقود أخرى عرفت بالعقود البريطورية Pactes prétoriens، والعقود الشرعية Pactes légitimes. ولكن القانون الروماني لم يقرر في أية مرحلة في مراحله مبدأ سلطان الإرادة في العقود بوجه عام.

أما في العصور الوسطى فلم تنقطع الشكليات ولم تستقل الإرادة بتكوين العقد إلا تدرجاً. حيث أخذت الإرادة، في نهاية القرن الثامن عشر، يقوى أثرها في تكوين العقد شيئاً فشيئاً وساعد على هذا التطور عوامل أربعة:

1 - تأثير المبادئ الدينية وقانون الكنيسة.

2 - احياء القانون الروماني والتأثر به.

3 - العوامل الاقتصادية.

4 - العوامل السياسية.

تقسيم العقود Division des contrats

ويمكن تقسيم العقود إلى أقسام متعددة وفقاً للخصيصة التي نتناول منها العقد.

فالعقد من حيث التكوين إما أن يكون عقداً رضائياً contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat Innommé. عيناً Contrat réel.

وهو من حيث الموضوع إما أن يكون عقداً مسمى contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat Innommé. وإما أن يكون عقداً بسيطاً Contrat simple أو عقداً مختلطاً Contrat mixte.

وهو من حيث الأثر إما أن يكون عقداً ملزماً للجانبين Contrat synallamatique bilatéral أو عقداً ملزماً لجانب واحد Contrat unilatéral وإما أن يكون عقد مفاوضة Contrat à titre onéreux أو عقد تبرع Contrat à titre gratuit.

وهو من حيث الطبيعة إما أن يكون عقداً محدداً Contrat commutatif أو عقداً احتمالياً Contrat aléatoire وإما أن يكون عقداً فورياً Contrat Instantané أو عقداً زمنياً Contrat successif.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن العرب قد عرفوا معظم أنواع

أطراف العقد

تصور هوبز Hobbes أن العقد قد تم بين الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم على الدخول في المجتمع المنظم دون اشراك الحاكم الذي ظل بعيداً عن هذا العقد فكان التعاقد قد تم بين الأفراد وحدهم.

مضمون العقد ونتائجه

قام الأفراد باختيار الرئيس الأعلى للجماعة المنظمة أي اختيار الحاكم دون اشراكه معهم في العقد نفسه. وعند اختيار هذا الحاكم يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية التي كانت لهم في حالة الفطرة حتى يتمكنوا من العيش في المجتمع المنظم الذي أرادوا اقامته.

وما دام أطراف العقد هم الأفراد وحدهم باستثناء الحاكم الذي لا يعد طرفاً فيه، وما دام الأفراد قد عملوا على اختيار شخص الحاكم وتنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية الأولى، فإنه من الطبيعي أن الحاكم لا يلتزم تجاه الأفراد بالتزام معين. « فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه ».

فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم بعض، والحاكم هو مجرد طرف مستلم . Partle prenante

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز العصيان، ولا مقاومة الحكام، حتى أشدهم طغياناً. ولم يعد من حق الرعية أن تجادل في صحة القوانين التي يصدرها الحاكم لأن القانون الأول للفعل هو - في نظر هوبز طبعاً - أن يعتقد في عدالة كل ما يريده السلطان، لأن الخضوع للسلطان هو الشرط في السلام، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام.

ولقد رأى هوبز Hobbes أنه مهما تعسفت السلطة الحاكمة واستبدت فإن حالة الفرد في الجماعة المنظمة ستكون أفضل من حالته الفطرية الفوضوية الأولى، مما يبرر خضوع الأفراد وقبولهم لهذا الحكم المطلق.

واضح أن هذا الغرض لا يقوم على أي دليل. إذ لا يمكن إثباته أو تبريره اعتقاداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي. وعندما تم الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الرواقي Stoicism الخاص بالحقوق الطبيعية، تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية. لأن هناك ثمة حقاً واحداً على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه. هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية.

إذ لو حصل مثل هذا التخلي، فإن معناه هو تنازل الفرد عن « خلقه » و« سلوكه »، الذي تعتمد عليه طبيعته وماهيته، لأن سيفقد آدميته.

ولهذا السبب فإن مذهب هوبز Hobbes هو تبرير للاستبداد المطلق والدكتاتورية التامة.

نظرية جون لوك John Locke 1632 - 1714 والمجتمع السياسي عند لوك يقوم على نظرية العقد الاجتماعي Contrat social.

إن المجتمع لم يقم على القوة والإكراه وإنما قام في أول الأمر على التعاقد والاختيار والرفقي المتبادل بين الأفراد وهو التعاقد الذي ينبع من احساسهم المشترك بالحاجة إلى الحياة المتبادلة لكل ما يمتلكون سواء كانت حياتهم أو حريتهم أو ممتلكاتهم المادية.

فالعقد هنا هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الطبيعة الأولى الى مجتمع منظم تسود فيه سلطة حاكمة وأخرى محكومة. ولكن كيف تصور لوك الحالة الفطرية الأولى للأفراد، تلك الحالة التي سبقت وجود العقد؟ وما هي أطراف العقد ومضمونه ونتائجه؟

حالة الإنسان الفطرية

اختلف لوك عن توماس هوبز. ذلك أن الحالة الفطرية في نظره لم تكن حالة فوضى وبؤس وشرور، بل كانت حالة تسود فيها الحرية والمساواة والعدل بين الأفراد في ظل القانون الطبيعي.

ولكن إذا كانت حالة الفطرة الأولى قد ساد فيها الخير للأفراد، فما السبب الذي دعا هؤلاء الى هجر حالتهم الفطرية والانتقال إلى حياة جديدة الا وهي حياة الجماعة المنظمة؟.

أراد الأفراد تنظيم حالتهم الفطرية - ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم إلا بالانتقال إلى المجتمع المنظم حيث تقوم سلطة عليا يكون لها حق تنظيم شؤون هذا المجتمع واقامة العدل بين الأفراد وذلك بتقرير جزاء رادع لكل من يحاول الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم والانتقال من الحياة الفطرية إلى الحياة المنظمة الجديدة إنما يتم بواسطة العقد.

أطراف العقد

إذا كانت الهيئة العليا الحاكمة هي التي تقوم بتنظيم شؤون المجتمع وإقامة العدل فيه، الأمر الذي يؤدي إلى الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، فإن أمر اختيار الهيئة العليا الحاكمة

إلا ضد قوة غير عادلة وغير شرعية».

ولا شك أن هذه الفكرة قد تأكدت على مرّ العصور فقد اجمع فلسفة السياسة على حق الشعب في مقاومة الحاكم الذي لا يعمل لتحقيق المصلحة العامة.

نظرية جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712 - 1778 يرى روسو أن الاجتماع بين الأفراد لا يمكن أن يستند في أساسه إلى القوة. فالاجتماع ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد. لأن الجماعة العامة لا تقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم ورغبتهم في العيش معاً. وعلى ذلك فلا يمكن تصور وجود مجتمع منظم إلا على أساس إرادة أفرادها واتفاقهم على الاجتماع معاً، ويكون العقد الذي يتم باتفاق إرادة الأفراد على العيش معاً هو أساس وجود الدولة بالتالي.

ولقد كان لأفكار روسو التي تضمنها مؤلفه الشهير «العقد الاجتماعي» Contrat Social 1762 أكبر الأثر على رجال الثورة الفرنسية الذين اعتنقوا الكثير من آراء روسو خاصة ما تعلق منها بمبدأ سيادة الأمة.

ولقد قال روسو في بداية كتاب «العقد الاجتماعي»: «ولد الإنسان حراً، ولكنه مقيد بالسلاسل في كل مكان، وه كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين، وإن كان يفوقهم في عبوديتهم. فكيف حدث هذا التحول؟ لست أدري. ما الذي جعله مشروعاً. أعتقد أنني قادر على توضيح هذه المسألة». واضطر روسو، للإجابة عن هذا السؤال، إلى إنشاء نظرية جثة التعقيد، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ انشائي موجب جديد، أي كان عليه أن يتردد من طرق إلى أخرى في كتابه الأول «المساجلات» Discours إلى كتابه عن «العقد الاجتماعي».

حالة الإنسان الفطرية عند روسو

إذا كان الإنسان يتمتع في حالته الفطرية الأولى بالحرية والاستقلال، فإن تعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يؤديان إلى تعرض حقوق الفرد وحرية للخطر. كما وأن حياة الجماعة المنظمة ترقى بالإنسان وبمشاعره وتفكيره، فهي تعمل على تنظيم حياة الفرد وعلى إحلال العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات.

لذلك عمل الأفراد على ترك حياة العزلة التي كان يحياها الأفراد البدائيون غير الخاضعين لأية سلطة والدخول في مجتمع منظم، حفاظاً على حقوقهم وصيانة لحررياتهم التي يتمتعون بها في

إنما يرجع إلى الأفراد بحيث تصبح هذه الهيئة طرفاً في العقد الذي ينقل الأفراد إلى المجتمع المنظم الجديد. ذلك لأن «الأفراد في المجتمع السياسي فإن الواحد منهم مع الآخر حين يتحدون فبيئة واحدة وحين يكون لهم قانون وقضاء مشترك يرجعون إليه في مسائلهم، ويكون له سلطة في حل ما بينهم من تنازع ويعاقب المعتدين، ولكن من لا يجدون استثناءً مشتركاً على الأرض، فهم لا يزالون في حالة الطبيعة وذلك لأن كلا منهم هو القاضي لنفسه والمنقذ».

فكان الأفراد قبل انتقالهم إلى حياتهم الجديدة قد قاموا باختيار الهيئة العليا الحاكمة وأبرموا معها عقداً يكون هو السبيل إلى هذه الحياة الجديدة.

فالعقد إنما يتم بين طرفين: الهيئة الحاكمة من ناحية، والأفراد من ناحية أخرى. وهو ما يتضح معه مدى اختلاف أفكار لوك في هذا الخصوص عن سابقه هوبز الذي قرر أن الهيئة الحاكمة تظل بعيدة عن العقد ولا تعتبر بالتالي طرفاً فيه.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد الكثير من الحقوق التي كانت يتمتعون بها في حالتهم الفطرية، فإنهم عند دخولهم المنظم لن يتنازلوا عن كافة هذه الحقوق - وإنما عن جزء من حقوقهم بالقدر اللازم الذي يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع الجديد. ويحتفظون لأنفسهم بالجزء الآخر من حقوقهم الذي لا يمكن لأي سلطة من السلطات المساس به وذلك كحق الملكية الخاص مثلاً. فكان الجزء المتنازل عنه ضرورة لازمة لإقامة السلطات العامة، وهو في قدره يوازي ويساوي فقط إقامة هذه السلطة في المجتمع الجديد.

وهنا يبين مدى الخلاف بين لوك وهوبز الذي قرر تنازل الأفراد عن كافة حقوقهم التي كانت لهم في حياتهم الفطرية دون قيد أو شرط.

ولما كان أطراف العقد في نظر لوك هم الأفراد والهيئة الحاكمة. فإن من مقتضى ذلك تقرير التزامات متبادلة على كل من هذين الطرفين أي على الحاكم من جهة والأفراد من جهة أخرى.

لذلك اعتبر لوك Locke من أنصار الحكم المقيد غير المطلق «هذا الحكم الذي يجب أن يراعي فيه الحاكم الصالح العام ويتقيد بالعمل له وحده دون أن ينظر إلى صالحه الخاص. كما أعطى لوك الحق في الثورة على الحكومة التي لا تحقق مصلحة الشعب إلا أن لوك قد نبه إلى أنه «ينبغي ألا تمارس المقاومة

Peuple، وكل واحد منهم يسمى: «مواطناً» Citoyen من حيث هو مشارك في السلطة ذات السيادة، ومحكوماً أو من الرعية Sujet من حيث هو خاضع لقوانين الدولة. والدولة هي الجمعية السياسية المكونة بحرية من قبل المشتركين في العقد الاجتماعي.

إن سيادة الدولة هي إرادة المتعاقدين العامة، إنها مجموع إراداتهم الفردية، والحريات أو الحقوق الفردية هي هذا القسم من الحرية الأولية الذي لم يلفه العقد، أو الذي أعاده المجتمع إلى الفرد بعد أن سبق الغاؤه.

مصادر ومراجع

- البستاني، بطرس، قطر المحيط، ج 2، باب العين.
- السهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية، 1958، جزء 1.
- السهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ط 1.
- الصده، عبد المنعم فرج، نظرية العقد في الدول العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1952، ط 2، ج 1.
- محصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1965، ط 3.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، دار الشروق، بيروت، 1975، ط 25.
- هوريو، أندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ج 1، ط 2.
- Burdeau, G., Traité de sciences politiques, Lib. générale de droit de de Jurisprudence, Pairs, 1967, T. II.
- Cassirer, Ernst, Philosophie der Aufklärung, Tübingen, Mohr, 1932, Chap VI.
- Célice, Raymond, L'erreur dans les contrats, étude de la Jurisprudence française, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1962.
- Chevalier, Jean-Jacques, Les grandes œuvres politiques, A. Collin, Paris, 1949.
- Encyclopédie Juridique, Dalloz, Répertoire de droit civil, T. 1, Contrats et conventions.
- Hauriou, André, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, Montchrestien, 1968, 3e éd.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, E.p. Dutton and co. Inc., New York, 1952.
- Locke, John, Two Treatises of Government, New York, Hafner Publishing, Co., 1947.
- Rieg, Alfred, Le rôle de la volonté dans l'acte Juridique en droit civil français et Allemand, Paris, 1961.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, Dunke University, New York, Rinehart and Winston, Copy Right, 1950, Chap. VI.

عبد الغني غنوم

المجتمع الفطري البدائي وكى ينعم الفرد بحياة منظمة يسود فيها العدل والفضيلة.

وكان السبيل إلى ذلك هو العقد الذي انتقل الأفراد بواسطته من حالتهم الفطرية البدائية إلى حالة الجماعة المنظمة.

أطراف العقد

تصور روسو أن طرفي العقد هما الأفراد. على أساس أن الطرف الأول يحتل مجموع الأفراد أي هذا الشخص الجماعي المستقل الذي يتكون من مجموع الأفراد ويصور هذا المجموع. أما الطرف الثاني فإنه يشمل كل فرد من أفراد الجماعة. بمعنى أن طرفي العقد هما الشخص الجماعي الكلي من ناحية، ثم كل شخص من الأشخاص الطبيعيين من ناحية أخرى هذا العقد الاجتماعي، بعد تمام عقده، يصبح أساس الدولة، وسلطة الدولة أي سيادتها.

مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد في ظل المجتمع البدائي الكثير من الحقوق والحريات الطبيعية، فإنهم عند دخولهم المجتمع المنظم يعملون على التنازل كلية عن جميع هذه الحقوق والحريات الطبيعية إلا أن هذا التنازل يقابله استعادة الأفراد لحقوق وحريات جديدة تنشئ المجتمع المنظم، تقررها السلطة العامة للأفراد وتعمل على حمايتها.

فإذا نحن استبعدنا في «العقد الاجتماعي» Contrat Social ما ليس من جوهره، وجدنا أنه يرجع إلى العبارة التالية: «كل واحد منا يضع شخصه وكل قوانينه تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، نحن نقبل كل عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل». وبهذا تزود الشخصية الخاصة بكل واحد من المتعاقدين.

وينتج عن هذا التجمع هيئة معنوية جماعية، مؤلفة من أعضاء بمقدار ما للجماعات من أصوات، وبهذا الفعل تحصل الجماعة على وحدتها، على ذاتها Son moi المشتركة: على حياتها، وعلى إرادتها. وهذه الشخصية العامة، التي تتكوّن هكذا باتحاد سائر الآخرين كانت تسمى في الماضي: «مدينة» Cité، وتسمى الآن «جمهورية» أو هيئة سياسية ويسمى أعضاؤها باسم: «الدولة» Etat حين تكون سلبية منفصلة Passif، وباسم: «الحاكم» ذي السيادة Souverain حين تكون إيجابية فعالة، وباسم: «القرة» Pulsance إذا ما قورنت بمحلاتها. واتجاه الشركاء يسمون باسم جنس جمعي هو: «الشعب»

انتبهت الفلسفة الوجودية لذلك بوضوح. بذلك يبدو الهرب من العقل الى الجنون انما هو عودة اليه بمخيلة أخرى. كما يتجلى القول في - العقل جواباً على سؤالية ما العقل قولاً متعدد التقلات حتى وان كان بدء القول العقل في - اللغة.

2 - العقل في - اللغة :

ليست علاقة العقل باللغة علاقة معجمية - لسانية فحسب. لأننا لا نعرف العقل عن طريق اللغة تعريفاً يستند دلالاته على الرغم من استعمالنا مفردات اللغة في عملية التعريف. ونعني بـ اللغة هنا المكتوبة - المقروءة - المحكية معاً. عقل اللغة لا يستند المعقولة كما ان لغة العقل لا تستند اللغوية. وإلا كيف يمكن تفسير الفائض الدلالي المحير للجمل والكلمات الذي يعتبر نبأ مستمراً ومصدراً دائماً لتعددية التأويلات وتناقضها ؟

فاللغة أسيرة العقل لكن العقل ليس أسير اللغة.

ان مراقبة إحالات البعد المعجمي المصدري لمفردة «عقل» يؤكد الفائض الدلالي المشار اليه.

العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعاً للشروء والتسبب. يتجلى بهذه الدلالة العقل العملي الذي «يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع».

فالعقل ضد الطبع أي التصرف غير العشوائي المترابط. فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيد شرطياً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها. ويتم فعل الربط العلائقي بتوسط الادراك. والادراك يبدأ ادراكاً حسياً ينتزع مدركاته وينقلها الى مستوى التجريد فيحولها الى تصورات متعالية. بذلك يجيل تعريف العقل العربي بوصفه طاقة ربطية متعالية الى مفردات معرفية تتواطأ معه دلالياً، مثل: ذات مفكرة، أنا، ذهن، فكر، فهم، تصور، وعي، ادراك، نطق، روح، نفس. هذا مع حفظ تدرجات مستويات التجريد التي نشأت عبر تطور عصور المعرفة بين هذه المفردات.

أما في اللغات الأوروبية، فنعتبر مفردة لوغوس Logos اليونانية ومفردة Ratio اللاتينية مفردتان تدلان على العقل والعلم والقانون والنظام. وكما أحالت مفردة عقل العربية الى دلالات متواطئة معها كذلك أحالت مفردة راتيو Ratio اللاتينية الى تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم Intelligentio والنفس Psyché أو Soul المرتبطة بالروح Understaign Intellectual Power. تشير تواطؤات المفردات السابقة الى تميز العقلي عن الواقعي بحيث

1 - ما هو العقل ؟

العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد. لذا يبدو أمراً متعديراً التوصل الى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه. ولنلاحظ بداية استحالة اثارة التساؤل عن - العقل خارج العقل. والعكس، ان جميع السؤالات تثار خارج العقل ودخله بواسطة العقل. فالعقل يملك قابلية ان يتخذ ذاته موضوعاً كما يملك قدرة التخرج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات. فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها في مستوى الذات الإنسانية. لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها مع محتويات ظاهرات العالم: الطبيعية، والاجتماعية، الإنسانية، والتكنولوجية، والكوكبية.

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فحة الارتكاس الفاصلة - الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات. ان تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطياً أيضاً بتاريخ التطور - التقني - الايديولوجي - الاجتماعي للمجتمعات. على هذا النحو لا يتبدى جواب الاستفهام ما العقل تحديداً منعزلاً. لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعين فرضية رؤيا معرفية كما يؤسس موقفاً نظرياً - عملياً - كونياً - كينونياً. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحدائية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً Homo Sapiens. كما تجمع مختلف التعريفات أيضاً على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن اعلانات اللامعرفة واللاعقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياساً لنفسه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي رمزياً.

ان اللاعقلانية تعبر عن نفسها دائماً بوسائل عقلانية. وقد

أ - الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يملك قابلية التعقل والتمييز بين سلبات الأشياء وإيجابتها .
يولد الإنسان وهو يحمل قوة الإدراك بالفطرة والوراثة أو الغريزة (العقل الفطري، العقل الغريزي) .
أما سؤال هل قوة الإدراك ثقلية أم بعدية فيكون مثار جدل فلسفي طويل ما زال مفتوحاً رغم مداخلات العلوم الإنسانية المعاصرة .

ب - عندما يقال « إنسان عاقل » فذلك يعني نمطاً محدداً من الهبة والوقار وطريقة السلوك والتعامل . ويرادف العقل هنا الاتزان الشخصي في القول والفعل . وتعتبر صفة « الحكيم » أعلى رتبة ممكنة للإنسان العاقل .

ج - لا تخرج المعرفة المكتسبة للعقل العادي من أفق التعامل المباشر والتأثير القريب المحسوس لها . لذلك تركز على ما هو تقليدي موروث لا يقبل التجديد بالطفرة الانقلابية في مفاهيمه .

فالعقل العادي البسيط عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة . ويمكن القول بأن منظور العقل العادي وقابليته على تغيير مفاهيمه بدأت تتسارع بعد الحرب العالمية الثانية نظراً للأمر الواقع التكنولوجي الذي كسر جميع جدران المعرفة التقليدية .
الا أن العقل العادي المشترك ليس وعياً ساكناً جامداً بصورة نهائية . وإنما يتحرك بدوافع سؤالية تثيرها واقعات الحياة اليومية وأحداثها .

3 - 2 - العقل العلمي - النقبي :

يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع . مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها . وإذا كان العقل العادي مرتبطاً بالعادة اليومية ، فإن العقل العلمي مشروط بنظرية العلم . لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة :

- (أ) الخاصية الأولى : ارتباطه بالرياضيات ، والمنهج الاستدلالي .
- (ب) الخاصية الثانية : ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي .
- (ج) الخاصية الثالثة : ارتباطه بالنقبة التي تولدت من تزواج الاستدلال والاستقراء .

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية الى ان القفزة النوعية للعقل العلمي حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية . أو بصيغة ثانية عندما بدأ الفكر يقرأ الظواهر التجريبية قراءة رياضية ويعيد صياغة فرضيات معادلاته على ضوء معطيات

أمكن التحدث عن بنية متعالية - تجريدية أو حياة عقلية Vie Intellectuelle خاصة بما هو عقلي Rational . وهي حياة تتميز عن الحياة النفسية لما هو شعوري Vie affective أي الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة Vie active . وقد طابقت علم المعرفة والمنهج بين العقلي والمنطقي Logique والنظري Théorique . بالنتيجة يمكن القول بأن منظومة قيم حياة العقل أو القيم العقلية Valeurs Intellectuelles تختلف عن منظومة قيم الحياة الأخلاقية أو الفنية والجمالية . على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدة البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة الى مناطق المعقولة .

3 - مناطق المعقولة :

الإنسان كائن حسي - متعالٍ معاً . والمعرفة نتاج تجريدي لداغاه بوصفه عقلاً . فالعقل ينتج المعرفة . كما ان المعرفة تعيد انتاج العقل . ولكل معرفة موضوعها . وكل موضوع معرفي داخل الوجود . لذلك يتحدد عقل المعرفة - العقل - في علاقة العقل بـ الوجود . تنشأ المعرفة بينهما داخل المسافة الفاصلة الواصلة التي يحددها حرف الجر « بـ » . العقل يجزّ الوجود كما يجزّ الوجود العقل أيضاً .
ان اهتمام البحث في المعرفة يقود العقل إلى منطقة ما هو تجريدي متعالٍ .

كما أن اهتمام البحث في الوجود بوصفه طبيعة - مادة - فيزياء يقود الى العلوم الوضعية بفروعها وشعبها .
بين المعرفة - الوجود دخلت التكنولوجيا بعداً ثالثاً للطرفين معاً فاتحة ثورة معرفية - تكنولوجية جديدة . أما اتجاه البحث نحو المعنى كإشكالية معرفية - انطولوجية فإنه يؤدي الى الميتافيزيقا بوصفها منطقة الكينونة معرفة ووجوداً ومعنى .

وبما أننا في منطقة المعقولة نلاحظ ان العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته :

- 1 - العقل العادي
- 2 - العقل العلمي
- 3 - العقل الفني
- 4 - العقل الفلسفي

3 - 1 - العقل العادي :

هو العقل العام المشترك Comon Sens أول مستويات المعرفة اليومية العادية . يستعمل الشعب مصطلح العقل بالدلالة التالية :

التجربة، سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم انسانية فردية -
جمعية.

وتعتبر القراءة الرياضية للظواهرات مثال معرفة العقل
العلمي. بل ان علم الرياضيات هو أنموذج مطلق لكل معرفة
ممكنة. ان دخول الرياضيات الحديثة - المعاصرة الى حساب
المجموعات وعلاقات الاحتمالات لا يلغي اليقين العلمي في
القصد الرياضي بقدر ما يبرهن على حضوره. لقد جرى تغيير
الموقع وتوسيع أفق شموليته في عصر الوعي الكوكبي. ولكن
ما زالت الغاية الرياضية كما كانت منذ بدء نظرية العلم.
الكون - الكينونة علاقة رياضية. ان تفجير يقين العقل العلمي
الكلاسيكي بقانون الاحتمالات والنسبية لم يُضعف قدرته على
السيطرة الكمية - الكيفية على الظواهرات بل رفع طاقتها
التحكمية الى أفق اللانهائية الاحتمالية.

3 - 3 - العقل الفني :

العقل الفني حدي. يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه
مخيلته الخلاقة. ان حريته تخترق أسوار معطيات الاحساس
وتلقي نوراً ينفذ الى جوانية كثافة الواقع. واذا كان العقل
العلمي يعيد صياغة موضوعه معادلة رياضية فإن العقل الفني
يستعيد تشكيل موضوعه وتكوينه خلقاً آخر يقوله ويتجاوزه
معاً. العقل الفني فعل مبدع ملتتهب. مع ذلك يلتقي العلمي مع
الفني في غاية قصدية يفصحان عنها هي تحويل كثافة
الموضوع الى وضع الشفافية. كلاهما يكشف « معنى » الوجود
ويعيد صياغته مرة ثانية. لكن العقل الفني يختلف عن العقل
العلمي بقدرته متميزة هي امكانية الانتقال الى مستوى
اللامعقولة بوسائل المعقولة ذاتها. فالعقل الفني عقل قصدي
- كما العلمي - حتى في لا معقوليته وفائض الايحاء
اللامتناهي لتكويناته. فهو عقل انساني غايته الإنسان الأعلى أو
الأدنى، العظيم أو العادي سنان. لذلك أمكن القول بإنشاء
فلسفة للفن وعلم للجمال. ولو كان ميدان الفن منطقة لا
معقولة تماماً لاستحال وجودها أصلاً. لأن اللامعقول المحض
فوق الإنسان كما المعقول المحض ما بعد الإنسان أيضاً. وما
فوق الإنسان لا انساني لا يملك أهلية الحضور والتمثل بعد
التفكير. فالعقل الفني مرتبط شرطياً بالتجربة الفنية سواء
أكانت تجربة الابداع التي يمثلها الفنان أم تجربة البحث التي
يمثلها الدارس أم تجربة الذوق التي يمثلها الإنسان الذي يقتني
الأثر الفني. لذا العقل الفني حي انفعالي متوتر.

يتجلى العقل الفني في ميدانين كبيرين هما العقل الفني
التعبيري والعقل الفني التشكيلي. وبما ان العقل التشكيلي لا
يرتكز على اللغة كحامل لتجربته الإبداعية لذلك حقق أهمية
عالمية أكثر شمولاً سواء في الموسيقى أو في الرسم أو النحت
أو التصوير. بينما تبقى فنون التعبير باللغة أسيرة أفقها القومي
- الوطني الى أن تخضع لعملية ترجمة.

على هذا النحو يمكن القول بأن ارتكاز التجربة الإبداعية
في الفن - أباً كان نوعها - على الحدس الخلاقي يؤكد
المعقولة الكامنة فيه ولا يلغيها حتى برفضها. لكن تأكيد
معقولة حدسية للتجربة الفنية المدعة لا يقود الى مطابقتها مع
معقولة التجربة العلمية أو إمكان تحول الفن الى علم. لأن
الموهبة الفنية لا يمكن توزيعها بين الناس ولكن يمكن تعميم

على هذا النحو كان العقل العلمي وما زال وسيبقى يحمل
خصائص عدة يتميز بها نحو: التنظيم السببي، التمهيص
التجريبي، بالتالي ربط المصادقية بالتحقق، والتحقق بالبرهان
والبرهان بالمعطى، والمعطى بالكمي المعادل له حاضراً أو
مستقبلاً والذي يمكن اعادته تشكيله وصياغته برموز رياضية.
فالمعرفة العلمية أو الروح العلمية *Esprit scientifique* تفترض
مطابقة تامة بين العقل والعلم كلياً كان أو جزئياً. وتمثل
منجزات التكنولوجيا والتصنيع الشامل للموجودات برهاناً
حسباً مؤثراً على القدرة التكوينية التي اكتسبها العقل العلمي
في أثناء سيرورة تطور نفوذه في ظاهرات العالم واستعادة
تكوينها تكويناً جديداً.
إن وعي الضرورة السببية قاد الفكر الإنساني الى ضرورة
الوعي بالحرية.

فهل يمكن أن تكون أو تصبح الضرورة فسحة الحرية ؟
بصيغة ثانية، كيف تتخارج حرية العقل العلمي من
الإحداثية الآلية لتمثله الرياضي للظواهرات بما فيها الظاهرة
الإنسانية ؟

ان سيرورة العقل العلمي لا تتحرك بدوافع سؤالية كما هو
شأن الوعي اليومي العادي، وانما تتطور بدوافع استهفامية
تسمى نحو « فهم » الظواهرات بوضوح ودقة رياضية. فالقول
العلمي قول رياضي يطابق بين الواقعة والرمز. ويفترض ان
الرمز يستند دلالات الظاهرة ويكشف عن نظامها، هويتها،
قانونها. لذلك يعتبر سؤال الحرية السابق سؤالاً خارجياً ينقل
العلم الى فلسفة العلم أو فلسفة العقل العلمي الى ميدان احتجاج
الفلسفة أو العقل الفلسفي وأفق صرخة الفني على المطابقة

مدرک للأشياء بحقائقها». لا حقيقة ذاتية أو موضوعية تتخطاه. فهو حقيقة الإنسان كما يقول الفارابي، أو جوهره، ويتابعه ابن سينا. العقل بوصفه جوهرًا هو «الأنا المفكرة» في مستوى الذاتية وهو نظام الوجود وقابلية ادراك حقيقته في مستوى الموضوعية. وعندما تتخرج الأنا المفكرة كنطق تصبح النفس الناطقة أو قوة النطق المرتبطة مع قدرة العقل على التجريد والتصور وتركيب القضايا المتعالية. ولأنه قوة تجريدية فهو يبدع المعاني الكلية ويدركها مثل المقولات والعلة أو المبادئ القبلية التي تتصف بالضرورة المتعالية التي تنتزعها من المادة الحسية بتوسط الحواس، بين المادة والمعنى تتدرج مستويات المعقولة ومراتب العقل.

3 - 4 - 2 - مراتب العقل:

- 1 - العقل الفاعل Intellect Agent أو القدرة التجريدية التي تحرر المعنى الكلي من توابعه الحسية الجزئية.
- 2 - العقل المنفعل Intellect Passif القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صوره.
- توسعت الفلسفة العربية بدقة في نظرية النفس والعقل. لذا تركزت لديها خطوط مرتبة العقل التي تعكس طموح عقلنة الوجود من المادي إلى المقدس، من الحسي إلى المتعالي، من الواقعي إلى الماورائي:

أ - العقل المهيولاني Intelligence matérielle أو العقل المادي بلغتنا المعاصرة، أو العقل بالفطرة والقوة Intelligence en puissance أي القابلية المحضة للإدراك لدى الإنسان والقانونية - النظامية المضمرة في الموجودات.

ب - العقل المكتسب Intelligence Habitude المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعلم والتلقين المتنوع.

ج - العقل بالفعل Intelligence en Acte اكتساب المعرفة والقدرة على استعمالها دون تعلمها مرة ثانية.

د - العقل المستفاد Intelligence Aquisه امتلاك ناصية العلوم تمثلها بحضور دائم.

هـ - العقل الفعّال أو المنفارق Intelligence Active المعقولة الخالدة أو الموضوعية اللامادية للعقل الذي يفرض ويحدد صور أو ماهية - نظام - قانون - الكون والفساد.

ولو كانت المعاني الكلية للعقل متغيرة فاسدة لما أمكن التحدث عن وحدة النوع الإنساني بالتالي لا مجانية أو عبثية الكون.

نتائجها بينهم. وتعتبر الموسيقى أعظم تجليات العقل الفني دقة وتوترًا وحضورًا تجاوزيًا يشرق بين خلايا كيانية الإنسان. الموسيقى ذروة معقولة الابداع في أعلى ذراها شموخًا ومأساوية معًا. فهي موطن العبقرية وخط أفقها المتوتر بين التناهي - اللاتناهي، نسبة المطلق - مطلقة النسبي، الإنسان - اللانسان، الإنسان الواقعي - الإنسان المجاوز، لكأن العقل الفني قوس قزح يرسم اعتراضاً مرهفًا حاداً ضد آلية العقل العلمي. فهو مطلب حرية الابداع وحدس ابداع الحرية داخل منعكسات ضرورة الواقع. أو هو شغوفية واقعية الفعل الخلاق كمقابل مضاد لكثافة فعل الواقعية. العقل الفني هو واقعية مبدعة. يقترب من معقولة الفلسفة ويخترقها. ويبتعد عن معقولة العلم لأنه عكسها.

3 - 4 - العقل الفلسفي:

لا يختلف أحد حول عقل الفلسفة ولكن يختلف كل الناس تقريباً حول فلسفة العقل. فعقل الفلسفة ليس أسير فلسفة العقل أي نظرية المعرفة أو علم المعقولات انما هو تجلّ يتجاوز المعرفة إلى الكينونة وظاهراتها من ظاهرة الإنسان إلى ظاهرة الكينونة ذاتها. فهو قادر على اثاره السؤال عن معنى الوجود - كينونة بقوة لا تقل عن قوة استفهامه عن معنى المعرفة. بل ربما كانت لمادائية المعنى لا تقبل بحكم شموليتها أسر المعرفة فقط وإلا كانت كما العملاق في القمم أو البحر في وعاء لعب الأطفال.

على ذلك، يمكن تصنيف مستويات معاني العقل الفلسفي إلى ابعاد تعريفية: ذاتية العقل، مراتب العقل، حدود العقل.

3 - 4 - 1 - ذاتية العقل:

العقل في الفلسفة مبدأ أول معرفياً وكينونياً. فهو الحامل البدئي والقاعدة الأولى والضمان المطلق لذاته قبلياً وبعدياً. لا حقيقة تتجاوز طاقته الإدراكية لأنه أساس كل حقيقة ممكنة. وإذا استعدنا تاريخية الفلسفة نجد العقل الكينوني الخلاق في الفلسفة الهندية الذي يخلق من ذاته «القوة المدبّرة» للكون أو نظامها، قانونها، منطقها، لا يفنى لأنه يتمتع بصفة الأبدية الموضوعية.

أما في الفلسفة اليونانية فالعقل «لوغوس» أو «نوس» وفي كلتا الحالتين هو قانون، نظام، قوة التدبير أنطولوجياً وأبستمولوجياً.

أما في الفلسفة العربية فيعرفه الكندي «جوهر، بسيط،

ذو فكر» كما يقول العالم التاريخي الاجتماعي العربي ابن خلدون، لكن هذا العقل الطبيعي مقيد بثلاثة تجليات:

1 - العقل التجريبي

2 - العقل التمييزي

3 - العقل النظري

وترسم هاته التجليات مجال المعرفة العلمية العقلية أو «العلوم الحكيمة والفلسفة». الى جانب ذلك هناك منطقة المعرفة غير الممكنة عقلياً لكنها موجودة - حاضرة «نقلياً» أو لنقل تسليمياً أو ايمانياً. ويتابع ديكارت الموقف بتقييد «الكوجيتو» بالضمآن الإلهي، وكانط بالفصم الواضح بين النومين والفينومين أو الظاهرة والوجود في ذاته بالتالي بين المعرفة الصحيحة الممكنة والمعرفة الوهمية غير الممكنة عندما يتخطى العقل حدوده.

وتتخذ البراغماتية (ت. بيرس) - الذرائعية - موقفاً مشابهاً. فالعقل معرفة والمعرفة فعل - ممارسة. بالتالي كل معرفة - عقلية، أو تعبير لغوي يخرج عن حدود المعطى - الواقع - الفعلي هما معرفة - وتعبير بلا معنى. لكن ذرائعية وليم جيمس ومدرسته تعترف بمبررات ما بعد - العقل - الدين نظراً لتأثيرها الملموس على السلوك اليومي للناس. فهي ما بعد - العقل لكنها داخل - الواقع. بذلك تجنب جيمس - ودويو أيضاً - الإلحاد المضمّر والمقنع في ذرائعية بيرس وميتافيزيقاه. ولنلاحظ بأن بيرس رفض مصطلح براغماتية بعد استعمال جيمس له واستبدله بمصطلح براغماتيكية للدلالة على تميّز نظريته.

على هذا النحو تنتهي نظريات محدودية العقل الى رفض اعتبار العقل - الإنسان مبدأ كلياً مطلقاً للمعرفة. لذلك نفترض محدودية دائمة محايثة للعلم ومستقبله.

2 - نظريات لامحدودية العقل:

انتهت نظريات محدودية العقل الى التمييز بين منطقتين للمعرفة: الممكنة والممتنعة. وحصرت العقل داخل اسار المعرفة الممكنة. بالتالي فهي لا تقبل اعتبار العقل مبدأ أولانياً مطلقاً للمعرفة الكلية الشاملة.

لذلك اتجهت نظريات فلسفات لا محدودية العقل اتجاهاً معاكساً. فالمثالية والحداثة والماهوية والقصدية أو الظاهرانية والتنويرية تلتقي جميعها على اتخاذ العقل مبدأ أولانياً يملك قدرة كلية على استنفاد مناطق المعرفة والنفاذ الى أعماق الكينونة أو الوجود في ذاته. فالمثالية الذاتية والموضوعية

و - العقل الظاهر (من افتراض الكندي)، هو مرحلة فعلية العقل الفعال أي تخارجه أو صدوره من ذاته الى العقل المستفاد. ولربما العكس أيضاً من العقل المستفاد الى العقل الفعال. فهو توسط ظهوري يرتبط مع مفهوم نظرية المعرفة التي تتخذ الرياضيات مقياساً لها. والرياضيات تفترض فكرة الظاهرة - كما سوف توضح الفلسفة الظاهرانية المعاصرة مع إدmond هوسرل.

ز - العقل القدسي Intellect Saint، مرحلة المعرفة المطلقة التي يلتحم فيها العقل المستفاد مع العقل الفعال، ولنقل بصفة ثانية تأله الإنسان.

على هذا النحو فتح عصر الفلسفة العربية - العصر الوسيط - باب العقلانية كقوة مطلقة. بذلك أصبح طريق عصر العقل في الفلسفة الحديثة ممكناً.

3 - 4 - 3 - حدود العقل:

انقسمت نظريات الفلسفة حول إشكالية محدودية العقل الى مناطق معرفية تتباين الى درجة التناقض وتتداخل الى درجة التوافق على الرغم من تنوع فرضيات انطلاقتها. مع ذلك، يمكن أن تصنف الى ثلاثة مواقف لا تخلو من الاحراج الذي يربك عملية تصنيف نظريات الفلسفة ويلازمها مهما ادّعت الدقة:

1 - موقف نظريات محدودية العقل.

2 - موقف نظريات لامحدودية العقل.

3 - موقف نظريات محدودة - لامحدودية العقل.

1 - نظريات محدودة العقل:

توافق نظريات محدودية العقل على أنه حامل للمعرفة. ويلتقي في هذا الموقف المذهب التجريبي والمادي والنقدي والذرائعي والوجودي. لكنها تختلف في مصدر المعرفة وحدودها. فالتجريبية والمادية تأسّران حدود العقل داخل أسوار المعطى. لأن العقل صفحة بيضاء يتلقى حروف هجائه من الواقعة التجريبية والحادثة الشعورية المرهونة بالخبرة المعاشة. العقل سجين المتناهي موطن الإدراك الحسي.

أما ما بعد الطبيعة بوصفها مجال لامحدودية العقل فهي أوهام العقل لا ما بعد العقل أو ما وراء العقل.

ينطلق الموقف النقدي - المتعالي، والتجريبي، والاجتماعي، والتاريخي - من فرضية تحديد مجال العقل بالتالي منطقة المعرفة الممكنة. فالعقل صفة الإنسان «من هو

3 - نظريات محدودة - لامحدودية العقل :

يعتمد هذا النوع من النظريات على الازدواجية المحيطة للكائن الانساني. فالانسان كائن يتميز بفصام لامحدودية الإمكان النظري ومحدودية التحقق العملي. إن الشعور بالإمكان اللامتناهي - مصدر الحرية - والوعي بتناهي الفعل يخلق احساساً حاداً بالاغتراب الكينوني أو الأسر والارتهان - مصدر الشقاء - .

العقل مبدأ اولاني كلي القدرة النظرية، لكنه جزئي المباشرة العملية. ضمن هذه المعادلة الحرجة تتوتر نظريات الجدلية والتطورية والواقعية الجديدة.

فالجدلية تتخذ من سيروية فصامات التناقض اللامحدودة وثنائياتها مدخلاً لاقرار تجلي العقل - النظام - القانون - وتركيباته المتجهة من المعتقد الى الأكثر تعقيداً ومعقولة - وجودية تصل الى مطابقة محتملة بين العقل - الوجود « أن نفكر الوجود » كما يقول هيغل. فيلحي عندئذ شعور الاغتراب الناجم عن الفصام لكن ذلك يفترض مطلقة العقل - الانسان أو مطلقة انسان العقل، أو الانسان الكامل بمصطلحات الفلسفة العربية.

أما المادية الجدلية فتركز لا على عقل الفلسفة وامكاناته اللامحدودة - المحدودة معاً وانما على عقل الواقع - السياسة - الاجتماع - الانتاج المادي ولاعقلانيته وواجب عقلنة علاقاته أي أن نعقلن الوجود الاجتماعي أولاً بوصفه حاملاً لمحدودية العقل ولامحدوديته معاً.

ترتبط التطورية بين محدودية العقل ولامحدوديته من خلال فرضيتها المرتكزة على الاتجاه من الأدنى الى الأعلى في سيروية مستمرة. لكن عملية التطور بمثابة تفتح لا محدودية العقل الذي يخترق حدود المرحلة السابقة نحو مرحلة لاحقة أكثر عقلنة - غنى - تعقيداً - امكانية. ويعتبر الانسان بوصفه كائناً عاقلاً مفكراً - خلافاً ذروة التطور العضوي للطبيعة. في الظاهرة الانسانية تقاطع المتناهي - اللامتناهي، العضوي - اللاعضوي معاً. ما بعد الانسان - العقل لا تطور، الى ما قبل - الانسان - اللاعقل - لا رجوع.

تحاول الواقعية الجديدة أن تبعد نقطة توازن بين نظريات الفلسفة محاولة تجاوز فشل البراغماتية التي أعلنت انها مصالحة بين العقل المرن والعقل الخشن أي المثالية والمادية والتجريبية.

تطابق الواقعية الجديدة بين الماهية المثالية والعقل. لكن

والمطلقة تعتبر العقل مبدأ أولانياً لا يركز الى قاعدة سابقة عليه. ويخرج عن هذا التعميم كل النظريات المشالبة التي تركز على ضرورة الضمان الإلهي (ديكارت، باركلي). إلا ان نظريات المثالية تختلف في نسبة الحقيقة والوجود الحقيقي بالتالي المعرفة الحقيقية أو منطقة العقل بوصفه كذلك. بعضها يضع الحقيقة خارج الذات وخارج الوجود الحسي المتغير الزائف - المثل الافلاطونية، وبعضها يجعل الذات - الأنا مصدراً للحقيقة ومبدعها ذاتياً - موضوعياً مثل الأنا المطلقة عند فيخته. وبعضها يضعها في مبدأ كلي مثل « العقل الكافي » عند لايبنتز أو « الجوهر » عند سبينوزا. أما النظريات الحديثة التي تفترض طاقة معرفية مباشرة في العقل دون توسطات فهي لا تحتل افتراض ما فوق - العقل أو محدودية للعقل باستثناء « الحدس التجريبي » النقدي عند كانط. وتدفع فلسفات الماهية لامحدودية العقل الى أقصى ذروة ممكنة في مطابقتها بين العقل - الوجود حيث الكينونة ماهية أي معقولة تامة. وتستدعي الماهوية فكرة القصيدة التي تحذف مجانية الشعور الواعي وعشوائيته مستدعية بدورها فكرة ظهورية الظاهرة حيث الوجود ظاهرة متجلية بتمامها لا تتضمن جوهرراً - حاملاً خفياً مضمرراً عصبياً على الادراك. بذلك يمكن انشاء معرفة كلية موحدة للطبيعة وما بعد الطبيعة.

أما التنويرية فتعلن لا محدودية سلطة العقل ومنطقة معرفته، وتتخذ العقل عنواناً علمياً صريحاً لها لذلك سميت مرحلتها بـ « عصر العقل ». وربما كانت صيغة فيلسوف العلم العربي جابر بن حيان العظيم أكثر الصيغ افصاحاً عن لا محدودية العقل التنويرية بقوله:

« العلم نور، وكل علم عقل، اذن كل عقل نور. وكل واحدة منها تصلح لأن تكون مقدمة ووسطاً ونتيجة ».

ومن الممكن ضمن حدود معينة ان نعتبر الظاهرانية - الهوسرلية - تطبيقاً معرفياً متفوقاً في رسم تولوجيا الامكانية اللامتناهية للعقل وقدرته على احتياز المعرفة الكلية الشاملة على أسس علمية - فلسفية. وهي لا تفترض تغييراً نوعياً في المعطى الظاهراتي من جانب واحد وانما تفسيراً محايثاً له في قصيدة الكوجيتو. لأن العالم ليس مجانياً لامعقولاً معتمداً لا يقبل النفاذ لكنها تشترط تطبيقات منهجية مثل مبدأ التعليق Epoché للتوصل الى المدى الكلي للعقل أو الأنا المفكرة. على هذا النحو تنتهي نظريات لا محدودية العقل الى اتخاذ العقل - الانسان مبدأ أولانياً معرفياً وانطولوجياً - احياناً - ، لذلك تفترض امكانية لامتناهية للعلم ومستقبله الانساني.

(المستفاد)، العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل العملي، العقل النظري، العقل الفعال، العقل الظاهر، العقل القدسي.

(2) عصر النهضة، العصر الحديث:

العقل الطبيعي - الفريزي، العقل التمييزي، العقل التجريبي، العقل النظري المحض (الخالص)، العقل الجدلي، العقل التحليلي، العقل الكلي، العقل المطلق، العقل الناظم، العقل المنظوم.

المذهب العقلي، قيم العقل، مبادئ العقل، أحكام العقل، حياة العقل، عصر العقل، فلسفة العقل، عقل الفلسفة.

مستويات معرفية:

- 1 - العقل البدائي - الوحي
- 2 - العقل الأسطوري - الخرافي
- 3 - العقل الديني
- 4 - العقل العادي - اليومي
- 5 - العقل العلمي
- 6 - العقل الفني - الجمالي
- 7 - العقل الفلسفي - الميتافيزيقي.

مصادر ومراجع

نلاحظ ندرة تصل درجة الانعدام في المكتبة العربية الحديثة - المعاصرة حول موضوع العقل. ولنراقب نواصل إثارة الموضوع في المكتبة الأوروبية. على سبيل المثال لا الحصر الدقيق والشامل.

- ابن منظور، لسان العرب.
- اخوان الصفا، الرسائل، بيروت، 1957.
- باشار، غاستون، تكوين العقل العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون.
- الجرجاني، التعريفات.
- ديكارت، مقالة الطريقة، مجموعة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970، ط 2.
- راندل، ج. هـ، تكوين العقل الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- القصبجي، عبد الله، العالم ليس عقلاً، دار الكاتب العربي، بيروت.
- الكندي، رسالة العقل رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1980.
- لالاند، اندريه، العقل والمعابر، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

العقل والماهية واقعية - لاواقعية معاً. واقعية لأنها محيطة ضمنية لواقعية العالم المتحقق - المادي ولاواقعية لأنها ماهية متعالية للواقع. لذلك العقل تيار التجربة الشعوري لا متناه يقوم بتنظيم موضوعات العالم كشخصيات - عقلانية ينتقها قصدياً أو إرادياً. وبما انه تيار شعوري متزمن في التاريخ لذلك يرتبط بحياة العقل وتجسدها المنظمة: المجتمع، الدين، الفن، العلم كما يفترض سانتينا فيلسوف الواقعية الجديدة في الفلسفة الأميركية المعاصرة.

ويحدد سانتينا أطواراً ثلاثة لحياة العقل:

- 1 - ما قبل العقلي، الدوافع الطبيعية، الغريزة العادة.
 - 2 - العقلي، الحياة المنظمة ومؤسساتها.
 - 3 - ما بعد - العقلي، النشاط الحر للشعور والخيال، حيث البراءة والتشبه بالاطفال والطيور.
- فالعقل هو الوهم البريء أو «أتو - لوغوس».

بذلك تنتهي نظريات محدودة لامحدودية العقل الى اتخاذ العقل مبدأ اولانياً معرفياً - ماهوياً لكنها تفترض مستوى ما بعده محايثاً له داخله. لهذا تمتد منطقها المعرفية اتساعاً شمولياً من مستوى ما قبل العقل الى ما بعده. الواقع الانساني مصلوب على إحدائية لاتناهي الإمكان وتناهي التحقق.

مباعدة أم اقتراب:

- هل كانت الفقرات السابقة مباعدة أم مقاربة من خطاب العقل عن العقل في أعظم سؤالاته حيرة عقلية ما العقل؟
- هل الإشارة الى اقوال قيلت عن - العقل هي تنبيه في - العقل ام هي إنباه للعقل؟
- عندما يتخذ العقل ذاته المفكرة موضوعاً يقف أمام بوابة جحيم العلم المتعالي. العقل ليس صحراء من صقيع التجريد ولا انسانيته انما هو ثلج مشتعل بحرارة الحضور الانساني.
- مع ذلك يبقى السؤال مطروحاً، «أيها العقل من رآك؟» بالتالي العقل ليس أعدل الأشياء توزعاً بين الناس.

مشتقات:

اشتقت من مفردة عقل مفردات عدة مثل: عاقل، معقول، عقلية، عقلاني، عقلنة، عقلانية، تعقلن، متعقلن. تصنيفية فلسفية تقريبية:

(1) في الفلسفة القديمة والوسيلة:

العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل المكتسب

عقيدة

Doctrin - Dogme

Dogma

Dogma - Doktrin

1 - لمصطلح العقيدة معنيان رئيسيان أحدهما ديني يدور حول عقائد الوحي والآخر فلسفي خاص بمجال المعرفة واليقين. ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة تكون نقاً عاماً من الأفكار تقبل كما هي، ولا تناقض، وتطاع في ذاتها ولا تخالف ثقة في مصدرها: الشرع، السلطة، العرف، العقل المجرد أحياناً. هذا المصدر يعلو على جميع الذين يتقبلونه إيماناً لا برهاناً، وثقة لا فهماً، وطاعة لا مناقشة. فهي التحدث بنبوة شخص له سلطة تحديد وتفسير الحقيقة وعرضها على أنها مطلقة. وقد يصطبغ هذا المصطلح بصبغة اجتماعية كما هو الحال في العصور الحالية حيث يرتبط بمذاهب اجتماعية معينة ويطلق عليه لفظ ايدولوجيا كما هو الحال في الماركسية حديثاً والكونفوشية والمزدكية، والرواقية قديماً.

ويدل المصطلح على اعتقاد ثابت راسخ بشأن موضوع ما عادة ما يكون ذا صبغة دينية ذات أساس مقدس يطاع دون مناقشة من أعضاء الجماعة وأيّ واحد منهم يعد كافراً إذا ما حاول تغييره أو الاعتراض عليه ويكون في نفس الوقت عرضة للادانة والعقاب الشديد، كما في عقيدة عصمة الباب بالنسبة للكنيسة المسيحية أو المهدي المنتظر بالنسبة للشيعة.

2 - وفي اللغة اليونانية تعني كلمة عقيدة كل ما يبدو حسناً أو خيراً، ثم أخذت معنى إرشاد أو توجيهات شرعية، وأخيراً عقيدة مفروضة. واستخدم أفلاطون هذا الاصطلاح في محاوره «القوانين» (887E-888D Laws) ليعني فعل الاعتقاد الصحيح المفروض من الآلهة. وأنه يجب أن يعتقد كل فرد منا في أن الآلهة تختص وتهتم بشؤون البشر. ويجب أن تعاقب الدولة هؤلاء الذين يرفضون هذه المعتقدات. وقد أطلق الكتاب الاغريق هذا المصطلح على القوانين العامة وأفكار المدارس الفلسفية المختلفة كالعقيدة الأورفية، والفيثاغورية.

3 - والعقائدية من الناحية الدينية (اللاهوتية) هي جانب من اللاهوت الذي يهتم بدراسة العقائد والأخلاق بالمعنى

- لو كاش جورج، تحطيم العقل، دار الحقيقة، بيروت، 1983، 1980، 3 أجزاء.

- لايبنتز، المونادولوجيا، مكتبة اطلس، دمشق، 1960.

- ماركيز هيريت، العقل والثورة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970.

- Berkeley, G., Principles of Human Understanding, London, 1947.
- Broad, C., The Mind and its Place in Nature, Kegan Paul, London, 1925.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, U. P. Chicago, T. II, 2nd, ed, 1956.
- Cohen, M., Reason and Nature, Kegan Paul, London, 1931.
- De Condorcet, A., Sketch of the Historical Picture of the Human Mind; welden feld - nic, London philo; libre New York, 1956.
- Dewey, J., Human Nature and Condu, Allen - Unwin, London, 1922.
- Hegel, G., Phenomenology of the Mind, Allen - Unwin, London, 1931.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human understanding, O. V. P., Oxford, 1902.
- James, W., Pragmatism, Longmans, London, 1943.
- Jaspers, K., Reason and Anti - Reason in our Time, S. C. M., London, 1952.
- Jaspers, K., Reason and Existence, Rowledge, London, 1956.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, Macmillan, London, 1929.
- Kant, I., Critique of Pratical Reason, Longemans, London, 1909.
- Lewis, C., Mind and the Workd Order Scribner's, London and New York, 1928.
- Lock, J., Essay Concerning Human Understanding, Dent, London, 1974.
- Mill, J., Analysis of the Phenomena of Human Mind, London, 1869.
- Morris C., Six Theories of Mind, Chicago, V. P., tII, 1932.
- Nagel, E., Sovereign Reason, Glence, T. II, 1954.
- Peirce, C. S., Collected Papers Harward. V. P, Camb. Mass, 1931-5.
- Reid, T., An Inquiry Into the Human Mind, Macmillan, London, 1941.
- Russell, B., The Analysis of Mind, Allen - Unwin, London, Mac., 1921.
- Ryle, G., The Concept of Mind, Hutchinson, London, 1949.
- Santayana, G., The Life of Reason, Constable, London and Scribner's New York, 1954.
- Spinoza, B., The Chief Workes of Spinoza, T; P. (tractatus politictus) 2 Vol, Power pub New York, 1951.
- Urban, W., Beyond Realism and Idealism, Allen - Unwin, London and Mac., 1949.
- Whitehead, A. N., Adventures of Ideas, C.V.P., Cambridge, 1938.
- Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, C.V.P., Cambridge, 1934.

محمد الزايد

إضافة الدوغمائية

المعنى العام والشائع للدوغمائية هو في الواقع مشتق من معناها الفلسفي. فالدوغمائية، فلسفياً، هي الاعتقاد بمطابقة الفكر للواقع، أو المعرفة لموضوع المعرفة مطابقة نهائية تضمني على المعرفة البشرية طابع الإطلاق والضرورة. وهي عند كانط الانتقال، بدون نقد مسبق، من الصحة المنطقية إلى الصحة الوجودية. فهي بذلك تقابل الشكّة كما عرفت بصورة خاصة مع هيوم. ويتجاوز المذهب النقدي، في نظر كانط، كلاً من الدوغمائية والشكّة، بتأسيسه المعرفة البشرية على النقد أي تبيان حدود كل من المعرفة العلمية والمعرفة العملية وملكاتهما (الفاهمة والعقل) وأدواتهما (الأنهومات والأفكار).

وفي رأبي ان النقدية نفسها لا تفلت من الخطيرة الدوغمائية من حيث نظرتها إلى موضوع المعرفة بوصفها ظاهرة متناهية في الوجود يمكن استنفاد العلم بها. ان الموقف التقيض للدوغمائية الفلسفية لا يكون الا بالتسليم بنسبية المعرفة البشرية القائمة هي الأخرى على لا تناهي موضوع المعرفة أو العالم المعروف.

موسى وهبة

عَلَاَقَة

Relation
Relation
Verhältnis

العلاقة هي موضوع اختبار مألوف ومع ذلك يصعب تصورها. انها أضعف مقولات الفكر على ما يبدو والأكثر زوالاً وتبدلاً، ومع ذلك هي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. انها مفتاح كل نظرة مألوية وتفصيلية، بها تظهر الأشياء متحدة بدون أن تختلط، ومتميزة بدون أن تنفك. بها تنتظم الأشياء وتتألف فكرة الكون. انها تقتضي الوحدة والكثرة معاً. على صعيد الفكر تربط بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في ادراك عقلي واحد تارة بسببية، وأخرى بنشابه أو تضاد، وأخرى بقرب أو بعد. على صعيد الواقع تجمع بين أقسام كيان أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في

الديني. وهي العلم الذي تدرك من خلاله الكنيسة أهمية دعوتها. وبالنسبة للمسيحية نجد ان الاعتقادات تركز بصفة أساسية على مبادئ الايمان المستمدة من الكتب المقدسة. فالإله قد كشف عن ذاته في الآيات التي ينص عليها الإنجيل والتفسيرات الإنجيلية لها. وان دور الاعتقاد هو التعبير عن معنى حديث الإله عن ذاته، وبالمعنى الدارج العقيدة تعتبر فرضاً على ايمان الكاثوليكي، يقول بوسيه: « كانت كنيسة المسيح أمينة على العقائد الخاصة بها لم تغير منها شيئاً أبداً وكل عملها كان يتلخص في صقل هذه الأفكار التي ورثتها من قديم الزمن ». وهذا يعني ان الحقائق النظرية ثابتة لا تتغير.

4 - العقيدة بين النظر والعمل: ترتبط العقيدة والاعتقادات بالنظر مقابل الأخلاق (المعاملات). وقد أثير حولها في الفكر الإسلامي نقاش طويل في علم الكلام حيث اختلفت حولها الفرق الإسلامية بين أشاعة ومعتزلة ومرجئة. وهي عند الجرجاني في تعريفاته: « ما يقصد فيه النظر دون العمل ». ويعبر مونتيسكيو عن نفس هذا الموقف في الفكر الغربي بقوله: « من السهل أن يتنازع الناس على العقيدة ولكن ليس من السهل أن يطبقوا فكرة الأخلاق، لأن من الصعب تطبيق الأخلاق في حين أنه من السهل أن نتناقش حول كلمة عقيدة ».

5 - ويطلق لفظة « دوغماطيقي » أو عقائدي، وهي الصفة من عقيدة على من يظهر علمه أو معلوماته دون أن يهتم بتوضيح الطريقة التي اكتسبها بها أو اعطاء برهان عليها وهي أحياناً تطلق تهكماً على من يتحدث بنبرة عالية كأنه يعطي حقائق ثابتة أو يصنع من ألفاظه حقائق. يقول روسو: عندما راجعت كتابات الفلاسفة وجدتهم مترفعين وأول فكرة تتبادر في عقولهم تكون هي الفكرة الوحيدة الصحيحة وتكون متسلطة عليهم بحيث لا يقبلوا أي مناقشة لها من أي فرد آخر.

6 - العقائدية في الفلسفة Dogmatisme وهي ترادف التزمتية أو التوكيدية، الوثوقية، القطعية والتي تقابل كل من الشك Scepticism ومعناها إمكانية الوصول إلى الحقيقة الثابتة. وبهذا الشكل يكون أرسطو أمير العقائدين كما يقول مونتاني. وأيضاً تقابل النقد Criticism، وهذا المعنى نجده لدى كانط وهو الذي يعطي للعلم الإنساني قيمة كبرى دون أن يحاول التشكيك فيه أو فحصه عن طريق العقل.

أحمد عبد الحليم عطية

الإنسانية المكونة من أشخاص يملكون طاقات اتصالية قصدية، كالعقل والإرادة، وقيمون علاقات واضحة المقاصد. ومع ذلك يحافظون على استقلالهم، بل إن صيغة الاستقلال تتأثر بصيغة العلاقات. فالمجتمع هو الكل المميز الموحد للأشخاص مع صوته لاستقلالهم. فالشخص الإنساني يستطيع أن يكتشف القواعد الشاملة التي تسهل له سبل الارتباط مع الجماعة وترسم الأطر العرفية للعلاقات العفوية. فالإنسان يعي ذاته ومع ذلك يتجاوز ذاته في القاعدة الشاملة بالعقل والإرادة، بالمعرفة والحب.

الوجود الإنساني هو انفتاح وتأليف، انفتاح على اللحظات المتعاقبة داخل الأنا والمؤتلفة في تركيب الأنا، ولولا ذلك لتبعثر الأنا في لحظات متناثرة وضاع. وهذا ما يشير إليه هوسرل عندما يسمي الوعي الإنساني «وعي زمن»، ويتجاوز هذا التصور إلى إبراز ما ينطوي عليه من قصدية، وبالتالي من اتصالات مختلفة الأشكال. فالقصدية هي الوعي. وإذا ما عدنا إلى التصور الواقعي للمعرفة الإنسانية رأيناها فعلاً يتصل به الإنسان بالآخر قصدياً ويتحد به مع الحفاظ على استقلاله وتمييزه. أما الحب، فهو فعل يرغب به الإنسان في الاتحاد مع الآخر كلياً مع الحفاظ على استقلال المحبوب وحرية. وبالمقابل نرى أن الاتجاهات الفلسفية التي تغفل هذا الاتصال الانفتاحي منكرة إياه، تركز بخاصة على العلاقات الصراعية بين الذات والآخرين. وهذا ما نلاحظه في الجدليات السلبية سواء اتخذت الشكل الهيغلي أو الشكل الوجودي. يبقى أن نتحقق أنه بدون علاقة لا يمكن تصور الوجود الاجتماعي، وعلاوة على ذلك إن شكل العلاقات الاجتماعية القائمة في المجتمع، انطلاقاً من العائلية، ما بين الرجل والمرأة، ما بين والديين والأولاد، ما بين الأسرة والعائلة، ذهاباً إلى العلاقات الاقتصادية وانتهاءً بالسياسة التي تتجاوز، في الأوضاع المعاصرة، حدود الدولة الواحدة نحو تجمعات سياسية كبرى، كل ذلك يظهر إلى أي مدى يرتبط شكل المجتمع بشكل العلاقات القائمة والقابلة للتبدل باستمرار وعن قصد.

هنا ينفتح تصور العلاقة على هدف منشود ومعلن في المجتمعات المعاصرة وهو السلام بين الناس واستطراداً السلام بين الأمم. يقوم السلام باحترام العلاقات المحددة والمنفك عليها، ويدفع إلى صياغة أشكال علاقات جديدة حيث يتبدى عجز القديمة القائمة. إن شكل العلاقات منفتح مع انفتاح الوجود الإنساني القادر دائماً على إعادة النظر بكل حيثيات الوجود، مع العلم بأنه يتعذر عليه إلغاء كل أشكال العلاقات.

عددتها، فاللوحة ليست سوى مجموعة العلاقات بين السطور، والأحجام والألوان؛ من يبدل العلاقات يغير اللوحة مع العلم أن لا وجود للعلاقات إلا في الأشكال الملونة. وفي الوقائع الاجتماعية العلاقات هي التي تميز ما بين الجيش المنظم للحرب والجيش المضعف الهارب. العلاقة تربط الكائنات المتناثرة في الفضاء بعلاقات قرب أو بعد، تزامن أو تعاقب. ويمكن القول بأننا لا نجد في الواقع كائناً منحصراً في ذاته بشكل مطلق، بل إن كل كائن هو حتماً على علاقة مع كائنات أخرى. قد تكون العلاقة عرضية كما قد تكون واجبة، حسب درجة ارتباطها بالجوهر. هكذا مثلاً في كائنات العالم تبدو علاقة المشاركة من جوهر طبيعتها، فلا قيام لها بدونها، بينما نرى علاقات كثيرة تنشأ بين الكائنات وتتنوع حسب الصدفة الزمنية والمكانية، وهي سطحية عرضية.

يصعب إعطاء تعريف محدد عن العلاقة إذ لا وجود مستقل لها. تكون حيث الوجود مزدوج أو متعدد. قال عنها أرسطو إنها واحدة من المقولات العشر، وهي عرض يظهر في الكائن بمثابة اتجاه صوب آخر، تطلع، ميل، مرجع. ويقضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل، صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. وبطبيعة الحال يقتضي أن يكون فيهما أساس للاتصال وتبرير له. اختلفت آراء الفلاسفة بشأن ما تضيفه العلاقة إلى العناصر الموجودة، هكذا يرى الفيلسوف الإنكليزي غيوم دوكتام ومن بعده، الفيلسوف الألماني كانط، أنه لا يجوز إثبات واقع خاص بالعلاقة يضاف إلى واقع القطبين المرتبطين. فكل ما يخصها يبقى محصوراً في تصورنا للواقع، وهو لا يخلو من جدارة موضوعية عند كانط، ولكن الكائنات تبقى في ذاتها ذرات متناثرة في الكون، بدون ارتباط فعلي. العلاقة عند كانط هي ركن من أركان الأنا التام، وهي أحد الصفوف الأربعة التي فيها تتأصل المقولات. أما صف العلاقة فيتضمن المقولات الثلاث التالية: الجوهر (علاقة جوهر وعرض)، السببية (علاقة السبب والمسبب) والشراكة (علاقة الفعل والتفاعل). أما عند الفلاسفة الآخزين بنظرة أرسطو، فتحتل العلاقة مكانة فعلية حيث تربط الكائنات وتسهم، بأشكال مختلفة، في إعطاء طابع التدرج والوحدة للكون.

إن فكرتي الترتيب والكون ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة. فالكون هو الكل، أنه المجموعة المكونة من أجزاء مفصلة ومتحدة بقوة العلاقات القائمة بينها. ودخل الكون مجموعات مميزة على صعد مختلفة، نخص منها بالذكر الجماعة

فالوجود بدونها هو أمّحاء أو انتحار محتم.

وتجدر الإشارة الى إتجاه حديث في علم المنطق سمي منطق العلاقة، وهو يختلف عن منطق النسبة الذي ساد على طرائق الأحكام منذ أرسطو والذي أثر تأثيراً بالغاً على تكوين الانطولوجيا الأرسطية التي تجاوبت معها الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى. ففي منطق النسبة ينحصر الارتباط المنطقي بين أطراف الجملة في فعل الكينونة، أما في منطق العلائق، فالصلة التي تربط الأطراف هي أكثر تعقيداً. قد تكون صلة سببية، أم صلة قرب أو بعد، أم صلة قرابة. وقد أدى هذا الاتجاه الجديد في المنطق الى وضع مقاييس منطقية جديدة تتجاوز التقليدية وتستند بشكل ظاهر على العمليات الحسابية. فإذا قلنا $A=B$ ، كان موضوع الحكم هنا علاقة الكبر ما بين أ وب، ونحكم بأن العلاقة هي المساواة. بشكل آخر، يمكن القول ان أ وب لا يعتبران بمثابة طرفي الحكم، بل بمثابة طرفي العلاقة، وفي هذا اختلاف تام عن الموقف التقليدي.

وحيث نتكلم عن منطق العلاقة، يجدر التذكير، ولو في مجال مختلف، بما سمّاه العالم الفيزيائي هيزنبرغ: «علاقة عدم اليقين»، وهو مبدأ من مبادئ الميكروفيزياء، بموجبه نثبت عدم قدرتنا على أن نعرف بشكل أكيد وفي آن واحد مكان الجسم الصغير وسرعة انتقاله.

بشارة صارجي

عَلَامَة

Signe
Sign
Signal

التعريف لمفهوم «العلامة»

ترتبط العلامة بالإشارة والحركة والإيماء وتعتبر المسافة الى الشك والشرط وكل ما يعبر عنه بالصيغ الإنشائية، ومنها الرجاء والتمني والأمر وهذه موضوعات شعورية لا يمكن الإشارة اليها بالكلمات.

والعلامة / التخيل تنزعنا من عنف الكلمات وتسجل سبق الوعي على الوجود، فتمتحي الجزئية والتناقض والثنائية القابعة

في الكلمة / «البدال» و«المدلول» التي تنقل محاكاة العالم المحسوس وتقدم الحقيقة في نقصها، فلا يعود الكمال ثباتاً وانما يصير حركة.

العلامة حلم وإيماء وطقس عبادة قديم، انها رقص و رسم ونحت وهي بالتالي إيصال فني وليست عرفاً، لأن دلالتها المجانية، والفنان على لحظة الإبداع، تتحول إلى إيصال تأثري انفعالي لاإرادي.

هذا، وتحمل العلامة طابع الكوني ولا تحتاج الى لغة في حين ان الدلالة تبقى مرتبهة بمتحولاتها الآنية والتزامنية. وفي هذا المجال يتحدث اريك بيسّان عن «لغات غير اللغة» ومنها:

1 - الاشارات المنتظمة: وهي تحمل رسالة ثابتة كإشارات المرور بدوائرها ومثلثاتها ومستطيلاتها.

2 - الإشارات غير المنتظمة: ومنها الملصق الإعلاني الذي تحد لغته بالشكل واللون.

3 - الإشارات الدالة: التي تزواج بين الشكل والمضمون: كالقبة أو المظلة ترمز الى نوعية البضاعة والمتجر.

4 - الإشارات العرفية: ومنها «الصليب الأخضر» الذي يرمز الى وجود صيدلية.

وهكذا فيما يختص بالخرائط السياحية، والجيولوجية، وخرائط الرصد الجوي التي عظمت أهميتها خاصة في العصر الصناعي.

غير ان جورج مونان يؤكد ان هناك مجموعة من الإشارات المتأرجحة بين الألسنية واللا - ألسنية ومنها أبجدية Braille أو لغة Morse بحيث تضطرك هذه للعودة الى اللغة كيما تخلص بالرسالة الموجّهة.

أما، إذا كان الإيصال غاية اللغة / «البدال» و«المدلول» فإنه أيضاً غاية العلاقة القابعة في طقوس العبادة والرقص والنحت والرسم، لذا فإن رنيه پاسارون يميز بين نوعين من الإيصال.

1 - الإيصال اللغوي الإرادي الواعي.

2 - الإيصال الإنفعالي الفني وهو كما يراه پاسارون ليس إلا تعبيراً عن الذات في الدرجة الأولى.

ويبقى غياب الدلالات المقتنة المنظمة ميزة أصولية في كل فن تشكيلي لأنه ليس هناك من وحدات أو باقات دلالية ثابتة ومعروفة. ويبقى الإيصال ذا بعد واحد لأن الناظر اليه ينفعل به ولا يحاوره كما يحاور المخاطب المتكلم.

ويرى اندريه مارتينييه ضرورة تحديد مفهوم اللغة لأن

فإذا كانت اللغة ظاهرة مادية اذ انها صوت يصدر عن الفم ويترك الأذن، فالعلامة ظاهرة إحصائية / روحية اذ انها تشكل معنى مستقلاً عن صوت الكلمة الذي يختلف باختلاف اللغات.

مصادر ومراجع

- Benveniste, Emile, Communication animale et langage humain, Revue Diogenes, No.1, Paris, 1952.
- Buysens, Eric, Les langages et les discours, Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles, 1943. Réédité sous le titre, La communication et l'articulation linguistique, Ed. P.U.F., Paris, 1967.
- Martinet, André, Arbitraire linguistique et double articulation, dans travaux du cercle linguistique de Copenhague, 5, 1949.
- Martinet, André, Eléments de linguistique générale, Ed., A. Colin, Paris, 1960.
- Mounin, Georges, Introduction à la sémiologie, Ed. de Minuit, Paris, 1970.
- Passeron, René, L'œuvre picturale et les fonctions de l'apparence, Ed. Vrin, Paris, 1972.

أمينة غصن

علم

Science
Science
Wissenschaft

1 - مولد العلم:

العلم قديم قدم الفلسفة. فقد نشأ العلم باعتباره بحثاً منظماً وخلقاً من الأساطير والخرافات على الأكثر في مالطية في اقليم آسيا الصغرى اليونانية في القرن السادس ق. م. ويعتبر طاليس (القرن السادس ق. م.) الحكيم أول عالم وفيلسوف لأنه بحث عن مبدأ واحد لطبيعة الأشياء وتفسير ما يقع له من تغيرات. وفي أثره نهج مواطنوه من الفلاسفة مثل أنكسمندر 610 - 545 ق. م. وأنكسيمانس القرن السادس ق. م. ومع أن أبحاث هؤلاء الفلاسفة كانت ساذجة لم تف بتحقيق ما يتطلع إليه العلم من أهداف لأنها في الأغلب الأعم استبعدت التجربة واصطنعت التأمل العقلي النظري أداة للبحث فإنها كانت علماً على أية حال.

الألسنية التقليدية عالجت موضوع اللغة على انه قدرة الناس في التخاطب بواسطة علامات صوتية. ولكن مما لا شك فيه ان للأصواء والألوان أيضاً لغتها. لذا لا بد لنا من التمييز بين لغة الناس المحكية المؤلفة من مقاطع صوتية منفصلة أو من كلمات متمايزة وبين لغة غير محكية تكون مجرد تعبير نستشفه في صراخ الخائف، وصلاة المؤمن، وهذيان المجنون، ومناجاة الرب، وتمنات الأطفال في مرحلة متقدمة على مرحلة الكلام.

وقد طرحت الألسنية اليوم مقولات جديدة تتخطى عالم اللغة / الصوت الإنساني الى اللغة كمصطلح عام أو إستعارة. « فهناك لغة الحيوانات التي انطلقت عبر الترهات مع لافونتين مثلاً، وهناك لغة الأزهار وهي نظام كغيرها من الأنظمة ». هذا ويجب ألا نغفل المشكلة التي أثارها اميل بنفيسيت فيما يتعلق « برقصة النحل » التي استطاع أن يخلص منها بالنتائج التالية:

- 1 - هناك اتصال يعبر من خلال الرقص انطلاقاً من علامتين مختلفتين: الأولى تشير الى المسافة، والثانية الى مكان تقطّر العسل.
 - 2 - ان الرسالة التي تحملها رقصة النحل لا تحتاج الى توسط آلة صوتية، في حين ان لا لغة بدون صوت.
 - 3 - الرقص عند النحل يشير الى نوع من الرمزية الخاصة: تتمثل بالدوائر التي ترسمها هذه حول « القفير » الى جانب المسافات التي تفصلها عنه.
 - 4 - يجب النظر الى رسالة النحل في شموليتها وعمومها، لا في جزئياتها: وهنا يقبع الفارق بين الخاصية اللغوية عند الإنسان، وبين خاصية العلامة في رقصة النحل، لأن الرسالة الصوتية قابلة للتجزئة والتفكيك في حين ان الثانية تحجب عنك عناصرها وترفض التفكيك على انها نظام مغلق.
- لذا أمكن القول ان الكلمة أضيق نطاقاً من العلامة، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة. فأقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملاً مساعداً مثيراً للحقائق في الذاكرة، فإن كانت اللغة عاجزة عن الاتصال « الشعوري » فهي قادرة على إحياء الذاكرة.

ولكن يبقى ان هناك علامات على علامات، أي ان هناك علامة من الدرجة الثانية، فالكلمة علامة على الاسم، والاسم علامة على مسماه، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالماً من الرموز والاشارات يحجب الأشياء نفسها ويحول دون الوصول اليها والكشف عنها.

2 - ما العلم وما فلسفة العلم؟

العلم نسق من المعارف التي ترتبط بعضها ببعض ارتباط النتائج بالمقدمات في الاستدلال السليم. ففي العلم إذن نستخلص قضايا كلية أو جزئية معينة من عدد قليل من المبادئ والقوانين التي نفترض صدقها أو نتحقق منه. وعليه فالمعارف الجزئية التي نجدها في دليل التلفونات وفي المعاجم وسجلات المواليد وجداول حركة القطارات والطائرات وكتب الطبخ لا تؤلف علماً على الرغم مما تتصف به من دقة واهمية. وكذلك فإن المعرفة المتعلقة بمعالجة حالة خاصة دونما الاعتماد على قاعدة أو قانون عام يمكن سحبه على تلك الحالة ونظيراتها لا تعد علماً، بل خبرة عملية في أفضل الأحوال. وهكذا يقتصر مفهوم العلم على المعرفة التي تتألف من قضايا عامة مترابطة منطقياً، وبتعبير آخر تؤلف نسقاً منطقياً. وعليه فكما أن مجموعة من الحجارة لا تكون داراً إلا إذا نظمت حسب خطة معينة، كذلك فإن مجموعة من المعارف لا تكون علماً إلا إذا نظمت على هيئة نسق منطقي.

وقد أدرك الانسان منذ قديم الزمان ما للعلم من أهمية عظيمة في حياته ولا حظ أنه لولاه لما استطاع أن يحيا على المستوى الحضاري الذي يبتغيه ويطمح اليه. وأثر العلم بارز في شتى نواحي الحياة الزراعية والصناعية وفي وسائل المواصلات والترفيه وما إلى ذلك. والواقع أن كل ما يتعلق بالحياة الدنيا قد تأثر بالعلم بقدر. ولذلك فلا عجب في اهتمام الانسان بالعلم ذاته لا في اهتمامه بتحليل طبيعة العلم ومفاهيمه ومناهجه. وهكذا أصبح العلم ذاته موضوعاً للبحث كما أصبحت الطبيعة موضوعاً لبحث العلم. وبذلك نشأت نظرية العلم أو فلسفته. وعلى هذا فإذا كان العلم قد نشأ عن بحث الانسان في الطبيعة بطريقة منظمة من أجل الوصول إلى قوانين تمكنه من فرض سلطانه عليها فتسخيرها لخدمته، فإن فلسفة العلم قد نشأت عن تحليل الانسان للعلم ذاته طبيعة منهجاً ومدى بهدف فهم أعمق لطبيعته ومعرفة حدوده ومقدار صلاحيته لاكتشاف أسرار الطبيعة. فإذا بحث الانسان في الطبيعة باصطناع الافتراض والاستنتاج والتجريب من أجل تفسير الحوادث والتنبؤ بها، كانت حصيلة بحثه هذا علماً. وإذا بحث في العلم ذاته باصطناع التحليل المنطقي كانت حصيلة بحثه هذا فلسفة للعلم. بعبارة أخرى إن فلسفة العلم هي التحليل المنطقي للعلم أو هي نظرية العلم.

وكما أن البحث في المنطق طبيعة ومنهجاً ليس منطقاً بل

هو ما وراء المنطق، وكما أن البحث في الرياضيات طبيعة ومنهجاً ليس رياضيات بل هو ما وراء الرياضيات، كذلك فإن البحث في العلم طبيعة ومنهجاً وهادفاً ليس علماً بل هو ما وراء العلم أو فلسفة العلم. فليست فلسفة العلم جزءاً من العلم ولا تدخل في ميدان المعرفة العلمية وليس حفظها من ذلك أكثر من حظ تحليل الرياضيات في ميدان المعرفة الرياضية وتحليل المنطق في ميدان المنطق. كل هذا ينطوي على رفض دعاوى الميتافيزيقيين سواء كانوا ماديين أو مثاليين، بأن مهمة الفيلسوف هي كشف طبيعة الواقع وقوانينها الأساسية وإدراك الحقيقة وتفسيرها تفسيراً يعلو على العلم لأن العلم وحده ولا شيء غيره، هو قادر على اكتشاف « حقيقة » العالم وتفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً سليماً. وعلى الفيلسوف في الوقت الحاضر أن يتخلى عما طمح اليه الفلاسفة القدامى من اكتشاف أسرار العالم بالتأمل المجرد، وأن يرضى بمهمة أكثر تواضعاً وهي تحليل العلم تحليلاً منطقياً مما يكفل زيادة فهمنا له وسلامتنا تناولنا اياه. ومتى حاول الفيلسوف أن يقدم إلينا معرفة عن العالم فإنه يرتكب خطأ جسيماً لا يقل خطيئة عن محاولته أن يكون نبياً. فعبثاً يحاول الفيلسوف أن يكتشف قوانين الطبيعة، وإذا نجح في ذلك، فلا يقال عنه بأنه فيلسوف بل هو عالم وحسب. والسبب هو أنه إذا حاول أن يجري تجربة من أجل التحقق من صدق قضية فإنه يتصرف بوصفه عالماً. أما حين يبحث في مسائل تتعلق بطريقة اجراء هذه التجربة وما تفترضه من شروط ومبادئ، فإنه يتصرف بوصفه مفلساً للعلم. وعليه ففيلسوف العلم يبحث في المنهج العلمي وفي مفاهيم العلم وفرضياته الأساسية وفي موضوعه وفي حدوده وما يصطنعه من وسائل وأدوات وما يؤدي إليه من نفع وذلك من أجل توفير اطار موحد منسجم عن العلم. ولا صحة لما يزعمه بعض الفلاسفة بأنهم قادرون على معرفة الحقيقة بالحدس أو بالتبصر العقلي في عالم الأفكار أو في طبيعة الفكر أو مبادئ الوجود أو أي مصدر آخر فوق الاختباري. فليس في حوزة الفلاسفة من سبل للوصول إلى الحقيقة غير السبل الذي يرسمه العالم؛ وجل ما يستطيع الفيلسوف عمله قاصر على تحليل نتائج العلم وتفسير معانيها واختبار صحتها.

وتجدر الاشارة هاهنا إلى أن فلسفة العلم باعتبارها بحثاً فلسفياً مستقلاً حديثة العهد نسبياً. فقد كانت حتى نهاية القرن التاسع عشر تشكل جزءاً من نظرية المعرفة. وقد تناول أرسطو 322-384 ق.م. جوانب من فلسفة العلم كمقولة السبب

ممكنة، فإن كانت القضية يقينية فلا تشير إلى الواقع، وإذا أشارت إليه، فلا تعد ضرورية ولا يقينية. وهذا معناه أنه من المحال أن يجتمع اليقين والواقع في القضية اجتماع النقيضين، لأنها إذا كانت يقينية فهي خالية من المحتوى الواقعي، وإذا كانت غير خالية منه فلا تكون يقينية. وعليه فلا وجود للقضايا التركيبية الضرورية في العلم، ومن يحاول أن يضيف اليقين على قضايا العلم الاختباري فلا شأن له بالعلم لا من قريب ولا من بعيد.

على أن انقسام العلوم إلى نوعين رئيسيين صورية واختبارية لا يعني انقطاع الصلة بينهما، إذ تستعين العلوم الاختبارية بالعلوم الصورية لإضفاء الدقة والوضوح على القوانين العلمية من جهة ولإنتاج قضايا اختبارية من قضايا اختبارية ثانية استنتاجاً شرعياً من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن نقول إن العلوم الصورية هي وسائل حسابية تساعدنا على إجراء عمليات منطقية على القضايا الاختبارية. وبيان ذلك أننا نستعين بالمنطق والرياضيات حين نقوم بالتنبؤ بحدوث في المستقبل أو تفسير حوادث في الماضي. ولناخذ على سبيل المثال قاعدة الاستدلال المعروفة باسم قاعدة الوضع التي تصاغ على النحو الآتي:

ق، وإذا ق فإن ك
إذن ك

حيث ترمز «ق»، «ك» إلى قضايا.

إن هذه القاعدة تساعدنا على استنتاج القضية:

إن هذه القطعة من الحديد تصدأ.

من القضيتين:

1 - تعرضت هذه القطعة من الحديد للهواء الرطب.

و

2 - إذا تعرضت أية قطعة من الحديد للهواء الرطب، فإنها تصدأ.

وحيث نقوم بعملية الاستنتاج فإننا نفترض قاعدة الوضع. فالعلوم الصورية على جانب كبير من الأهمية لأنها تمدنا بالوسائل الضرورية لإجراء العمليات الاستدلالية الصحيحة على القضايا الاختبارية، وبذلك تضمن سلامة الانتقال من قضية اختبارية أو أكثر إلى قضية اختبارية أخرى. بكلمة أخرى، إن المناهج النظرية في العلوم الاختبارية التي تسعى لاختبار نظرية أو تفسير حادثة معلومة أو التنبؤ بواقعة مجهولة لا تكون ممكنة بدون استخدام المنطق والرياضيات.

والتفسير العلمي وغير ذلك في باب نظرية المعرفة في كتابه المسمى «ما بعد الطبيعة». كما تناولها هيوم 1711 - 1776 في بحثه عن نظرية المعرفة في كتابه «بحث في الفهم البشري» وفي كتابه «بحث في الطبيعة البشرية».

3 - نوعا العلم:

العلوم نوعان: علوم صورية وتشمل المنطق والرياضيات بأنواعها كافة من حساب وجبر وهندسة وتحليل وعلوم اختبارية وتشمل الأبحاث الإختبارية كلها كالفيزياء والكيمياء وعلم النفس وغيرها. ويقوم هذا التقسيم على وجود اختلاف جوهري بين قضايا العلوم الصورية وقضايا العلوم الاختبارية. تتألف العلوم الصورية من قضايا تحليلية. والقضية التحليلية قضية خالية من المحتوى الواقعي. ولذلك يمكن معرفة صدقها بمجرد تحليلها أو بمجرد ملاحظة العلاقات بين الرموز المستعملة في التعبير عنها. ومن هنا لا نحتاج إلى الرجوع إلى الخبرة للتحقق من صدقها. فالقضية التحليلية إذن صورية من حيث أنها لا يمكن أن تكون على غير النحو الذي هي عليه، وقبليّة من حيث أن التحقق من صدقها لا يعتمد على ما في العالم من وقائع، بل يعتمد على معاني الرموز المستعملة فيها. ولذلك فإن نفي القضية التحليلية ينطوي على تناقض بالضرورة. فالقضية «أخوك ذكر» تحليلية لا تفيدنا بأي شيء عن الواقع، ولذلك لا يعتمد صدقها على الخبرة. كما أن تحليلها يكشف أن معنى المحمول (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم به) «ذكر» منطوق في أو هو جزء من معنى الموضوع (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم عليه) «أخوك» انطواء الجزء في الكل المنتهي. بكلمة أخرى أن المحمول يكرر جزءاً من الموضوع، ولذلك توصف القضية التحليلية بأنها تكرارية، ولذا فإن نفيها يؤدي إلى تناقض.

أما العلوم الاختبارية فتتألف من قضايا تركيبية. والقضية التركيبية قضية ذات محتوى واقعي، ولذلك لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها إلا بالخبرة. ومن هنا فإن تحليل الرموز المستعملة فيها لا يكفي مطلقاً لمعرفة صدقها بل لا مناص من اصطناع التجربة اصطناعاً مباشراً أو غير مباشر، كما أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض. لذا لا تكون القضية التركيبية صادقة بالضرورة ولا كاذبة بالضرورة، بل تكون ممكنة. وهذا مما جعل بعض الفلاسفة يترددون في وصفها بالصدق أو الكذب بل بالتحقق متفاوت الدرجات وحسب.

فإذا كانت القضايا إما تحليلية ضرورية وإما تركيبية

وضع أنساق منطقية متعددة. فهناك نسق وايتهد 1861-1947 وراسل 1872-1970 ونسق تارسكي 1902 وغيرهم. وكل هذه الأنساق سليمة من حيث الاتساق والصورية على الرغم من أن بعض القضايا بديهيات في نسق في حين تكون مبرهنات في آخر وبالعكس. المهم في المنطق - كما هو الحال في الهندسة - ليس انطباق المنطق على الواقع، بل توافر الاتساق بين النسق المنطقي الواحد.

3 - 2 - العلوم الاختبارية:

أما العلوم الاختبارية فهي أنساق من الصيغ تكون مفاهيمها الأولية مفسرة على نحو يمكن معه استخدام القواعد الاستدلالية في المنطق الصوري لاستنتاج قضايا تطابق وقائع مشاهدة نرعي إلى تعليلها أو وقائع مجهولة نبتغي التنبؤ بها. وبذلك تتحول هذه الصيغ الأولية من تعبيرات خالية من المحتوى الواقعي إلى قوانين يمكن التثبت منها بصورة غير مباشرة. وهذا يشير إلى أن العلم الاختباري قد حذا حذو العلوم الصورية. فإن العالم الفيزيائي يضع حساباً Calculus أو نسقاً ثم يضع قواعد لتفسير المفاهيم الأولية فيه، وبذلك يغدو هذا النسق نظرية فيزيائية ذات محتوى واقعي. ومن شأن هذا النسق أنه يفترض حساباً منطقياً - رياضياً مثل حساب الأعداد الحقيقية وإشارات أولية خاصة وبديهيات بالمعنى السابق. فالعمل العلمي إذن ينطوي على جانب نظري وآخر تجريبي. فأما الجانب النظري فيقوم ببناء أنساق أو حسابات وأجراء استنتاجات داخلها. وهذا عمل منطقي ورياضي بحت. وأما الجانب التجريبي فيقوم بتأويل هذه الأنساق بهدف الوصول إلى نظريات وقوانين يمكن اختبار ما يترتب عليها منطقياً من نتائج بصورة غير مباشرة. فإذا أولنا الصيغ أو البديهيات الآتية:

بديهية - 1

لكل س إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجة حرارة ح $1 = 1$ وطول س في درجة حرارة ح $2 = 2$ ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 $\times (1 + م)$ (ح 2 - ح 1).

بديهية - 2

لكل س إذا كان جسماً صلباً وس حديداً، فإن معامل تمدد س = 0,000012.

بحيث تشير الرموز ح 1، ط 1، ح 2، ط 2، م إلى أعداد

وعليه فالمنطق والرياضيات أدوات ضرورية في مجال البحث العلمي التجريبي الصحيح. والسبب هو أنها خالية من المحتوى الواقعي، وهذا ما يجعلها أداة فعالة في الاستنتاج في كل ميادين البحث.

ومن ناحية أخرى إن ارتباط العلوم الصورية بالعلوم الاختبارية على نحو ما سبق يؤكد وحدة العلم.

3 - 1 - العلوم الصورية:

تشمل هذه العلوم المنطق والحساب والهندسة والتحليل. وكل منها يتكون من قضايا صورية تؤلف نسقاً بالمعنى الآتي: تؤخذ بعض القضايا على أنها صادقة دونما برهان وتعد قضايا أولية وتسمى بديهيات، ويوضع عدد من التعاريف وقواعد التحويل أو الاستدلال التي يستعان بها للبرهنة على بقية القضايا التي تعرف باسم المبرهنات. وعليه فالقضايا في العلوم الصورية لا تكون صادقة في الواقع بل يفترض صدقها فتكون بديهيات أو يستدل على صدقها بواسطة عمليات استدلالية من قضايا يفترض صدقها أو تمت البرهنة عليها فتكون مبرهنات. وهكذا لا تكون المبرهنة في العلوم الصورية صادقة إلا على افتراض صدق البديهيات وسلامة الخطوات التي استخدمت في الوصول إلى تلك القضية المبرهنة. ولكن إذا لم تكن البديهيات صادقة صدقاً واقعياً بل يُعارف على صدقها، فإن كل قضايا العلوم الصورية لا يمكن أن توصف بأنها صادقة من الناحية الواقعية، بل تكون صادقة من الناحية الصورية فحسب؛ أي أن صدقها رهن بصدق قضايا أخرى يسلم بصدقها. ولذلك فلا علاقة للواقع بالتثبت من صدق أو كذب القضايا في العلوم الصورية. فحين وجد العلماء أن الهندسة المستوية (هندسة اقليدس) لا تنطبق على المسافات البعيدة أو الكونية لم يعدوا هذه الهندسة كاذبة مطلقاً لأن صدق هذه الهندسة لا يعتمد على الواقع، إنما هو رهن بقيام انجام أو عدم تناقض بين القضايا التي تتألف منها الهندسة. والواقع أنه أمكن وضع هندسات متعددة مختلفة إلى جانب هندسة اقليدس منها هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky 1792 - 1856 (هندسة القطع الزائد) Hyperbolic Geometry وهندسة ريمان 1826 - Riemann 1866 (هندسة القطع الناقص) Elliptical Geometry. ولا يمكن أن يقال إن إحدى هذه الهندسات صادقة والأخرى كاذبة، لأن كلاهما متسق الأجزاء اتساق الهندسات الأخرى.

وما قيل عن الهندسة ينسحب على المنطق. ففي الإمكان

العلمي يكون كافياً لتكذيبه ومن ثم رفضه. وعليه فالاختلاف الأساسي بين القوانين في العلوم الاختبارية والقوانين في العلوم الصورية هو أن القوانين الاختبارية غير قابلة للبرهنة بل للتكذيب وحسب، في حين تكون القوانين الصورية غير قابلة للتكذيب بل للبرهنة وحسب. وهكذا يمكن البرهنة على صدق القوانين الصورية ويستحيل تكذيبها في حين يمكن دحض القوانين الاختبارية ويستحيل البرهنة على صدقها بواسطة الخبرة. والسبب هو أن القانون العلمي الاختباري ليس مشتقاً من الخبرة، إذ يتعذر علينا الانتقال من قضايا جزئية مهما تكررت إلى قضية كلية تعبر عن قانون عام، في حين يمكن دحض أية قضية كلية بواسطة قضية جزئية واحدة باستخدام قاعدة التناقض. فإذا وجدنا جسماً صلباً واحداً يتقلص بارتفاع درجة حرارته، فذلك دليل كافٍ لدحض قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة ورفضه. فهما تعددت القضايا الجزئية التي يمكن استنتاجها من هذا القانون العلمي الاختباري ومن قضايا جزئية أخرى اثبتتها التجربة، فإن ذلك لا يكون دليلاً كافياً للبرهنة على صدق هذا القانون العلمي. والسبب هو أن اصطلاح النتائج الجزئية في البرهنة على القانون العلمي الاختباري ينطوي على مغالطة الدور أو ما يسمى المصادرة على المطلوب، لأن القانون العلمي يشمل ضمناً هذه النتائج الجزئية، ولذلك فلا يمكن أن تقوم دليلاً عليه. وطالما لا تقوم نتائج أو مشاهدات واقعية ضد هذا القانون العلمي، فإنه يكون موضع ثقتنا حتى اشعار آخر. بكلمة أخرى يكون القانون العلمي مضموناً طالما مكنا من تفسير حوادث الماضي والتنبؤ بحوادث المستقبل بواسطة الاستدلال. ولكن لا يمكن أن يكتسب ما للقضايا في العلوم الصورية من يقين وصدق مطلقيين. وعليه فلا يستطيع أحد أن يضمن صدق قانون علمي اختباري سلفاً أكثر من أن يضمن فوز حصان في السباق سلفاً. وكما يظل فوز الحصان في السباق موضع رهان ويزداد عدد المراهنين عليه بزيادة عدد المرات التي يفوز بها في السباق. كذلك يظل القانون العلمي الاختباري موضع رهان الناس ويزداد عدد الناس الذين يراهنون عليه بزيادة عدد المرات التي ينجح فيها في تفسير الحوادث وفي التنبؤ بها.

ولما كان العلم الاختباري مرتبطاً بالواقع لأنه يبدأ بالوقائع وينتهي بالوقائع، فإن الموضوعية هي إحدى سماته الأساسية. فمن طبيعة العلوم الاختبارية أن تكون قابلة للتجريب من قبل أي شخص سري بصورة غير مباشرة على

حقيقية، حصلنا من الصيغة الأولى على القانون العام للتمدد الحراري للأجسام الصلبة في شكله الكمي، ومن الصيغة الأخرى على قضية كلية تبين معامل التمدد الحراري للحديد. ويمكن أن نستنتج من هذين القانونين ومن مقدمات تتعلق بجسم صلب معين نتيجة تتفق مع معطيات الواقع وبذلك نكون قد ثبتنا منهما.

لنأخذ على سبيل الإيضاح المثال الآتي:

1 - ج - جسم صلب

2 - ج - حديد

3 - طول ج - في درجة حرارة 300 = 1000 سم

نتيجة - طول ج - في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 +

0,000012) × (300 - 350) = 1000,6 سم.

البرهان -

4 - لكل س إذا كان س جسماً صلباً، وكان طول س في

درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 =

ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 ×

(1 + م) × (ح 2 - ح 1).

5 - إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في

درجة حرارة 300 = 1000 سم وطول س في درجة حرارة 350

= ط 2، وكان معامل تمدد س = 0,000012، فإن ط 2 =

1000 × (1 + 0,000012) × (300 - 350) (4 مبدءاً تمثيلاً).

6 - ج - جسم صلب و ج - حديد وطول ج - في درجة

حرارة 300 = 1000 سم (1، 2، 3 مبدءاً التجميع).

7 - طول ج - في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 +

0,000012) × (300 - 350) = 1000,6 سم (6,5 قياس الوضع).

وهي النتيجة التي يصار إليها من هذا الاستدلال.

وإذا وجدنا بالقياس أن قطعة الحديد هذه قد استطالت

0,6 سم بتعرضها لحرارة قياسها 350 درجة مئوية، فذلك

دليل على صدق التنبؤ بأن قطعة الحديد تصبح عند حرارة

350 درجة مئوية 1000,6 سم. وهذا يشكل حجة على صحة

قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة وحساب معامل تمدد

الحديد، ويعزز من قوتهما.

على أنه لما كانت القوانين العلمية، باعتبارها قضايا كلية،

تشمل عدداً غير محدود من الحالات التي يتعذر اختبارها

كلها، فإن القوانين لا يمكن أن تصل إلى درجة اليقين المطلق

بالغاً ما بلغ عدد الحالات التي تتفق معها، بل تزداد درجة

ثبوتها وحسب، ولكن دليلاً واحداً لا يتطابق مع القانون

فإننا نحصل على قضية كاذبة وهي:
السيكون موصل للكهرباء.

4 - مصادر القانون الاختباري:

اختلف فلاسفة العلم في مصادر القانون العلمي الاختباري.
وبعامة يتبع هؤلاء الفلاسفة ثلاثة مذاهب وهي: الاستقرائية،
الافتراضية - الاستنتاجية والاصلاحية.

(1) الإستقرائية:

يذهب أنصار هذا المذهب ومنهم مل 1806 - 1873
وأرنست ماخ Ernst Mach 1838 - 1916 وكارل بيرسون
Karl Pearson 1857 - 1936 وبيير دوهم Pierre Duhem
1861-1916 وكارل همبل Carl Hempel 1905 - وغيرهم.
يذهب هؤلاء إلى أن القوانين العلمية مستقراء من الوقائع
الجزئية المشاهدة، فهي ليست سوى دوال لها. فاعتقد جون
ستيوارت مل بأن العالم يستطيع أن يتوصل إلى قوانين علمية
اختبارية من حالات جزئية إن هو التزم بمناهج معينة بسطها
في كتابه «نظام المنطق» A System of Logic وعرفت هذه
المناهج بقواعد الاستقراء Canons of Induction وهي
معروفة لدى طلبة المنطق بعامة.

وقد وجد فلاسفة العلم بأن هذه القواعد لا يمكن أن
تؤدي إلى اكتشاف قوانين معتمدة إلا بافتراض مبدأ اتساق
الطبيعة The Principle of The Uniformity of Nature أو
مبدأ الاستقراء The Principle of Induction. كما يسميه
البعض. وفحواه أن الطبيعة تجري على منوال واحد. فالذي
حدث في الماضي والذي يحدث في الحاضر سيحدث في
المستقبل على المنوال ذاته. وبدون هذا المبدأ يتعذر علينا أن
نتوصل إلى قوانين علمية. ولو اكتفى المذهب الاستقرائي
بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة في الوصول إلى القوانين العلمية،
لربما كان ما يبرر اعتبار منهجهم في الاستقراء سليماً،
ولكنهم حين أصروا على أن مبدأ اتساق الطبيعة ذاته هو
حصيلة الاستقراء، ارتكبوا خطأ فادحاً، لأن ذلك يجعل كل
منهجهم تنطوي على مغالطة الدور. والواقع أنه يتعذر استقراء
مبدأ اتساق الطبيعة من حالات جزئية أو اتساقات خاصة بالغا
ما بلغ عددها بدون افتراض مبدأ آخر في الاتساق وهلم جراً
إلى ما لا نهاية. وعليه فإما أن ننهي إلى مراجعة غير منتهية
أو نعترف بعدم إمكان تبرير مبدأ الاستقراء. وهكذا فليس
هناك ما يبرر مبدأ الاستقراء إلا باعتباره مبدأ موضوعاً وليس
مستقراً. فإذا شاهدنا حالات جزئية مثل:

الأقل بالوسائل المتوافرة كالتلسكوب والميكروسكوب
وغيرهما من أجهزة القياس والفحص. ولذلك فإن ادعى بعض
الناس بأن هناك حقائق ليست في متناول الا نفر قليل من
الناس، فإن هؤلاء لبسوا إلا ادعاء. فالذي يميز العمل العلمي
الصحيح هو إمكانية مشاركة الأشخاص الأسوياء في التحقق
مما يترتب على القوانين العلمية من نتائج بواسطة المشاهدة
وال تجربه.

على أنه لا يمكن أن ننكر ما للحدس أو البصيرة العقلية
من دور بارز في اكتشاف النظريات والقوانين العلمية، ولكن
هذه النظريات وتلك القوانين لا بد أن تصاغ أولاً وقبل كل
شيء بطريقة يمكن نقلها إلى الآخرين وأن تكون خاضعة إلى
اختبار يمكن أن يمارسه أشخاص أسوياء للثبوت من صحتها
وسلامتها. فالمعتقدات التي تند عن كل الاختبارات الممكنة
من مشاهدة وتجربة وقياس واحصاء واستبطان ليست علمية بل
لاهوتية أو ميتافيزيقية. وقد يكون لمثل هذه المعتقدات أثر
انفعالي في عدد كبير من الناس في ميادين عملية كالتربية
والفن والدعاية ولكنها لا تمت إلى العلم بصلة.

والقانون العلمي - سواء أكان صورياً أو اختبارياً - قضية
مسورة تسويراً كلياً، ويمكن وضعه بالصيغة الشرطية الآتية:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك
الخاصية ح.
وباختصار:

$$(س) (م \supset ح)$$

وواضح من هذه الصيغة أن القانون العلمي ليس سوى دالة
قضية من حيث أن التحقق من صدقه أو كذبه يعتمد على
استبدال بالمغير س قيم واقعية. فإذا كانت القضية التي
نحصل عليها نتيجة هذا الاستبدال صادقة اعتبر القانون العلمي
صادقاً. أما إذا كانت تلك القضية كاذبة فإن القانون العلمي
يعد كاذباً. فإذا استبدلنا في الصيغة الرمزية بالرموز

م س
ح س موصل للكهرباء
س نحاس

فإننا نحصل من هذه الصيغة على قضية صادقة وهي:
النحاس موصل للكهرباء.

أما إذا استبدلنا بـ

م س
ح س موصل للكهرباء
س سيليكون

صدقه ولكن يمكن تكذيبه بواسطة واقعة جزئية واحدة تتنافى معه.

(2) الافتراضية - الاستنتاجية - Hypothetico-Deduction .

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم ويويل Whewell 1794 - 1866 وبولتزمان Boltzmann 1844 - 1906 وكارل بوبر Popper 1902 وغيرهم من النظريات والقوانين العلمية هي أعقد مما يمكن التوصل إليه بالاستقراء، وأن المفاهيم النظرية لا تستنفدها الدوال المنطقية والملاحظات الحسية. فنحن لا نتوصل إلى القوانين العلمية عن طريق استقراء الوقائع الجزئية، بل نضع هذه القوانين بحيث يمكن استنتاج هذه الوقائع منها، وبذلك يمكن تفسيرها والتنبؤ بها. فإذا كانت القوانين عند الاستقراءيين تعميمات من القضايا الجزئية، فإنها عند الاستنتاجيين قضايا كلية افتراضية توضع لتفسير قضايا جزئية أو للتنبؤ بها. فالاستدلال العلمي عند هؤلاء لا يقوم في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بل في استنتاج الجزئيات المعروفة أو المراد التنبؤ بها من الفرضية الكلية. ولذلك فلا يمكن البرهنة على القضايا العلمية، إنما يمكن تكذيبها وحسب.

ولبيان تعذر البرهنة على صدق القانون العلمي وإمكانية تكذيبه، نأخذ المثال الآتي:

نفرض أنه حصل انخفاض في إنتاج محصول القمح في سنة من السنوات، وأردنا تفسير هذه الظاهرة، فإننا نبحث عن العوامل التي لها صلة بها، ونضع ذلك في صورة مجموعة من القضايا نطلق عليها اسم الفرضيات Hypotheses. والفرضية - كما هو معروف - قضية تؤخذ على أنها تفسير مؤقت لمشكلة موضوعية البحث. فنقول في هذه الحالة:

1 - شدة الحرارة أدت إلى انخفاض محصول القمح

2 - رداءة البذور أدت إلى انخفاض محصول القمح

3 - الآفات الزراعية أدت إلى انخفاض محصول القمح

ن - المؤثر (ع) أدى إلى انخفاض محصول القمح
وإذا رمزنا إلى هذه العوامل المتعددة بالرموز 1م، 2م، 3م. ن وإلى الظاهرة التي يراد تفسيرها ب - ظ، أمكننا أن نقول:

إذا كانت ظ فإن 1م

وإذا كانت ظ فإن 2م

أو

أو

القطعة 1 - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

القطعة 2 - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

القطعة ن - البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء .

فلا نستطيع أن نستنتج - خلافاً لما يؤكد مل وغيره من الاستقراءيين - القضية:

كل قطعة بيضاء اللون وبلورية التركيب ومالحة الطعم تذوب في الماء .
أو ملح الطعام يذوب في الماء .

لأن ذلك ينطوي - كما هو معروف لدى طلبة المنطق - على مغالطة تجاوز الحد الأصغر The Fallacy of The Illicit Process of The Minor. إذ إن حدود الموضوع في المقدمات غير مستغرقة بينما غدا حد الموضوع في النتيجة مستغرقة. وهذا أمر غير مقبول منطقياً. وإذا حاولنا تسويغ هذا الاستنتاج، فعلينا أن نضع مبدأ اتساق الطبيعة كمقدمة كبرى وعندئذ نغدو الحجة كما يلي:

ما حدث في الماضي دائماً على منوال واحد سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته.

ذاب ملح الطعام في الماء دائماً في الماضي على منوال واحد؛ إذن سيذوب ملح الطعام في الماء في المستقبل على المنوال ذاته. وواضح أنه لا يمكن أن نبرهن على صدق النتيجة في هذه الحجة إلا بعد التأكد من صدق المقدمات. وهذا ينطوي على ضرورة افتراض أو وضع مبدأ الاستقراء كمقدمة كبرى. وبالتالي يتعذر البرهنة على صدقه.

وقد بلغ هذا المذهب الذروة في ما يسمى بمذهب الرد أو الاحالة Reduction لارنس ماخ. فقد رأى ماخ أن كل قانون علمي يمكن رده إلى مجموعة من العبارات الجزئية التي تصف وقائع جزئية مشاهدة. فليست القوانين الطبيعية سوى محاكاة لوقائع جزئية في الفكر. على أنه لا بد من القول إن من المتعذر رد القانون العلمي إلى عدد من القضايا الجزئية بدون باق. والسبب هو أن القانون العلمي يشمل الوقائع الجزئية التي حدثت في الماضي والتي تحدث في الحاضر والتي ستحدث في المستقبل والتي لا حصر لها. ولذلك فلا يمكن أن تستنفد الحالات الجزئية مهما تكثر القانون العلمي في صيغة قضية مسورة تصويراً كلياً. ولذلك يتعذر البرهنة على

من استبعادها. فإذا وجدنا في القياس الشرطي الاستثنائي المتصل:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، كانت البذور رديئة.

ولكن لم تكن البذور رديئة (كاذبة كما جاء في تقرير الخبراء الزراعيين).

اذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح

فإن النتيجة « لم يحصل انخفاض في محصول القمح » كاذبة لأنه حصل بالفعل انخفاض في محصول القمح، فإننا نستنتج أنه من المحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة، لأنه في القياس الشرطي الاستثنائي إذا كانت النتيجة كاذبة، اقتضى أن تكون إحدى المقدمتين على الأقل كاذبة، ويجوز أن تكون كلتاهما كاذبتين. ولما كانت المقدمة الصغرى كاذبة فإنه يحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة. وهكذا يحتمل أن تكون الفرضية « رداء البذور أدت إلى انخفاض في محصول القمح » صادقة لا أنها صادقة عل وجه اليقين.

من هذا نخلص إلى أنه يمكن البرهان على كذب الفرضيات التي استبعدت ولكن لا يمكن البرهان على صدق الفرضية التي لم تستبعد. وهذا معناه أننا نستطيع التيقن من كذب الفرضيات المستبعدة ولكن لا نستطيع أن نتيقن من صدق الفرضيات المستبعدة والتي تفسر الظاهرة لأن مزيداً من البحث قد يدل على كذبها.

ويمكن أن نبين امكان تكذيب القانون العلمي باعتباره قضية كلية موجبة بطريقة أخرى. فالمعروف في المنطق أن القضية الكلية الموجبة تناقض قضية جزئية سالبة، وهي لذلك تعادل نفي قضية جزئية سالبة. بكلمة أخرى:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك الخاصية ح
تكافئ:

لا يوجد س بحيث أن س يمتلك الخاصية م ولكنه لا يمتلك الخاصية ح

وعلى هذا يمكن وضع قانون الجاذبية العام « كل جسمين يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما » في صورة قضية جزئية سالبة هي « لا يوجد جسمان لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تعادل حاصل كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما ». فالقانون العلمي على هذا الأساس لا يؤكد وجود شيء بل

إذا كانت ظ فإن م

وتقرأ على النحو الآتي:

ان حدوث ظ يستلزم م 1 أو م 2 أو م 3 أو م ن
وهذا يعني أن ظ ترتبط بعلاقة سببية مع م 1 أو م 2 أو م 3 أو م ن

وبكلمة أخرى ان إحدى الفرضيات تفسر الظاهرة.

وبعد أن نضع هذه الفرضيات، نبدأ باستبعاد ما لا يتفق منها مع الواقع. ويتم ذلك بعملية منطقية تعرف بالقياس الشرطي الاستثنائي Modus Ponens الذي يتخذ الصورة الآتية:

إذا ق، فإن ك

ولكن لا ك

إذن لا ق

حيث تدل « ق » و « ك » على قضايا.

ففي المثال السابق إذا وجدنا أن الحرارة لم تكن شديدة، فإننا نستبعد أن تكون شدة الحرارة سبب انخفاض في محصول القمح. ونضع هذا في صورة قياس شرطي استثنائي: إذا حصل انخفاض في محصول القمح، حصل ارتفاع في درجات الحرارة ولكن لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة (وهذه صادقة حسب تقرير دائرة الأنواء).

إذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح.

ولكن لما كانت المقدمة الصغرى (الثانية) صادقة « لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة » وهي نقيض التالي في المقدمة الكبرى صادقة، فإن التالي « حصل ارتفاع في درجات الحرارة » ينبغي أن يكون كاذباً. لأن نقيض ما هو صادق كاذب. وعليه فلا يمكن أن يرتبط هذا التالي بالمقدم « حصل انخفاض في محصول القمح » ارتباطاً سببياً، ولا يمكن أن يفسره. إذ لو صدقت المقدمة الكبرى، لوجب أن تصدق النتيجة. ولكن لما كانت النتيجة كاذبة لأنه لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة فإن إحدى المقدمتين على الأقل ينبغي أن تكون كاذبة. وبما أن المقدمة الصغرى صادقة فإن المقدمة الكبرى ينبغي أن تكون كاذبة. من هذا نستدل أن ارتفاع درجات الحرارة لا يمكن أن يكون سبباً لانخفاض محصول القمح، وينبغي أن يستبعد باعتباره فرضية تفسر الظاهرة موضوعة البحث.

وبعد هذا نقوم باستبعاد الفرضيات الأخرى على نحو ما استبعدنا الفرضية الأولى حتى نتوصل إلى فرضية لم تتمكن

ان قوانين الهندسة النظرية صادقة بالتعريف، ولا تستطيع أية حقيقة واقعية أن تدحضها في حين أن الهندسة التطبيقية ليست كذلك، بل انها، أسوة بالعلوم الطبيعية، تعتمد في صدقها أو كذبها على الوقائع. فإن كانت متطابقة مع الوقائع اعتبرت صادقة وإن لم تكن اعتبرت كاذبة. فمثلاً تعتبر قوانين هندسة اقليدس صادقة بالتعريف، ولا تستطيع الوقائع الطبيعية أن تدحضها. ولكن هذه القوانين تكون كاذبة لو طبقت على المسافات الكونية، إذ نجد هناك مثلاً أن الخط المستقيم ليس أقصر مسافة بين نقطتين بل الدائرة العظمى. ولذلك تكون هندسة اقليدس كاذبة بالنسبة إلى المسافات الشاسعة والكونية. أما باعتبارها علماً نظرياً فهي صادقة بالتعريف.

فإذا كانت القوانين العلمية مما لا نتمكن البرهنة على صدقه، بل يمكن دحضه وحسب فإن العلم لا يمكن أن يكون نسقاً من القضايا اليقينية أو الأكيدة. وان الاعتقاد بأن العلم معرفة صادقة بصورة مطلقة وهم من أوهام العقل.

فالعلم لا يمكننا من معرفة الأشياء بل من الارهاص بها، معتمدين في ذلك على ايمان ميتافيزيقي لا علمي في ما يدعى بالقوانين العلمية. ويمكن أن نقول مع بيكون Bacon 1626-1561 أن العلم الحاضر ليس إلا طريقة للتفكير الاستدلالي يطبقها الناس على الطبيعة عادة، ويتألف من اراصاص (ويقصد بها فرضيات) طائشة فجّة ومن تحيزات. ومع أن هذه الارهاصات الجزئية تخضع لاختبارات منظمة، فلا تصح أية واحدة منها موضع اعتقاد أو ثقة مطلقة، ولا يسعى منهج البحث الى البرهنة على صدقها، بل على العكس يعمل على الاطاحة بها. ويستخدم كل ما في متناول اليد من وسائل منطقية ورياضية وتقنية للبرهنة على كذب تلك الارهاصات أو الفرضيات لكي يضع في مكانها فرضيات أخرى لا يقوم ولا يمكن أن يقوم عليها دليل، أو كما يقول بيكون هي « تحيزات طائشة فجّة ».

والتقدم العلمي لا يعزى إلى زيادة تراكم التجارب ولا الى استخدام وسائل أدق في الملاحظة، بل يعزى الى ما يقدمه الفكر النظري التأمل من أفكار جزئية وفرضيات لا يمكن أن يقوم دليل على صدقها، وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الطبيعة والاداة الوحيدة لفهمها، ومن لا يجازف بطرح أفكاره خشية أن تكون كاذبة، جبان لا نصيب له في البحث العلمي. وعليه فالتقدم العلمي يقوم على المنافسة الفكرية الحرة. والسبب كما مر يتمثل في أن القضية العلمية - على اطلاقها - لا يمكن البرهان على صدقها، بل يمكن دحضها وحسب.

ينفيه. ولهذا السبب إذا وجدنا قضية جزئية واحدة تؤكد وجود شيء أو حادثة ينفي وجودها القانون فذلك دليل على كذب القانون وعليه إذا وجدنا جسمين لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما، فذلك يكفي لدحض قانون الجاذبية العام.

ان تعذر البرهنة على صدق القضايا العلمية أدى بالبعض إلى إعادة النظر في تأويل طبيعتها. فرأى الوضعيون المنطقيون وعلى رأسهم شليك 1936-1882 أن القوانين العلمية ليست قضايا حقيقية، إنما هي تعليمات لتكوين قضايا يهتدي بها الباحث في شق طريقه في عالم الواقع، أو هي بطاقات استدلالية Inference Tickets فما يقول رايل 1900 Ryle - لا نستنتج قضايا الواقع منها بل طبقاً لها. على أن هذه النظرة ليست سليمة كلياً لأنها تغفل عن أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها كما يتنا سابقاً وأن كان من المتعذر البرهنة على صدقها. فهي على هذا الأساس قضايا حقيقية.

(3) الاصطلاحية:

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم بوانكاريه Poincaré 1912-1854 وإدنكتون Eddington 1944-1882 أن القانون العلمي أشبه بتعريف يتفق عليه. ولذلك فالتجربة لا تستطيع أن تبرهن على كذبه أكثر مما تستطيع التجربة البرهنة على كذب أي تعريف فهو صادق بالتعريف. فمن وجهة نظر الاصطلاحيين يكون قانون سقوط الأجسام الحر في الفراغ صادقاً بالتعريف، ولا تستطيع أية تجربة أن تبرهن على كذبه. وإذا وجد جسم ينحرف في سلوكه عن هذا القانون فلا ينبغي أن نقول إن القانون كاذب، بل نفترض وجود عوامل ظاهرة أو خفية تفسر شذوذ سلوك هذا الجسم وعدم خضوعه للقانون. فيتعذر على التجربة دحض هذا القانون لأنه يؤلف تعريفاً للجسم الساقط سقوطاً حراً في الفراغ.

والخلل الكبير في هذه النظرة هو أنه يقتضي ادخال تغييرات على الطبيعة من شأنها أن تضمن تطابق القانون وتفسر انحراف سلوك الأشياء عنه في حين ما يقوم به العلماء هو العكس تماماً. فحين يكتشف العلماء بأن قانوناً لا يتطابق مع وقائع، فإنهم لا يلجأون إلى تغيير الطبيعة بل تغيير صيغة القانون بحيث يصبح متطابقاً مع الوقائع. فحين تعارض التنبؤات المستنتجة من القوانين الطبيعية، فالواجب عمله هو اجراء تغييرات في القانون وليس في الطبيعة.

وربما كانت الاصطلاحية ناشئة من الخلط بين الهندسة باعتبارها علماً صورياً بحتاً، والهندسة باعتبارها علماً تطبيقياً.

فيما يخص المحمول، تنقسم الدلالة على النحو الآتي:
فمدلول المحمول الأحادي من حيث المفهوم، يقصد به
الصفة، مثلاً مفهوم «الإنسان» هو صفة الإنسانية. بينما، من
حيث الماصدق، يراد بمدلول المحمول مجموعة الأفراد التي
تدرج تحته، أي الأفراد الذين تثبت لهم الصفة المقصودة من
المحمول، وهكذا فالماصدق العائد للإنسان هو مجموعة
أفراد البشر، أي المجموعة المؤلفة من:

{زيد، سمير، سقراط، ...}. قياساً على المحمولات
الأحادية، نعي بمفهوم المحمول الثنائي، الصفة الإضافية أو
العلاقة التي تعود إلى المحمول. فمثلاً، بمفهوم «الأب» نعي
الأبوة. بينما بما صدق المحمول الثنائي، نقصد المجموعة
المؤلفة من الأزواج التي توجد العلاقة بين كل زوجين منها.
فالماصدق العائد لـ «أب» هو المجموعة:
{(آدم، قابيل)، (فيليب، الاسكندر)، (علي،
حسن)، ...}. وكذلك نتبع نفس القياس، بالنسبة للمحمول
الثلاثي فما فوق.

لبناء علم الدلالة، نأخذ كما هو شائع بوجهة نظر
الماصدق. ينطلق التقييم في لغة منطق المحمولات ليس من
مفهوم الصدق المطلق بل من مفهوم التحقق Satisfaction في
نموذج ما Model من العالم. يتألف النموذج بالنسبة إلى اللغة
المراد تفسيرها من مجموعة من الأفراد ج غير فارغة، ومن
تابع تفسير ف يسند إلى الموضوعات أفراداً من ج وإلى
المحمولات مجموعات جزئية من ج. هكذا مثلاً بالنسبة إلى
الصفة «حـ» (ـ) فإنها تتحقق في مجموعة العرب إذا
فسرنا «سـ» «بابن رشد و» «حـ» بالمجموعة الجزئية: فلاسفة
العرب.

بشكل عام، يمكن تحديد مفهوم التحقق بالاضافة إلى
نموذج ما يتألف من المجموعة ج والتفسير ف على النحو
الآتي:

- 1 - إذا كان حـ محمولاً ما وـ موضوعاً ما فإن التفسير
ف يحقق الصيغة «حـ (ـ)» في ج، إن فقط: ف (ـ) «
ف (حـ)». أي إن كان مدلول - عنصراً من المجموعة الجزئية
المندرجة تحت ج والدالة على المحمول حـ.
- 2 - إذا كانت φ أية صيغة فالتفسير ف يحقق - φ في
ج، ان فقط لم يحقق φ في المجموعة ج.
- 3 - إذا كانت φ، وψ أية صيغتين فالتفسير ف يحقق
الصيغة الشرطية المركبة منهما φ ← ψ في ج، ان فقط، إذا

وعبثاً يحاول العالم أن يبرهن على صدق القضية العلمية لأن
ذلك أمر مستحيل، ولكنه يقبل هذه القضية طالما لم ينهض
دليل على كذبها. وفي الوقت نفسه يسعى إلى البحث عن
بيانات تدحضها. وعليه فإن لم تتوفر للعالم حرية القول «لا»
أي إذا لم تتوفر له حرية دحض الأفكار المقبولة، فلا يمكن
أن يؤدي وظيفته بوصفه عالماً البتة، ويصاب العلم حينذاك
باليقينية وبالجمود وهما ألد أعداء الروح العلمية كما يصاب
المجتمع بالركود وبالتخلف وبالذل الفكري.

كريم متى

عِلْمُ الدَّلَالَةِ

Sémantique
Sementics
Semantik

يهتم هذا العلم بإسناد المدلولات إلى الألفاظ البسيطة ومن
ثم المركبة، وتعيين الشروط لتقييم القضايا. وهو يفترض إذن
حصول اللغة من حيث تصنيف الألفاظ وتركيبها، أي علم
المبنى Syntax.

ثمة تياران في الفلسفة: واحد ينطلق من بنية اللغة الطبيعية
والآخر من بنية اللغة الصورية الرمزية. والثاني هو الذي يعتمد
عليه عادة في المنطق الحديث لإقامة علم الدلالة.

تحتوي لغة منطق المحمولات بوجه عام على: ثوابت
الموضوعات أي الألفاظ الدالة على أفراد معينة التي نشير إليها
بالحروف س ع ف؛ ومتغيرات هذه الموضوعات ورموزها
«سـ، عـ، فـ»، وعلى المحمولات، أي بلغة قديمة الألفاظ
الكلية أمثال: إنسان، شجرة، يمشي الخ... ونرمز إليها
بالحروف «حـ، ما، لا»، وعلى الروابط المنطقية التي يتم بها
تركيب قضية جديدة من عدة قضايا؛ وأخيراً على السورين
البعضي ورمزه «V» والكلي أي «A».

بالنسبة إلى القضية والمحمول والموضوع، يمكن اعتبار
المدلولات من حيثيتين مختلفتين: من حيث المفهوم ومن
حيث الماصدق. فيما تنيد القضية من مضمون هو المدلول
بحسب المفهوم، والقيمة الصدقية التي تحتلها هي المدلول
بحسب الماصدق. أما مدلول الموضوع الخارجي أي ما صدقه
فنسميه الفرد، ومفهومه نصطلح على تسميته باسم «العين».

عِلْمُ الْكَلَامِ

Al-Kalām

عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة». والتعريف هذا متأخر بالطبع لكنه لا يختلف من حيث الجوهر عن التعريفات الأخرى التي أطلقها كل من التهانوي في كشّافه أو عضد الدين الأبيجي في مواقفه. إلا أن هذا التعريف يضعنا مباشرة أمام معنى هذا العلم، أي تحديده، وإزاء نشأته التاريخية. فعلم الكلام أداة للدفاع عن العقائد وإثباتها تجاه من يدّعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من تَباع الدين أو من الخارجين عليه الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه. وقد ظهر هذا العلم بظهور الحاجة للرد على المبتدعة والمنحرفين الذي لا يذهبون مذهب السلف أو أهل السنة والجماعة.

إلا أننا لا نملك بالواقع تحديداً زمنياً موثقاً به للزمن الذي ظهر فيه هذا العلم وصار معرفة قائمة بذاتها منظمة حسب أصول وقواعد. خاصة وأن الكتب التي تبحث في تاريخ هذا العلم هي كتب متأخرة نسبياً. ولعل أهمها مصنفات عامة مثل الشهرستاني والأشعري والبغدادى وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار ومصنفات خاصة مثل مصنفات الغزالي، والفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي وسواهم.. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الفارابي في إحصائه للعلوم قد أورد علم الكلام باعتباره علماً يقوم على مساندة أمور العقيدة المحددة بالشرع ورفض الآراء والمبادئ التي تناقضها. مما يوحي بفكرة تنظيم هذا العلم إلى جانب العلوم الأخرى التي صنفها ومنها الفلسفة والمنطق.

والأرجح أن علم الكلام كان في المرحلة الأولى علماً تحصيلياً، لا مجرد دفاع. هذا ما يعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي مستنداً إلى نصوص مبكرة. لا سيما ما أورد نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين

كان ف يحقق ϕ في ج فهو يحقق ψ في ج.

4 - إذا كانت ϕ و ψ أية صيغتين، فالتفسير ف يحقق الصيغة المتصلة المركبة منها $\phi \wedge \psi$ في ج، أن فقط كان يحقق ϕ في ج و ψ في ج.

5 - إذا كانت ϕ - صيغة تحتوي على المتغير -، فالتفسير ف يحقق الصيغة $\neg \phi$ - في ج، إن فقط، لكل تفسير ف، لا يختلف عن ف إن اختلف إلا بمبدول -، ف يحقق ϕ - في ج.

نلاحظ من هذه التقريرات ان روابط السلب والشرط والوصل تعين دلالتها وفقاً لجداول الصدق العائدة اليها. فيما يخص القضية المقيدة بالسور الكلي، يرجع التعريف المذكور الى ان هذه القضية يجب أن تتحقق بالنسبة لكل فرد من أفراد المجموعة ج. هكذا مثلاً حتى يتحقق قولنا « \neg (حـ)» على المجال، يجب أن تصدق حـ على كل فرد من أفراد ج، أي يجب أن يكون كل فرد من ج هو حـ.

إسناداً الى هذه الضوابط، يمكن الآن تعيين مفهوم الصحة Validity النسبية والصحة المطلقة أو ما يسمى أحياناً بالصدق المنطقي Logical Truth كما يأتي:

تسمى صيغة ما ϕ صحيحة في مجال ما ج، إن فقط كانت تتحقق بالنسبة لكل تفسير ف على هذا المجال. وتسمى صيغة ما ϕ صحيحة مطلقاً، إن فقط كانت صحيحة في كل مجال ج.

فهكذا مثلاً الصيغة « \neg (حـ) - \neg (حـ)» لا تصح إلا في المجموعات التي تحتوي على فرد واحد فقط، لكن لا تصح على بقية المجموعات، إذ لا يمتنع أن يوجد فرد هو حـ دون أن تتصف كل الأفراد بهذه الصفة. بينما الصيغة المعكوسة أي « \neg (حـ) - \neg (حـ)» هي صحيحة بالنسبة لكل تفسير على كل مجال، إذ لو كان كل أفراد أية مجموعة يتصفون بصفة ما حـ، فالأحرى أن يكون بعضهم كذلك.

عادل فاخوري

هذا ما دفع بعض الدارسين من مستشرقين وسواهم لجمع الفلسفة العربية - الاسلامية قسراً على هذا العلم دون سواه. باعتبار أن الفلاسفة المشائين في الآونة التي تلت ظهور علم الكلام قد اقتصروا في استعارة موضوعاتهم من الفلسفة الاغريقية ومن الشروحات المتعددة التي ألحقت بالفلسفة اليونانية.

والواقع ان علم الكلام قد توجه منذ البداية هذا التوجه الفلسفي من حيث الطريقة أو المنهج الذي اعتمده ممثلوه. أي اعتماد الحجج والبراهين العقلية في اثبات العقائد الدينية والدفاع عنها ازاء هجوم المنكرين لها. وبذلك وجد علماء الكلام أنفسهم بحاجة لاتباع سبل المجادلة المنطقية. فكانوا بذلك من أوائل المطلعين على الفلسفة الأرسطوية، وبخاصة المنطق، آلة هذه الفلسفة. وهذا ما نتلمسه في كتابات المعتزلة بشكل خاص. ألا أننا لن نتلمس هنا نشأة هذه الفرق ولن نتمكن من متابعتها، بل سنقتصر على مدى التقارب الحاصل بينها وبين الفلسفة بوجه الإجمال.

لعل أوضح لقاء تم بين الفلسفة وعلم الكلام كان اللقاء على اعتبار العقل سبيلاً لتقرير معنى العقائد الدينية إثباتاً أو نفيًا. وكذلك كان العقل المعيار الذي تقاس به الفرائض قبولاً أو رفضاً انطلاقاً من مبدأ التحسين والتقيح العقليين. لقد كان العقل إذن معيار الأخلاق والمعاملات، لا الشرع أو النقل فقط. صحيح ان جميع الفرق الكلامية لم توافق على هذا الرأي، بل لقد شهد على الدوام القبول والرفض او اتخاذ الموقف المتوسط بين العقل أو الأخذ بمجرد النقل. ولكن الأمر يحد ذاته كان اقتراباً الى الفلسفة والى روح الجدل الفلسفي منه الى الايمان الموروث والعقائد المتواترة. بل ان بعض المدارس الكلامية قد ذهبت الى حد تطبيق المبادئ العقلية في البحث في الأحاديث النبوية، فما كان منها مقبولاً عقلياً قُبِلَ وإلا رفض حتى لو لم يتطرق الشك الى إسناده إطلاقاً.

ان الإيمان بالعقل والأخذ بطرق الجدل المنطقي، وإن كانا يعنيان تتبع المنهج الفلسفي، فذلك لا يعني تعقلاً للفلسفة اليونانية في مناهجها ومباحثها وموضوعاتها. بل ان علماء الكلام قد رفضوا أحياناً أجزاء من المنطق الأرسطوي، كما أثبت الدكتور علي سامي النشار في « مناهج البحث عند مفكري الاسلام » أو في كتابه الآخر « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام »، معتبراً ان علم الكلام لم يتجه اتجاهاً فلسفياً إلا بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي. حين

جليل يفزع به الى كتاب الله تعالى فيه. « فالبحث يتناول اذن أصول الدين على أساس المبادئ الفكرية العقلية ومن ذلك يتم الانتقال الى «أهمات المسائل الدينية». وقد ارتبط هذا العلم في نشأته الأولى بالفقه الاسلامي، تمييزاً له عن الفقه، اطلق عليه ابو حنيفة اسم الفقه الاكبر، لاختصاصه بالبحث في الاصول والنظريات. في الوقت الذي يبحث فيه الفقه في الفروع والفرائض. يعتبر علم الكلام اذن ومن هذه الناحية بالذات، تطوراً أو فرعاً للفقه الذي نشأ مع النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية المتعددة.

إلا ان علم الكلام لم يظهر بالواقع إلا مع ظهور الفرق السياسية خاصة بعد معركة صفين، وبعد تأزم البحث في مسألة الامامة، حين استلزم الأمر أخذ موقف من العقائد والمبادئ السياسية المطروحة، وحين ظهرت بنتيجة الاحتكاك الديني ردوداً على الدين الاسلامي، مما اقتضى دفع آراء هؤلاء المبتدعة الذين أدخلوا على الدين ما ليس فيه أصلاً. فكان لا بد من الرد عليهم استناداً الى أصول الدين وعقائده ومبادئه. وبما ان الردود قد اتسمت بطابع المجادلة غالب الأحيان، سمي هذا العلم باسم علم الكلام أو علم المجادلة، هذا من جهة. ثم ان الموضوعات التي تدور عليها المجادلات كانت مستقاة من الكلام الإلهي، أي من النص، مما اقتضى ضرورة فهم هذا الكلام والتعمق بمعانيه وإشاراته وتأويل بعض الآيات التي تحمل على الالتباس. وهذا ما دفع الى تسمية هذا العلم باسم الموضوع الذي يستقي منه، وهو كلام الله. فسمي باسم علم الكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء. (راجع حول التسمية الآراء الأخرى المتعددة وقد أوردتها عبد الرحمن بدوي في كتابه « مذاهب الإسلاميين »، الجزء الأول، ص 28 - 29). ومن التوسع بهذه المادة ظهرت المقولات الأخرى التي كانت مدار هذا العلم كالبحت في الصفات وبالذات الإلهية، وبالعقائد الدينية كمعنى التوحيد وقدم الله وخلق العالم وخلق القرآن ومعنى الجوهر والعرض الخ... وبذلك يلتقي هذا العلم مع الفلسفة من حيث المادة التي تناولها كلاهما. وقد ظهرت تسمية هذا العلم بعلم الكلام في بعض ما وصلنا من كتب تنسب الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وفي زمن الجاحظ أصبحت هذه التسمية مصطلحاً يطلق على من يعالج هذه الأمور ولعل ما قام به المؤمنون من حيث امتحانه للعلماء ودفعه العامة لاعتناق آرائه في القرآن وخلقهم ومعادنة أهل الحديث في ذلك وبخاصة أحمد بن حنبل قد ساعد في إرساء هذا العلم وتأصيله.

- Goldziher, I., Vorlesungen - über den Islam, Heidelberg, 1910.

جورج كنتوره

عِلْمُ نَفْس

Psychologie Psychology Psychologie

يلاحظ لاغاش Lagache في كتابه حول «وحدة علم النفس» ان «قاموس علم النفس» للنفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pleron لا يتضمن - ويا للمفارقة - عبارة «علم نفس». بل يتضمن عبارات من نوع «علم نفس عيادي»، «علم نفس تجريبي»... الخ، وهي - أي هذه العبارات - تشير الى ميادين علم النفس المتعددة ولا تحاول ان تعطي تحديداً لهذا العلم.

ذلك ان موضوع علم النفس اختلف باختلاف المراحل التاريخية التي مرّ بها كما ان تحديده ما زال - حتى ايامنا هذه - يصطدم ببعض الصعوبات؛ وهي صعوبات تبرز بشكل خاص حين يحاول المرء ابراز خصوصية علم النفس، هذه الخصوصية المكوّنة لتحديده. ويحاول كوسنييه Cosnier في كتابه «مفاتيح علم النفس» ان يبرز هذه السمة الخاصة بعلم النفس، فيقول ان تعليمه - أي تعليم علم النفس - ما زال - في بلد كفرنسا مثلاً - موزعاً بين كليات العلوم، وكليات الآداب، وكليات الطب. كما يشير كوسنييه في الوقت نفسه الى ثلاثة اتجاهات تتنازع علم النفس وهي: علم الأحياء Biologie وعلم الاجتماع، والفلسفة.

بالإضافة الى ذلك، ان كبار اعلام علم النفس، كما يلاحظ كوسنييه لم يكونوا - ويا للمفارقة - من الاختصاصيين في علم النفس. فبافلوف Pavlov مكتشف المنعكسات الشريطية، عالم فيزيولوجي. وفرويد Freud مؤسس التحليل النفسي، طبيب متخصص في علم الاعصاب، وواطسون Watson صاحب النظرية السلوكية، عالم حيواني... الخ.. على كل حال، ان الصعوبة الأساسية التي تصطدم بها كل محاولة لتحديد علم النفس ناتجة، كما قلنا، عن تبدل موضوع هذا «العلم» عبر التاريخ. وقد ارتبط وجود علم النفس بتحقيق استقلالته عن الفلسفة والتفكير الفلسفي.

«تنكّب علماء الكلام الى مسائل الماورائيات والبحث في العلم الإلهي على طريقة الفلاسفة». إلا ان عدم مجازاة الفلسفة اليونانية، وارسطو خاصة في منهجه المنطقي، لم يكن نابعاً من رفض هذا المنطق بالذات؛ والمتكلمون كانوا بحاجة له في مجادلاتهم بل من رفض ما يرتبط به من مفاهيم ميتافيزيقية، كارتباطه بمفهوم العلبة مثلاً. ذلك المفهوم الذي لم يستطع المتكلمون مجاراته في حدوده القصوى. واذا اضفنا الى ذلك التزامن التاريخي بين نشأة هذا العلم مع الترجمة في العصر العباسي أصبحت إمكانية التبادل، والأخذ عن الفلسفة أكثر من مؤكدة. واذا لم يساهم علم الكلام في دفع الفلسفة المشائية التي سادت في الفكر الاسلامي، كما حدث لاحقاً، فقد طوّرت فلسفة خاصة لا تقل من حيث المنهج والمادة عن الفلسفات الأخرى. فقد عالج علم الكلام مسائل حساسة جداً، إن على المستوى النظري كالبُحث في وجود الله وتوحيده وصفاته وفي مسائل الوحي والعلم والمعرفة، أو على المستوى العملي كالبُحث في الأعمال وتبعاتها وفي تحديد المسؤولية الانسانية عن الأعمال. بذلك ساهم المتكلمون فعلاً في الفلسفة بأقسامها المتعددة. ولعل متابعة الفرق المتعددة في ما أنجزت من أبحاث وما تركت من مؤلفات ما يؤكد أصالة علم الكلام وعمق ارتباطه بالمعرفة، وبالمعرفة الفلسفية خاصة.

مصادر ومراجع

- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة ريز استنبول، 1930.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج 1، بيروت، 1979.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.
- الفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، 1966.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1954.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944.
- نادر، ألبير، فلسفة المعتزلة، بيروت، 1950.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، 1965.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، القاهرة، 1965.
- Encyclopédie de l'Islam, art. Ilm alKalām, by, Gardet et art. Kalām.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل أساسية لتطور علم النفس، وهي المراحل التالية:

- 1 - المرحلة الأولى: المرحلة الفلسفية.
- 2 - المرحلة الثانية: علم النفس «كعلم» «للعوي» أو «للفن».
- 3 - المرحلة الثالثة: علم النفس «كعلم» «للسلوك».

1 - لا بد من الإشارة باديء ذي بدء إلى أن عبارة «علم نفس» Psychologie لم تظهر في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر. وكان الألماني وولف Wolf أول من استعملها في كتابه «علم النفس التجريبي» «Psychologia empirica» 1732 و«علم النفس العقلاني» «Psychologia rationalis» 1734. وموضوع الكتابين هو موضوع طالما أثار اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين. عتينا بذلك موضوع «طبيعة الروح» أو «النفس» وعلاقتها «بالمادة» أو «الجسد».

فخلال هذه المرحلة الفلسفية، برز علم النفس كمقالة ميتافيزيقية اهتمت بشكل أساسي بدراسة العلاقات بين الجسد والنفس. وكان موضوع الدراسة المركزي، على وجه التحديد، «الوقائع النفسية أو الوعي»؛ وكان الاستبطان Introspection الطريقة المستعملة في الدراسة. ويبرز هنا بوضوح تأثير الديكارتية على انطلاقة علم النفس، حتى ان الكاتب الفرنسي غانغفيم Gangvilhem يذهب الى القول ان الاستبطان هو «ولد غير شرعي» للحدس الديكارتية. ذلك ان الفكر الديكارتية فكر ثنائي. وقد ميّز ديكارت Descartes بين جوهرين متميزين ومتوازيين في الانسان: النفس والجسد. والجوهران مختلفان من حيث طبيعتهما ولا يمكن تفسير احدهما بالآخر. الجسد مكاني ويخضع للملاحظة. أما النفس فهي غير مكانية وتدرّك بالحدس. واذا كان الجسد هو موضوع دراسة العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، فمن الطبيعي ان تكون «النفس» أو «الوعي» مركز اهتمام «علم النفس».

ويعتبر القرن الثامن عشر في تاريخ علم النفس عصر المذهب التجريبي Empirisme. وتأثر هذا التيار الى حد بعيد بالديكارتية، وأخذ عنها مقولة الحدس المباشر بأفكارنا. ولكنه، وفي الوقت نفسه، رفض احدى المرتكزات الأساسية للديكارتية، وهي الفطرية Innéisme.

ينفي لوك Locke 1632 - 1704، مؤسس المذهب

التجريبي وجود اي أفكار فطرية. التجربة الحسية هي، في رأيه، مصدر كل الأفكار وكل معرفة. والأفكار، بالنسبة للفيلسوف الانكليزي، ليست سوى تمثيلات Représentations للأشياء. فالإحساس Sensation هو نقطة انطلاق المعرفة. وحين يضعف الإحساس يتحوّل الى صورة Image، والفكرة هي صورة فقدت حدتها Intensité. وتكمن المسألة الأساسية، في نظر لوك، في كشف الأفكار البسيطة، وفي البحث عن قوانين تأليفها وتشكيلها.

وقد تابع هيوم Hume 1711 - 1776 أعمال أستاذه لوك واعتبر ان الحياة الذهنية هي منظومة Système أفكار وان مختلف أنماط ترابطها تؤلف قوانين الفكر. والقانون الأساسي الذي يفتر ترابط الافكار هو، في نظر هيوم، قانون التجاوز والتشابه Lol de la contiguité et de la ressemblance.

خلاصة القول ان المذهب التجريبي قد اعتبر ان أساس المعرفة يكمن في المعطيات الحسية. الا ان الفلاسفة التجريبيين لم ينفوا، على وجه العموم، دور الذهن الذي يدخل، في رأيهم، التفكير للتوصل الى الاستنتاج.

أما كوندياك Condillac 1715 - 1780، فكان من المغالين في التفسير التجريبي واعتبر ان الاحساس هو نقطة انطلاق التفكير وكل العمليات الذهنية.

وقد ارتكز المذهب التجريبي، في تفسيراته، على مبدأ التحليل، واعتبر ان الحياة الذهنية هي كلّ معقد وان مهمة عالم النفس تكمن في تحليل هذا الكل الى عناصره الأولية (الأحاسيس)، ثم، وفي مرحلة ثانية، في البحث عن قوانين ترابط هذه العناصر.

ويمكن ان نلاحظ في هذه الطريقة أثر المنهج العلمي الذي يركز الى مبدأ التحليل والذي يحاول ان يكشف القوانين، أي العلاقات الثابتة التي تربط بين الوقائع المخلفة. الا ان هذا لا يعني قط ان المذهب التجريبي - وهو مذهب فلسفي - قد لجأ الى المنهج العلمي. إذ قد ارتكز هذا المذهب الى الاستبطان لوصف وقائع الوعي والى الاستدلال لتفسير هذه الوقائع.

2 - لم يكن من الممكن اللجوء إلى التجريب والقياس في علم النفس قبل القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرفت فيه العلوم الفيزيولوجية انطلاقة هائلة، وحيث برز، كنتيجة لهذه الانطلاقة، تيار عرف باسم «علم النفس العلمي» Psychologie

تدرجياً، مع فوندت، يتحول الى علم السلوك. صحيح ان المجرب كان يصوغ استمارة مثقلة بالأسئلة الاستبطانية، إلا انه كان يسجل أيضاً ما يقوله الفرد الخاضع للاختبار وما يفعله

انصفت إذن هذه المرحلة باستعمال الوسائل القياسية والتجريبية في علم النفس. وقد عبّر عالم النفس الفرنسي تيودور ريبو Théodule Ribot عن الجو السائد في تلك المرحلة، وذلك في كتابه حول «علم النفس الالمانى المعاصر» الصادر في باريس عام 1898، حيث يقول:

«حالياً، ان عدد المهنيين لهذا العلم - أي علم النفس - ضئيل جداً. فأكثرية الفيزيولوجيين ليسوا علماء نفس، وأكثرية علماء النفس غير ملمين بالعلوم الفيزيولوجية. فنحن نعيش في مرحلة انتقالية يمكن ان تؤدي فيها الصعوبات الى ارهاق اكثرنا شجاعة. وما من متحمس لتطوير علم النفس الجديد الا ويشعر، في كل لحظة، بنفرت ثقافته غير الكافية. فكي تثمر هذه الأبحاث، يجب ان يكون هناك معرفة كافية بالرياضيات، والفيزياء، والفيزيولوجيا، وعلم الأمراض، وباستعمال الأدوات، بالإضافة الى الإلمام بالعلوم التجريبية». ويضيف قائلاً: «ان علم النفس الجديد يختلف عن علم النفس القديم فليس هو ميتافيزيقا من حيث اتجاهه. ولا يدرس إلا الظواهر من حيث أهدافه، أما من حيث وسائله، فهو يستعيرها بقدر الإمكان من العلوم البيولوجية».

إلا أن «علم النفس الجديد، هذا لم يحدّد موضوعاً جديداً. فظلّ موضوع الدراسة هو نفسه: «الظواهر الذهنية» او «حالات الوعي». وبالتالي ظلت الطريقة هي ذاتها: الاستبطان. كل ما في الأمر ان عالم النفس لم يعد يكتفي بدراسة ظواهره الذهنية، بل كان يدعو الخاضعين للتجريب الى القيام بالاستبطان ليقارن، في مرحلة لاحقة، النتائج فيما بينها. فالتجريب والقياس لم يتوصلا الى القضاء على الاستبطان وكان يتشكل كل بحث نفسي في تلك الفترة من مرحلتين: مرحلة وصف وقائع الوعي بواسطة الاستبطان، ومرحلة التفسير السببي بالعوامل الفيزيولوجية. وقد خضع الاستبطان للتطوير واراد علماء النفس ان يعطوه طابعاً علمياً، فنشأت طريقة «الاستبطان التجريبي» مع بينه Binet وتطورت مع كولب Külpe في جامعة وورزبورغ Wurtzburg.

وهذا المعجز عن التخلي عن الاستبطان ناتج عن طبيعة الموضوع الذي حدّد لعلم النفس آنذاك وهو «الوعي». ولن

Scientifique. والسمة المميزة لهذا التيار تكمن على الصعيد المنهجي، أي في استعماله للقياس والتجريب. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا التيار لم يتوصل إلى تغيير موضوع علم النفس (الوعي) ولا إلى التخلي نهائياً عن الطريقة الذاتية (الاستبطان).

وكان العلماء الفيزيائيون أول من استعمل الطريقة التجريبية في علم النفس، ذلك ان طبيعة أبحاثهم المرتكزة الى الملاحظة قادتهم الى تفسير الوقائع النفسية المرتبطة بالإحساس والإدراك.

وقد اكتشف بيسل Bessel - وهو عالم فلك الماني - في عام 1820 ان اخطاء الملاحظة التي يرتكبها علماء الفلك ليست أبداً عشوائية، بل ان لكل فرد نمطاً من الاخطاء يخضع لما أسماه المعادلة الشخصية Equation personnelle.

وفي عام 1829، توصل فيبر Weber الذي كان يقوم بأبحاث فيزيولوجية على حاسة اللمس، الى صياغة اول قانون نفسي: الفرق المدرك بين مثيرين يساوي كسراً ثابتاً لهذين المثيرين. وتوصل فيبر الى تحديد العتبة التي دونها تمزج الادراكات، وعرفت هذه العتبة باسم عتبة فيبر Seuil de Weber.

تابع فيكنر Fechner أعمال فيبر وعبر عن اكتشاف هذا الأخير بمعادلة رياضية: $S = K \log E$ (الاحساس يتطور كخوارزم الإثارة). أي أن الاحساس يتبع متوالية حسابية Progression arithmétique بينما تتبع الإثارة متوالية هندسية Progression géométrique. وهذا يعني بعبارات أخرى أن سرعة تطور الاناثات تفوق بكثير سرعة تطور الاحساسات. وبعد صياغته لهذا القانون، اعتقد فيكنر انه توصل الى تأسيس علم جديد هو «علم النفس الفيزيائي» Psychophysique الذي حدّده عام 1860 بأنه «نظرية العلاقات بين النفس والجسد».

وقد عرف القياس والتجريب، بعد فيكنر، رواجاً هائلاً في مجال علم النفس. وفي عام 1878، انشأ فوندت Wundt في مدينة لايبزغ Leipzig أول مختبر لعلم النفس. ويمكن اعتبار انشاء هذا المختبر كأول اعتراف رسمي بعلم النفس كمجال مستقل. كما تم انشاء عدة مختبرات أخرى في اوروبا واميركا، وهي مختبرات تدرّب فيها جيل كامل من علماء النفس. وكون المختبر قد اعتبر ضرورياً يعني ان عالم النفس لم يعد يكتفي باستبطانه الشخصي، بل كان يرى نفسه مدفوعاً الى مقارنة نتائجه بنتائج الآخرين. ثم ان علم النفس، بدأ

النشاط الانساني الى الزوج: مثير ← استجابة.

والمثير هو ، كما يحدده واطسون ، كل حركة قادرة على احداث استجابة لدى الكائن الحي. والمثيرات على نوعين:

- خارجية: نور قوي يؤدي الى تقلص البؤبؤ.. (مثلاً).
- داخلية: تقلصات عضلات المعدة الناتجة عن نقص في الغذاء والتي تؤدي الى استجابة تناول الطعام.

اما الاستجابة ، فهي الحركة التي يحدثها المثير. وقد تكون الاستجابة ظاهرة او غير ظاهرة (تسجل بواسطة الآلات). ولكنها موجودة دائماً. والاستجابة تكون دائماً موجّهة Orientée ، وتؤدي في الأحوال الطبيعية الى توافق Adjustment. واذا لم يتمّ التوافق، تتدخل مثيرات جديدة تؤدي الى استجابات جديدة.

ونرى هكذا ان واطسون حاول فهم السلوك انطلاقاً من الزوج مثير ← استجابة. فهو لا يلجأ الى المفاهيم التي يعتبرها « شبه تفسيرية » مثل « الملكات » Facultés و« الميول » Tendances و« القدرات » Aptitudes أو « الاستعدادات » Dispositions. وهو يقر بوجود وراثه ولكنها وراثه لا تنقل سوى السمات البيولوجية والفيزيولوجية فقط. وهو يعتقد بأن الانسان ، في لحظة الولادة ، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة ، وان سلوكه ، عملياً ، هو نتيجة لعملية التعلم ولتثبيت المنعكسات الشرطية ، أي أنه يعتبر ، بعبارة أخرى ، أن السلوك هو نتيجة لأثر المحيط.

والجدير بالذكر ان علماء النفس المعاصرين قد تبنوا وجهة النظر المركزية في النظرية السلوكية. فهم يدرسون السلوك في ارتباطه بالوضعية. ولكننا نلاحظ ان واطسون ألغى تماماً دور الكائن الحي في نظريته. وهذا يفسر تخوف واطسون من الوقوع في الذاتية ، هذه الذاتية التي كان يحاربها بعنف في مجال علم النفس. الا ان تلامذة العالم الأميركي قد حاولوا المحافظة على المرتكزات الأساسية لنظرية معلمهم ، وان يأخذوا في الوقت نفسه ، بعين الاعتبار ، دور الكائن الحي والمستوى النفسي دون ان يلجأوا الى الاستبطان.

ومن ابرز هؤلاء التلامذة تولمان Tolman الذي اعتبر ان الاستجابة تكون دائماً شاملة ، وانه لا يمكن النظر اليها كمجموعة استجابات جزئية ، ثم ان السلوك يرتبط ، حسب تولمان ، بعدد كبير من المتغيرات. فهناك ، بكل تأكيد ، متغيرة المحيط او الوضعية ، ولكن هناك ايضاً متغيرات

يزول الاستبطان كوسيلة دراسة في مجال علم النفس الا بعد نفي « الوعي » كموضوع دراسة علمية ، اي منذ بروز السلوكية التي حددت موضوعاً جديداً لعلم النفس وهو السلوك.

3 - شهدت بدايات القرن العشرين انقطاعاً مفاجئاً مع الثنائية التي تضمنتها علم النفس كعلم للوعي. وهو انقطاع غالباً ما يوصف « بثورة ». ثورة حددت الموضوع المعاصر لعلم النفس ، وأدخلت ، في الوقت نفسه ، علم النفس في مجال العلوم الطبيعية. انها « الثورة السلوكية » التي نفت « الوعي » كموضوع دراسة علمية ، محدّدة في الوقت نفسه موضوعاً مركزياً جديداً.

جون برودوس واطسون John Broadus Watson 1878 - 1958 هو مؤسس المدرسة السلوكية. وقد درّس مادة علم النفس الحيواني في جامعة جون هوبكنز من عام 1908 الى عام 1920. وهو في الأصل عالم حيواني. وقد لاحظ خلال ابحاثه على الحيوان ان الصعوبات الناتجة عن الاستبطان غير موجودة في دراسة السلوك الحيواني. ذلك ان الحيوان عاجز عن القيام بهذه العملية الاستبطانية الخاصة بالكائن البشري ، وهي الاستبطان. إذ يكفي العالم الحيواني بملاحظة السلوك الحيواني ودراسته. واعتبر واطسون انه من الممكن تطبيق الطرائق المستعملة في علم الحيوان في مجال علم النفس. وارتأى بالتالي ان على علم النفس ان يتخلى عن الاستبطان وان يكفي بالملاحظة الخارجية ، تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. الا ان تعديل الطريقة يؤدي حتماً الى تغيير موضوع الدراسة ، ذلك لأن الطريقة والموضوع يشكّلان وحدة عضوية لا تتجزأ. وعلى عالم النفس بالتالي ان يعدل عن دراسة الوعي ليدرس « ما يفعله الافراد منذ لحظة ولادتهم حتى موتهم » (واطسون). أي أن على علم النفس أن يأخذ السلوك كموضوع دراسة له.

هذا بالطبع لا يعني ، كما يرى البعض ، ان واطسون قد نفى وجود الوعي. كل ما في الامر ان العالم الأميركي ينفي ان يكون الوعي موضوع دراسة علمية او مبدأ تفسيرياً.

وتكمن دراسة السلوك « حسب واطسون ، في الكشف عن العلاقات بين المثير Stimulus والاستجابة Réponse. فورا كل استجابة ثابتة Constante يلعب دور السبب. والعلاقة بين المثير والاستجابة هي علاقة سببية: « اذا أعطي المثير ، على عالم النفس ان يتنبأ بالاستجابة ، أو العكس: اذا أعطيت الاستجابة ، على عالم النفس أن يحدد طبيعة المثير » (واطسون). ويرى واطسون انه من الممكن اختزال كل

عمل

Action
Action
Aktion

العمل تعريفاً هو جهد خلّاق غائي وقصدي يهدف إلى تأمين حاجة انسانية محددة. ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة الانسانية، وتطوّر الحاجة هو تطور للعمل، ونقل له من المستوى البسيط إلى المستوى المركب، ومن المستوى العفوي إلى مستوى التنظيم القصدي، الأمر الذي يعني أن العمل مشروط بالحركة الواعية وبالتصوّر المسبق. ولهذا يقال ان حركة العمل هي حركة غائية بالضرورة، تتوافق فيها اليد والفكرة، والمشروع والحاجة، بل يتوافق فيها أيضاً الحاضر والمستقبل، لأن الانسان لا يفصل في إرادته الواعية بين حاجة الحاضر وحاجة المستقبل.

لا ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة فحسب، بل ترتبط أيضاً بفكرة الخلق الذاتي للانسان، فالانسان عندما يقوم بإنتاج عمل معيّن، فإنه ينتج نفسه أيضاً، أي أن فعل الانسان على المادة التي أخضعها للعمل، ينتج بعد زمن. تصوراً خاصاً للانسان، وتنتج فيها أيضاً الشروط الموضوعية للمعرفة الانسانية. مع ذلك فإن تاريخ الفلسفة لم يلمس العلاقة بين العمل والمعرفة إلا في فترة متأخرة من هذا التاريخ، فقد فصل افلاطون بين العالم المادي وعالم الأفكار، وأقام الحقيقة كلها في مقام العقل الكوني المحتجب، ومن بعده اعاد أرسطو الفصل بين العمل البدوي والعمل الذهني، فرأى ان الأفكار تنتمي إلى عالم العقل والكمال، في حين ربط العمل بعالم المادة أي بعالم النقص والفساد، ولهذا اعتبر أرسطو في كتابه « السياسة » العمل ممارسة مهينة لا يقوم بها إلا العبيد. وقد استمر هذا الفصل بين العمل والمعرفة حتى جاء عصر التنوير، الذي بنى فلسفته على ثنائية العمل والانسان، فمجد ديكارت الفيزياء الجديدة القادرة على تحويل وجه العالم بشكل كامل، كما اعتبر آدم سميث أن العمل هو المصدر الحقيقي للثروة، وان الانسان هو الأداة القادرة على تحقيق هذه الثروة. كما أخذ مفهوم العمل مكاناً مهماً في فلسفة هيغل، الذي رأى ان الانسان يصنع الأدوات لأنه (عاقِل)، وان هذا الصنع هو التعبير الأول عن إرادته)، ان ربط الارادة بمفهوم العمل لدى

أخرى، كالدافع الفيزيولوجي، والوراثة، والنضج، والسن... الخ. فنفس المثير لا يؤدي إلى نفس الاستجابة لدى جميع الافراد. ذلك ان الافراد يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم، وتكوينهم الفيزيولوجي، وسنهم، وجنسهم... الخ. فالاستجابة لا تفسر فقط بالمثير. بل « بالمتغيرات الوسيطة » Variables Intermédiaires. لذلك كان لا بد من تحويل مزدوج واطسون مثير ← استجابة إلى « المثلث » مثير ← كائن حي ← استجابة.

يدخل تولمان إذن بين المثير والاستجابة التجهيز الوراثي والمكتسب. وهذا ما يعطي الكائن الحي كل أبعاده الحقيقية. انه يدخل بعبارات أخرى، وفي مجال السلوك البشري، عامل الشخصية. وقد مهد تولمان بذلك الطريق لتعريف معاصر لعلم النفس. وهو تعريف ينطلق من مفهوم جديد للسلوك، مفهوم يمكن استنتاجه من تحديد لاغاش لمهام النفساني. وهي مهام تلتخص في البرنامج التالي الذي يحاول أن ينجز، في الآن معاً، وحدة علم النفس، وأن يعطي تحديداً لهذا العلم الناشئ:

- النظر إلى السلوك من منظوره الخاص.
- تبيان انماط الوجود والاستجابة للكائن البشري الواقعي والكامل والذي يواجه وضعية معينة.
- محاولة تبيان دلالة السلوك، وبنيته، وتكوينه.
- الكشف عن الصراعات الكامنة وراء السلوك « (لاغاش).

مصادر ومراجع

- Cosnier, Jacques, Clefs pour la psychologie, Paris, Seyhers, 1971.
- Fraisse, Paul, Piaget, Jean, Traité de psychologie expérimentale, Paris, P.U.F., 1963. Fase. 1, Histoire et méthode.
- Lagache, Daniel, L'unité de la psychologie, Paris, P.U.F., coll. la psychologie, 2^e éd, 1969.
- Mueller, F. L., Histoire de la psychologie, Paris, Payot, 4^e éd, 1974, 2 vol.

رالف رزق الله

عُنْصُرُ

Elément
Element
Element

يبدأ البحث في العنصر (ج. عناصر) من البحث في الموجودات وتقسيمها الى موجودات مركبة وأخرى بسيطة. فالمركب مؤلف من عناصر بسيطة. أي أن العنصر هو الجزء المكوّن للمركبات. وقد بدأ البحث في العناصر حين بدأت الفلسفة البحث في الوجود، اذ قادها التحليل الى التساؤل عن أصل الوجود. او عن العنصر الأول الذي يتألف منه الكون. ومن الجدير بالذكر ان اولى المحاولات في هذا الصدد قد ارتبطت بالفيلسوف اليوناني طاليس 640 - 541 ق.م. الذي ردّ أصل الكون الى عنصر أول وحيد، وهذا العنصر الأول هو الماء بنظره، لاعتقاده أن جميع الأشياء، لا سيما الموجودات الطبيعية الحية بحاجة للرطوبة وبالتالي للماء من اجل نموها واستمرار بقائها. بعده تعددت النظريات فرأى اناكسيمان (ت 528 ق.م.) ان هذا العنصر الأول ليس الماء بل الهواء لاعتقاده أن الهواء هو المحيط بالكون (الفلك) والحامل له. وهو مادة غير متناهية. أما هيراقليطس حوالي 500 ق.م. فقد اعتبر النار عنصراً أولاً. إلا أنه اعتبر ان وراء هذا العنصر، و وراء الكون بمجمله مبدأ أولاً يرقى إليه الكون. وهذا المبدأ هو الكلمة (لوغوس)، وهي بمثابة القانون. وبذلك مهّد هيراقليطس للنقلة من التفسيرات المادية او الطبيعية في أصل الكون الى تفسير أكثر روحانية ومثالية. وقد اعتبر بعض الفلاسفة الآخرين التراب من جملة العناصر الأولى.

والعنصر هو أيضاً برأي أنصار الفلسفة الذرية أدق أو أصغر الجزيئات التي تشكل منها المادة. والكثرة او التعدد ليس إلا التكرار الى ما لا نهاية لهذه الذرات أو الجزيئات. تعود هذه النظرية الى لوكيوس في القرن السادس قبل الميلاد. ثم الى ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد شهد أرسطو أن تطور الطب والعلوم الطبيعية كان وراء هذه المقولات. هذا وقد اعتبر ديموقريطس ان لا وجود بالحقيقة إلا للذرات والفراغ. ما عدا ذلك من صفات ليس إلا من قبل الاصطلاح. وفي الذرة برأيه، قابلية للحركة،

هيفل، قد سحب الارادة من الاطار المجرد الى الواقع المادي، وجعل منها أداة لتغيير العالم. وهكذا يصبح العمل هو التوسط بين الانسان والطبيعة، وهو التوحيد بينهما في: (إنتاج مستمر، وفعل دائم، وبراكسس أصلي)، مع ذلك فإن هيفل لم يرَ العمل في تاريخ العمل، بل رآه في مقام الوعي الذاتي حيث تجد الأمور تحقّقها في الفكرة المطلقة. ويحتل مفهوم العمل مكاناً واسعاً في فلسفة كارل ماركس، الذي استعاد في: «مخطوطات 1844» مقولة العمل الهينيلية وأعطى العمل من التمجيد بقدر ما وصم استغلاله بالفضيحة، فالعمل الذي هو عملية خلق للانسان يصبح في شروط الاستغلال سبباً لاغترابه عن جوهره، ويصبح الخلق الانساني ليس تأكيداً لانسانية الانسان بل أداة لتزيله، الأمر الذي يعني ان تحرير الانسان يستلزم الغاء الاستغلال حيث يصبح العمل الانساني تجسّداً حراً للإبداع الانساني وللإرادة الانسانية.

وبشكل عام فإن مقولة العمل مقولة غائمة، وغير محددة الملامح ان لم تكن مقولة اخلاقية - مثالية، اذ انها كثيراً ما تعزل العمل عن التاريخ، فتري العمل كموضوع مجرد، او كعلاقة بين ذات وموضوع، بمعزل عن تطور العلاقات الاجتماعية، لذلك تنزع بعض الفلسفات الى ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة، او الى تاريخ علاقة الانسان بعمله بدون ان تربط مقولة العمل بالتطور الاجتماعي العام. واذا كان لنا ان نعطي تعريفاً موضوعياً للعمل، فيمكن أن نقول: ان العمل عملية يقوم الانسان فيها بتحويل موضوع محدّد الى نتاج محدّد بواسطة جهده الشخصي وبواسطة أدوات عمل محددة في حقل معين من العلاقات الاجتماعية، وعندما نشير الى مفهوم الأدوات والعلاقات الاجتماعية، فإننا لا نحدد مفهوم العمل بشكل عام، بل نحدد شكلاً تاريخياً للعمل، أي نربط العمل بالتاريخ الاجتماعي.

مصادر ومراجع

- Arvon, La philosophie du travail, P.U.F., 1979.
- Labica, G., Dictionnaire critique du marxisme, P.U.F., 1982.
- Marx, K., Les manuscrits de 1844, E. Sociales.
- Karsz, S., Théorie et politique, L. Althusser, Fayard, 1974.

فصل دراج

وذلك باقتحامها الى عمق كيانها الوجودي ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها او ممتلكاتها او الاثنين معاً. ففي محاولاتهم تعريف العنف، يتفق الباحثون على انه استخدام القوة بصورة غير مشروعة او غير مطابقة للقانون. غير ان ربط العنف بالقانون بهدف تحديد طبيعته وتمييزه عن الأفعال غير العنيفة يشير إشكالات متعددة وكثيراً من الاعتراضات التي يؤكدُها الواقع ويشهد على صحتها. فإذا كان العنف فعلاً غير قانوني فهذا يعني ان الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتصف بطابع القوة والشدة كالقمع والاضطهاد والاعتقالات الكيفية - هي أفعال غير عنيفة لأنها قانونية بمعنى انها مؤيدة ومبررة بالقوانين التي تضمها تلك السلطة وتسهر على تطبيقها. من جهة اخرى، يقودنا هذا التصور الى اعتبار العنف وفقاً على الذين ليسوا في السلطة، اي الشعب، وبالتالي فالعنف لا يصدر عن الحكام بل عن المحكومين. يدعونا هذا الموقف الى الأخذ بنظرية جورج سوريل الذي يميز بين القوة والعنف. فالقوة، يقول، « هي التي تفرض تنظيم وضع اجتماعي تكون فيه الأقلية هي الحاكمة، أما العنف فهو الذي يرمي إلى تدمير هذا النظام. فالبورجوازية قد استعملت القوة منذ بداية الأزمنة الحديثة، أما البروليتاريا فهي تقوم الآن بردة فعل ضد البورجوازية وضد الدولة بواسطة العنف ». هذا يعني، إذن، ان القوة وقف على البورجوازية لأن هذه الأخيرة تركز على مبدأ السلطة، يعني على الحقوق المكتسبة والمدعومة بالقوانين التي تفرض على الشعب واجب الخضوع لها. فالبورجوازي لا يحتاج الى العنف لأنه يكتفي بواقع القوة المتمثلة بالدولة بأجهزتها التي تدافع عن مصالحه في مواجهة مع الأكثرية البروليتارية. اما العنف فهو وقف على البروليتاريا لأنها تطمح الى تحطيم النظام الاجتماعي المفروض عليها بالقوة وذلك بهدف بناء نظام اجتماعي افضل واعدل، وهذا ما يقودها الى العنف.

لا يمكننا اطلاق هذا المفهوم للعنف وتعميمه لأنه يشكل حالة استثنائية خاصة باصطلاحات جورج سوريل نفسه. وبالإضافة الى انه يشجع الفاشية ويبرز كل أعمالها العنيفة تحت ستار القانونية والشرعية، فهو ينقصه الدقة العلمية المؤيدة بالواقع العملي لفعل العنف. وقد تنبه الدكتور نديم البيطار الى هذا النقص فاعتبر ان العنف حاصل في كلا الحالين، ولكنه ميّز بين نوعين منه انطلاقاً من دوره التاريخي في مسيرة المجتمعات المدنية. فالعنف الرجعي، يقول البيطار، هو الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى

وهذه القابلية التي تخضع للضرورة الآلية وللصدفة أيضاً هي التي تؤدي الى تكوّن الأجسام وإلى فنائها كذلك. إلا أن العلم الحديث قد قضى على فرضية وجود جزئيات اولية للمادة غير قابلة للقسم. وقد تحقق ذلك حين أمكن تفجير الذرة.

نشير هنا ان الفلسفة العربية الاسلامية قد أشارت للعنصر أحياناً بكلمة اسطقس (ج. اسطقسات) وأحياناً باسم الاخلاط الأربعة لتشير الى العناصر الأربعة المعروفة التي تشكل المادة الأولى أو الهولي.

مصادر ومراجع

- Bréhier, E., Histoire de la philosophie, I. Antiquité et moyen âge, Paris, 1926.
- Chevallier, Jacques, Histoire de la pensée, I. La pensée antique, Paris, 1955.
- Rivaud, Albert, Histoire de la philosophie, T. I, P.U.F., 1960.
- Robin, Léon, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 1948.
- Thomson, George, Die ersten philosophen, Verlag das europäische Buch, Berlin, 1961.

جورج كنورة

عُنف

Violence

Violence

Gewalt

يتبادر الى الأذهان عادة ان العنف هو كل فعل شديد وقاس يخالف مجرى طبيعة وجود الشيء او الكائن الذي يحصل عليه أو عنده هذا الفعل. بعبارة اخرى يكون عنف عندما يفرض بالقوة على موضوع ما سلوك معين او حالة معينة لم يكونا ليحصل لولا تدخل تلك القوة من خارج. ينطبق هذا المفهوم للعنف، إذن، على جميع أنواع الكائنات ودرجاتها نزولاً: من الانسان الى الحيوان الى الاشياء. غير أن الأرجحية في التناول للعنف الحقيقي تكون أجدى بقصره على المجال الانساني حيث يكون أذاك معنياً بضمير الانسان، إرادته ومسؤوليته، يعني الأسس التي تعطى للفعل - فعل العنف - معناه.

في تحليل العنف وفهم طبيعته ومعناه يجدر بنا الانطلاق من اعتباره فعلاً يعتمد فاعله الى اغتصاب شخصية الآخر

الأمر بأسمائها: الحروب، الاضطهادات، القمع بجميع أنواعه، السجون، الجوع، السيطرة والربح النووي... وفي هذه الحالة تعدد ظاهرات العنف اذ تصبح كل ظاهرة رداً على عنف آخر او في مواجهة معه. اما بصورة خاصة، فإن القوانين التي تسهر الدولة على تطبيقها وصيانتها داخل المجتمع المدني الواحد بهدف حماية الضعيف من تسلط القوي، انما هي من نتاج الاقلية الحاكمة التي تهيمن عليها القوى المسيطرة في المجتمع والمكونة من الفعاليات الاقتصادية والدينية والسياسية، وبالتالي فالضعيف هو في حمي القانون طالما ان مصلحته مشتركة مع مصالح الأقوياء، وفي ما عدا ذلك فإن الضعيف مرغم على تحمل أوزار متعددة تحت ستار المصلحة العامة أو مصلحة الدولة العليا. وهذا ما يؤدي غالباً الى ثورات وانتفاضات يقوم بها الضعفاء فيعرضون للنقد واللوم ولعنف الدولة، كأن الاعمال العنيفة التي يقومون بها أشد وأعنف من حالة العنف التي يتحملونها. أما والحالة هذه فالدولة تنصب نفسها، بواسطة الحق الذي تتمتع به. حافظاً للحالة الراهنة التي هي حالة مستمرة من العنف المؤسسي. انطلاقاً من هنا، يجب التمييز بين العنف المادي والعنف المعنوي، فالأول هو العنف المباشر الذي يتناول الاجساد، وأشكاله اكثر من ان تحصى. فاذا لم تمارس الدولة هذا النوع من العنف فهذا لا يعني انها لا تسبب العنف المعنوي الناشئ عن حالة عنف أو وضع عنف يعانيه الفرد ويشعر به في ضميره وفي حريته. ويحدث هذا الوضع عندما يكون الانسان، لسبب أو لآخر، محروماً من ممارسة حقوقه الأساسية، وبمعنى آخر، عندما يمس في وجوده وفي كرامته أو في سلامته. يحذّر ريمون آرون العنف بهذا المعنى اذ يقول: « ندعو عنفاً كل مبادرة تتدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقرير، وتنتهي خصوصاً بتحويل الآخر الى وسيلة او اداة من مشروع يمتصه ويكتنفه، دون ان يعامل كصنو حر وكفؤ ». ان العنف المادي لا يكفي وحده لتحديد فعل العنف وابرز مكوناته لأنه ليس سوى جانب من العنف بالمعنى الكامل الذي هو تطاول بالقوة على حق في الوجود، أكان هذا الوجود سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو شخصياً. لذلك فان تعريف العنف بالنظر الى طبيعة الفعل المادي الذي يستند اليه يبقى متوراً لأن العنف المعنوي غالباً ما يكون أدهى وأعنف من الأول، ولا يستقيم المفهوم الكامل للعنف إلا بمتابعة النظر الى العلاقة القائمة بين هذا الفعل والانسان الذي يكون ضحيته. يدخل

التاريخ، والعنف التقدمي هو الذي يحاول « تحرير تلك القوى من قيود الماضي، وإلغاء نظم جديدة بتهدم نظم تقليدية أصبحت طاغية ». ان قانونية الفعل أو شرعيته لا تكفي لتمييز فعل العنف عن غيره من الأفعال التي تستخدم القوة، وهذا ما جعل كثيراً من النظريات تماثل بين العنف والقوة من حيث ان هذه الأخيرة عنصر مقوم لا يمكن أن يكون العنف بدونها. ولكن القوة عامل طبيعي مرتبط ارتباطاً وجودياً وجوهرياً بكل كائن حي، بمعنى أن تأكيد الحياة في الحيز الطبيعي لا يمكن أن يحصل بدون القوة، وظاهرة تأكيد الحياة هذه نجدها في مختلف أشكال التنازع والانتقاء البيولوجيين. فالعنف فعل طبيعي يحصل على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات ولا يشذ عنه الانسان بل يزيده تجذيراً في الوعي والمنهج والقنونة.

ان هذا التصور يستطيع أن يلقي ضوءاً على جانب مهم من فعل العنف لا يمكن التخلص منه والتهرب من واقعيته. غير ان الانسان قد استطاع ان يكبح جماح العنف وذلك باخراجه من دائرة الطبيعة الى دائرة العقل. فلو بقي الانسان في دائرة الطبيعة لا يرى سوى حقيقته المطلقة تلك الحقيقة التي ترسمها له مصالحه الفردية وقوته وحاجاته، لأصبحت حياته عنفاً مستمراً والحياة الجماعية لا تطاق. غير ان العقل البشري يدخل عنصر الحوار في علاقة الفرد مع الآخرين، فينشأ عن ذلك مبدأ المفاوضة والعقد الاجتماعي وبالتالي مجموعة النظم والقواعد والمؤسسات التي من شأنها تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيمياً يتراجع حياله العنف الطبيعي الى حده الأدنى. ولكن هذا لا يعني ان الحالة الحقوقية، التي انتجها العقل، بإمكانها ازالة العنف من المجتمع بازالة أسبابه الطبيعية. ان العنف الطبيعي يتراجع أمام وضع آخر من العنف الحقوقي المنظم والناجم عن عبقرية العقل البشري في تحايله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. فاذا واجهنا مسألة تدخل العقل في تنظيم الحياة الجماعية عن طريق القوانين والأنظمة والمؤسسات لوجدنا انفسنا في دائرة السياسة رغباً عنا. فمن هذا المرتقب الجديد يبرز مفهوم الدولة في واقعيته القائمة على مختلف الوسائل العينية والأساليب العملية كإطار عام يجدر بنا طرح مسألة العنف من ضمنه. بصورة عامة، ان النتائج المترتبة على قيام الدول، بالنظر الى انعكاساتها على الأوضاع الداخلية والعلاقات الخارجية، من شأنها ان توسع مفهوم العنف وأشكاله وأهدافه ووسائله بطريقة يصعب بعدها التحدث عن العنف بشكل عام، إذ يصبح من الضروري التخصيص وتسمية

اللمس مثل هذه الأهمية.

وأياً كان الأمر، فإن لفظ العيني قد كثر استعماله في القول الفلسفي والحقوقي في العربية، في حين ورد اللمس في مختلف قطاعات القول، وبخاصة السياسي والتاريخي.

والعيني عند معظم الفلاسفة هو المدرك مباشرة، أو المعطى في الإدراك الحسي أو في مجرد الحدس (ولذا يترجم الفلاسفة المصريون الحدس Intuition ببيان).

وهكذا يتعلق العيني بالوجود المادي المشاهد والمشار إليه، والواقع في التجربة (أي الأميري). ويقابل بذلك المجرد. والمجرد يعني عندها ما نزعته عنه علائقه المادية أو العرضية للوصول إلى ماهيته وعلاقته العقلية.

وينفرد هيغل ومتابعوه بقلب المعنى المتوارث لعيني ومجرد. فالعيني عنده هو المدرك بتوسط أي المدرك بعلاقته الفعلية والأفهمية في مقابل المجرد. وهو المدرك بلا توسط أي مباشرة بوساطة الحواس والقياس الكيفي. والعينية، كما كل شيء عنده، صيرورة متدرجة لا تبلغ غايتها وامتلاء حضوره إلا في نهاية سريرة التطور. فالعيني بامتياز هو الروح الآيب إلى ذاته عبر رحلة التعيين المستمرة.

لكن هيغل نفسه يطلق لفظ العيني الأميري على المفرد القائم بذاته قبل تعينه في العام والخاص. أي في الوقت الذي يصح عليه لفظ المجرد بإطلاق.

ویدفعنا ذلك إلى توضيح فكرة هيغل: فهیغل یربط العینی بالحضور أي بالوجود المتحقق. ولما كان تحقق الوجود الفعلي لا يتم إلا للكائن الآيب إلى ذاته والذي في ذاته أيضاً، فيكون حضوره أمام ذاته حضوراً تاماً، كان هو الأحق بنعته بالعيني. وكان نعت المفرد بالعيني الأميري نعتاً على سبيل الاشتراك كونه حاضراً حضوراً حسیاً فقط. وعليه يكون المجرد هو ما تفكك وجوده عن علاقاته الفعلية ونظر إليها كملاقات فاهمية وبرانية فقط، كمعادلات رياضية لا حياة فيها.

موسى وهب

إذن في هذا الاعتبار العنصر الأخلاقي الذي ينبع من ضمير الإنسان وليس فقط من مجموعة القوانين والأنظمة وأجهزة السلطة التي ترعاها.

يسيطر الاعتقاد، حالياً، بأن العنف ملازم للطبيعة البشرية وبالتالي للسياسة. ولكن الدعوة إلى إلغاء العنف المؤسسي الذي يقود إلى العنف الثوري المضاد، وإحلال ديمقراطية حقيقية ينتفي معها استغلال الإنسان للإنسان، تبقى دعوة مثالية طوباوية لا يرجى تحقيقها في المستقبل المنظور. غير أن الخروج من هذه الدائرة المفرغة يمكن أن يرتجى باستيعاب العنف وضبطه وتخفيف وطأته بما هو أكثر عدالة أي بعنف أقل، وهذا يتم بإبعاد السياسة عن المواقف المطلقة، لأن المجتمع المدني الذي تسوده نسبة عالية من العدالة هو الذي يكون قابلاً لإعادة النظر فيه باستمرار.

أدونيس المعركة

عيني

Concret
Concrete
Konkret

العيني يقابل المجرد. ويعني بدءاً المدرك بالعين والمشخص والقائم فعلاً. وقد ورد في القول العربي المعاصر بلفظ آخر أيضاً هو: اللمس، فعني بالاضافة إلى المشخص والقائم، الواقع الراهن والمفهوم كما في القولة الشهيرة: التحليل اللمس للواقع اللمس. أو كما في مثل قولنا: الحصول على نتائج ملموسة.

ويبدو أن الفارق اللفظي بين العيني واللمس يجد مشروعته في الفارق النظري بين المثالية التي تولي العين المرتبة الأسمى بين الحواس. والمادية التي تميل إلى إلباء

غَايَة / وَسِيلَة

Fin-Moyen
End-Means
Zweck-Endzweck

1 - تحديد مبدئي لمفهومي « غاية ووسيلة » :

بعد اصطلاحاً غاية ووسيلة من المصطلحات المهمة في الميتافيزيقا والأخلاق بصفة أساسية، وأصبح لهما في الفكر المعاصر أهمية كبيرة بالنسبة لعلم السياسة والاجتماع وعلم الجمال ونظرية القيمة حيث تعددت النظريات واختلفت الآراء بشأنهما. ويعطي الجرجاني تعريفات محددة لكل منهما، فالوسيلة هي « ما يتقرب به إلى الغير » أو ما نستطيع بواسطتها تحقيق هدف معين، والغاية هي كل ما يسعى إليه البشر قصداً، أو دون قصد فهي « ما لأجله وجود الشيء ».

وترتبط كل من الغاية والوسيلة في علاقة تقابل عادةً ما تتخذ سلسلة من الأزواج المتقابلة مثل: القيم الذاتية « باعتبارها غاية في ذاتها » *Intrinsic* والوسيلة *Instrumental*، أو العليا والدنيا، الثابتة والمتغيرة. والنوع الأول *Intrinsic* هي التي لا تخدم غاية خارجها أي التي لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها دون إشارة إلى قيمة أخرى أشمل منها، وأفضل مثال لها « السعادة » فهي ليست وسيلة لأي شيء خارج عنها وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة إلى شيء غيرها. ومقابلها توجد معظم الأمور التي نسميها عادة « خيراً ». ويظهر التحليل أن كثيراً مما ننشده أو نسعى لتحقيقه لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لبلوغ غاية في ذاتها أو خير كامن. و« المال » هو أظهر مثال للخير « الواسيلي »، فليس له قيمة إلا من حيث

هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها في الحياة. والمشكلة الرئيسية في حياة كل منا هي تقرير ما هو غاية في ذاتها ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيقه ونرفض الخضوع لأغراض تبدد وقتنا سعياً وراء الوسائل المجردة وكأنها أهداف الحياة وغاياتها.

ونظراً لأن الغايات في ذاتها قليلة جداً ومعظم ما نسميه خيراً لا يكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لخير آخر أشمل منه وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا وسيلة لخير أبعد مدى. ومن هنا ظهرت فكرة تدرج القيم (الغايات) وتصنيفها في سلم توضع فيه الغايات قبل الوسائل حتى نصل إلى الغاية النهائية أو الخير الأسمى *Summun Bonum*.

2 - مفهوم الغاية في الميتافيزيقا :

أ - عند أرسطو: يتضح مفهوم الغاية في مؤلفات أرسطو المختلفة بمعنيين مختلفين: الأول هو الغائية *Téléologique* في الطبيعة التي تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة، وذلك ضد المذاهب الآلية والميكانيكية. فنحن نقابل الغائية في كل التغيرات، في الموجودات الطبيعية « يقول: « إن الفنان أو الصانع يقلد الطبيعة فإذا كانت الأشياء الصناعية التي يقوم بها قد تمّ إنجازها بسبب غاية ما فإن أشياء الطبيعة تكون موجودة من أجل تحقيق غاية ما » (« الطبيعة » : 198 أ). وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها فإننا نجدنا نعمل لغاية معينة فالطبيعة تفعل من أجل غاية ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان.

وبالإضافة إلى هذا المعنى العام للغائية، يذكر أرسطو في نهاية حديثه عن العلل، العلة الغائية *La cause finale* وهي الحالة النهائية أو التامة والتي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل وذلك كالصورة النهائية التي يتحول إليها المعدن

سينا: «الشفاء: الطبيعيات» ف 1 م 1 ق 11 ص 23) وهي (الغائية) التي تؤدي إلى تكون علة لصيرورة سائر العلل عللاً «الإشارات والتنبيهات»، ص 444). وابن سينا يتحدث كثيراً عن الغائية حين يكشف عن الأخطاء الموجودة لدى انبازوقليس وديمقريطس. وعند ابن طفيل في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» حديث عن الغائية حيث يقدم دليلاً على وجود الله يستند إلى هذه الفكرة. ولدى ابن رشد نجد ربطاً بين آرائه في السببية وبين القول بالغائية، وهو يستند أيضاً إلى الغائية في التدليل على وجود الله.

3 - الوسائل والغايات في الأخلاق:

أ - اهتم الفلاسفة الأخلاقيون بتحديد مفهوم الوسائل والغايات وكذلك العلاقة بينهما. ويطلق اسم «مذهب الغائيين» في الأخلاق على التجريبيين الذين اهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردوا إليها كل قيمة خلقية وظهر ذلك في ثلاث صور هي:

- 1 - مذهب المنفعة أو اللذة وامتداداته في البراغماتية - خاصة (وسيلية) ديوي - الذين جعلوا المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها.
- 2 - ثم أصحاب مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism الذين يجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال، إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد.
- 3 - ومذهب دعاة الخير الأقصى: الذي يختار لذاته ويكفي وحده لإسعاد صاحبه وقال به سقراط وأفلاطون، وأرسطو الذين اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان.

ب - الوسائل والغايات في وسيلية ديوي: والوسيلية Instrumentalism هي مذهب إجرائي في نظرية المعرفة تكون فيه الألفاظ والأفكار «أدوات» أو «وسائل» لتحويل موقف غير محدد إلى موقف محدد. وبالتالي فالحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للاستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد والمجتمع. وإذا كانت الوسيلية هي الاسم العام لفلسفة ديوي، فإن العلاقة بين الوسائل والغايات شغلت ديوي طويلاً في مجالي الأخلاق والسياسة، ونتج عنها حوار مهم بينه وبين فلاسفة الماركسية فيما أطلق عليه «التوافق بين الغاية والوسيلة» التي تعبر عنها هذه الآيات:

..... أرني الهدف
ولكن أرني الطريق إليه

الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً. والعلة الغائية (الخير) تعتبر ذات وضع متميز بين العلل المختلفة عند أرسطو لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع العلل، فكل فاعل إنما يفعل لغاية، يصدق هذا بالنسبة لكل الطبيعة. فالغائية مبدأ مهم في الطبيعة، والعلة الفاعلة هي علة عليّة للعلة الفاعلية، أي هي العلة الفاعلية للعلة الفاعلية.

ب - الغاية والوسيلة في القرآن: استخدم القرآن الكريم لفظ وسيلة مرتين في الآية (35) من سورة المائدة، والآية (57) من سورة الإسراء. بينما لم ترد فيه على الإطلاق لفظ غاية. وقد ذكرت وسيلة على الشكل التالي ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتنوا إليه الوسيلة﴾. ﴿ولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة﴾. ويظهر هذا المعنى الوسيلة باعتبارها سبيلاً إلى «الله» الذي يعد هنا الغاية النهائية وهدف المؤمنين. وهذا الفهم لله باعتباره الغاية وإن لم يذكر لفظه صراحة في القرآن نجده لدى متكلمي وفلاسفة الإسلام متابعين في ذلك أرسطو.

ج - والغاية عند الفلاسفة المسلمين: اصطفت بالصيغة الدينية، فالله هو الغاية النهائية لديهم، فهناك ربط بين الغائية والعناية الإلهية لدى المتكلمين في بحثهم في فكرة الغائية خاصة المعتزلة في دراستهم لأصل العدل. إذ إن القول بالعدل يتفرع عنه عندهم القول بالغائية والعناية الإلهية، ونجد ذلك أيضاً لدى الأشاعرة الذين ربطوا العناية الإلهية بالغائية.

ولدى الكندي اهتمام بالغائية في قوله بعلم الموجودات، وفي تدليله على وجود الله حيث يقدم الأسباب التي من أجلها يجب الاعتقاد بالغائية. وفي رسالته «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقول الفارابي: «أما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله».

ويذهب ابن سينا إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وأنها الخير الحقيقي أي ما لأجله يكون الشيء (ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ف 1 م 1 ص 23) (ابن سينا: «الشفاء: الألهيات» م 6 ف 1 ص 257) فالعلة الغائية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغاية، كما أنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه. فالغاية عنده سبب للفعل، إذ إن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً. يقول ابن سينا: «العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل. وهي علة بماهيتها ومعناها لعلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها». (ابن

إنهما لمتصلان بدرجة تجعل كلاً منهما دائماً التبدل وتظهر طرقاً أخرى وهدفاً آخر

ويرى تروتسكي في مقالته «أخلاقيهم وأخلاقنا» أنه ليست الوسيلة فقط هي التي يمكن أن تبرر بغايتها لكن الغاية بدورها بحاجة إلى التبرير، والغاية من وجهة نظر الماركسية مبررة إذا ما كانت تؤدي إلى زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة وإلغاء سلطة الإنسان على أخيه الإنسان فليست كل الوسائل مباحة وإنما المباح فقط هو ما يؤدي إلى تحرير الجنس البشري.

وهذا يؤدي إلى قضية مهمة تعد بؤرة اهتمام كل الاتجاهات الرئيسية في تطور الفكر السياسي والسياسي والأخلاقي وهي قضية (هل الغاية تبرر الوسيلة؟) يقول تروتسكي: «إن الوسيلة في حد ذاتها يمكن أن تكون أمراً لا أهمية له ولكن تبرير الوسيلة المعنية خلقياً أو إدانتها ينطلق من الغاية. فإطلاق النار على كلب مسعور يهدد طفلاً فهذه فضيلة وإما إطلاق النار بهدف الاعتداء أو القتل فجرمة». (أخلاقيهم وأخلاقنا). والماركسية تعتقد أن الغاية تبرر الوسيلة، وهي في هذا تنفق مع جون ديوي. والاختلاف بينهما يأتي من أن ديوي يستمد الوسيلة من مدى تحقيقها للغاية أو للنتائج المرتقبة لها. بينما عند تروتسكي تستمد من قانون محدد هو الصراع الطبقي «فالأخلاق المحررة للبروليتاريا ذات طبيعة ثورية فهي تستنتج قاعدة للسلوك من قواعد تطور المجتمع، أي من النضال الطبقي، قانون جميع القوانين». فالغاية هنا تنبع من الحركة التاريخية. هنا الوسائل قد استنتجت من قانون علمي مفترض بدلاً من البحث عنها وتبنيتها على أساس علاقتها بالغاية الخلقية لتحرير الجنس البشري.

والغاية عند ديوي من ناحية التسلسل تقدم الأساس الوحيد للأفكار الخلقية والعمل، وبالتالي فهي تقدم التبرير الوحيد الذي يمكن إيجاده للوسائل المستخدمة. وفي مناقشته لتروتسكي يعطي معنيين لمفهوم الغاية، فهي الغاية المبررة الأخيرة (النهائية) وتعني أيضاً الغايات التي هي في حد ذاتها وسائل لهذه الغاية الأخيرة. فبعض الغايات ليست سوى وسائل، وعلى ذلك فالغاية التي هي في حد ذاتها وسيلة لتوجيه العمل، من أجل تحقيق الغاية تماماً مثل أن فكرة إنسان ما عن الصحة التي يريد اكتسابها أو البيت الذي يريد بناؤه، ليست مطابقة للغاية بمعنى النتائج المباشرة ولكنها وسيلة لتوجيه العمل من أجل تحقيق تلك الغاية. وهناك الغاية الموضوعية

التي تمثل فكرة النتائج النهائية من حال كون الفكرة التي تشكلت على أساس الوسائل التي تعتبر أقرب الوسائل لتحقيق الغاية.

إن الوسائل والغايات مترابطة بالنسبة لديوي وكل منهما شرط للآخر. وعلى ذلك يجب أن تكون الوسائل مستمدة من الغاية. إن أية وسيلة مقترحة ستوزن ويحكم عليها حسب النتائج التي يحتمل أن تؤدي إليها. فلا يوجد أي قانون علمي - كما في - الماركسية يستطيع تقرير غاية خلقية إذا ما تخلى عن مبدأ توافق Interdependence الوسيلة والغاية.

4 - الوسائل والغايات بين الأخلاق والسياسة:

في مجال السياسة ومقابل موقف ديوي نجد موقف المادية الديالكتيكية وهي أيضاً لا تعرف ازدواج الوسيلة والغاية. فالغاية تنبع بشكل طبيعي من الحركة التاريخية. والوسيلة تابعة عضوياً للغاية والغاية المباشرة تصبح وسيلة لغاية أبعد. وتبين هذه العلاقة في أبيات فردينا لولاسال الذي يتحدث على لسان أحد أبطال مسرحيته «فرانزفون سيكجن» قائلاً: وقد يؤمن فرد ما أن بعض الوسائل ستؤدي فعلاً إلى الغاية المرغوب فيها غير أن المسألة الحقيقية ليست مسألة اعتقاد شخص. وإنما مسألة الأسس الموضوعية التي يستند إليها هذا الاعتقاد أي النتائج التي ستنجم عنها مباشرة.

ويؤكد مدني هوك Sidney Hook أن «الغاية تبرر الوسيلة» هي بيان لموقف الماركسية «طالما وأن الغاية يكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقي. إذن فإن أي وسيلة وأي أسلوب مبرر مقبول ما دام ناجحاً». وهذه نظرية كثيرين للماركسية مثل د. ب. هيتير D. B. Heath في «الأفكار السياسية والعالم الحديث»، وه. ب. مايو H. B. Mayo «النظرية السياسية في الأخلاق» بدائرة معارف الأخلاق 1957، ورنهولد نيبور R. Nelbuer «في السياسة»، والنقاد الأمريكي بارنجتون مور B. Moore «القوة السياسية والنظرية الاجتماعية».

وعلى العكس من ذلك نجد أن أ. تينارنكو في كتابه «السياسة والأخلاق» يوضح ترابط مفهوم الغاية والوسيلة في الماركسية. ويقول جون لويس الفيلسوف الماركسي الإنكليزي: «إن هذا لا يعني أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب أو أنهم التزموا به دون تردد وكان أي وسيلة مقبولة ولها ما يبررها. إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى ولكن لا يمكن أن يقوله أبداً اشتراكي أو ماركسي». («الاشتراكية والفردية»، ص 80).

والشر وفي الصراع من أجل البقاء، كما أنها تشير إلى الأصول الحيوانية في السلوك.

إن الغريزة نوع من السلوك البدائي أو الاستجابة الفطرية، المنظمة، العفوية والمحددة لجميع أفراد الكائنات الحية الداخلة في النوع نفسه دون سواه. والغريزة تسعى للوصول إلى هدفها دون أن يعي الكائن عادة ذلك الهدف.

وينطلق تنبرجان Tembergen من الموقف البنائي وينظر إلى الغريزة على أنها ميكانيزم عصبي منظم وحساس إزاء بعض المثيرات الداخلية والخارجية، وتكون الاستجابة عن طريق المحركات المنسقة.

ويحدد لالاند الغريزة بقوله (المعجم الفلسفي): «إنها مجموعة متشابهة من الاستجابات الخارجية، المحددة، الوراثية، والتي يشترك فيها جميع الأفراد التابعين للنوع نفسه، والتي تتكيف بالنسبة إلى هدف لا يعيه عادة الكائن الفاعل: صناعة العش، مطاردة الفريسة، حركة الدفاع...».

فالعنكبوت تبني بيتها والطيور أعشاشها، والنحلة تصنع الأشكال الهندسية الدقيقة وتختمها بالعلل، والهرة يترقب فريسته ويداعبها، والحية تنتصب للدفاع عن النفس في حالة الخطر، والديك يشبع غريزته الجنسية مع أية دجاجة يراها أمامه، والأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة، وهناك طيور ترحل وتهاجر...

وإذا كان مفهوم الغريزة ينطبق غالباً على الحيوان نظراً لسلوك الاندفاعي الفطري البدائي، فإن بعض الحيوانات تعطي الدليل على أن سلوكها ليس فقط غريزياً أعمى ولكنه يعتمد على قدر من الذكاء العملي، كما أن هناك بعض الناس يتصرفون كالحيوان. ويبدو واضحاً أن الغريزة تسيطر إجمالاً على سلوك الحيوان، بينما يبقى العقل من مميزات الكائن البشري.

ويعتبر ماك دوغال (عالم نفساني أميركي) أن الغرائز هي المحركات الأولى للسلوك، وإذا انعدمت، فإن الجسم (المتعضي) يتعرض نشاطه للخلل، وهو ينظر إلى الغريزة على أنها استعداد فطري يدفع بالفرد إلى التحرك باتجاه الفعل. وقد قسم الغرائز إلى نوعين: الغرائز الكبرى وعددها ثلاثة عشر مثل غريزة الفضول، تأكيد الذات، الخضوع والسيطرة، الطعام، الجنس... وهناك الغرائز الصغرى مثل السعال، العطاس، الضحك والبكاء، التبرز...

إن مسألة الغريزة تطرح بعض التساؤلات والمحاذير وبالأخص فيما يتعلق بالسلوك البشري. قسم من علماء النفس

وعن ارتباط الوسائل والغايات يقول غاندي: «يقولون إن الوسائل هي كل شيء في نهاية الأمر فكما تكون الوسيلة تكون الغاية وليس ثمة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية».

مصادر ومراجع

- ابن سينا، الاشارات والتنبهات، تحقيق سلبان دنيا، القاهرة، دار المعارف.
- ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات.
- أرسطو، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964.
- تيتارنكو، أ.، الأخلاق والسياسة، تر. شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة.
- تروتسكي، أخلاقهم وأخلاقنا.
- ديوي، جون، الوسائل والغايات، 1938.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- هكسلي، أولدس، الوسائل والغايات، تعريب محمود محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945.

أحمد عبد الحليم عطية

غريزة

Instinct
Instinct
Instinkt

أولاً - غموض المفهوم:

نقول في اللغة العربية: غرز يغرز غرزاً وغريزة أي نخس أو خرق الشيء بالإبرة. ونقول غرز فلان رجله في الركاب (الحصان) وغرزت الجراداة بذنباها أي أدخلته بالتراب كي تضع بيوضها. والغريزة تعني السجية، القرينة والطبيعة من خير أو شر... هذه المفاهيم نجدها في معظم قواميس اللغة العربية، وهي مفاهيم واسعة وغامضة في آن معاً، هذا إذا أردنا أن نحدد الغريزة تحديداً سيكولوجياً دقيقاً. وفي الأجنبية تعود كلمة غريزة إلى الأصل اللاتيني *Instinctus* وتعني الوحز والنخس. وهنا يتبادر إلى ذهننا المنخس (عصا طويلة تحمل إبرة في رأسها) الذي ينخس به الفلاح فداناه عندما يحرق الأرض. فالمنخس بمثابة محرك مؤلم للفدان الذي يجد نفسه مدفوعاً إلى بذل أقصى المجهود لتجنب الألم والتهديد.

إن كلمة غريزة تجعلنا نفكر في الشهوة الجنسية وفي الخير

3 - الآلية:

إن تكيف الحيوان ومعرفته العملية يحدثان بصورة عفوية وآلية. فالحيوان يتصرف كآلة وضمن خطة محدودة له مسبقاً. وكل مفاجأة في الوضعية تعرضه للخيبة والضلال. ومن العلماء من يقارن بين هذه الآلية وكل من العادة والمنعكس والانتحاء Tropisme. ويعتقد واطسن بأن الغرائز عند الإنسان هي بمثابة عادات مكتسبة تخضع للتكرار حتى تصبح فيما بعد آلية. ويعتقد لامارك بأن الغريزة هي في البداية خبرة مكتسبة تنتقل وراثياً إلى الأبناء دون جهد أو تعلم. وفيما يختص بالمنعكس Réflexe، فإن الغريزة تتشابه معه من حيث العفوية والآلية. والمنعكس يعني ردة الفعل الجسمانية إزاء مثير خارجي خاص (صدمة، حرارة، ألم) ويبدو أن الغريزة تتخطى المنعكس من حيث طبيعة الفعل أو الاستجابة، إذ أنها سلوك متشابه يدخل المتعضى فيه ككل وليس كأجزاء منفصل بعضها عن البعض الآخر. والمنعكس يحدث في كل مرة يوجد فيها مثير خارجي معين. (بافلوف نفسه بنى نظرية التعلم والاكتساب على أساس المنعكسات الشرطية)، بينما في الغريزة، هناك مثير داخلي بالدرجة الأولى مرتبط بالوظيفة البيولوجية للمتعضى، وهذا المثير دائم وثابت تقريباً في الكائن.

وتختلف أيضاً الغريزة عن الانتحاء الذي يعني تحرك الجسم إزاء مثير فيزيائي (الضوء) أو كيميائي (رائحة، غذاء) وهذا التحرك يحدث بصورة آلية ويرتبط خاصة بوجود المثير الخارجي.

4 - الطوعية:

وإذا كانت الغريزة فطرية وعفوية وعمية، فهذا لا يعني أنها غير قابلة للتدريب والتطور. إن تجارب العلماء على تعلم الحيوان كثيرة ومعروفة: ثورنديك، كوهلر، سكينر. (كلاب الصيد والشرطة الجنائية، الفئران، الحمام، الأسماك) والنحل التي وجدت أمامها قوالب الشمع المربعة تكيفت معها وتخلت عن القوالب السداسية.

ثالثاً - أنواع الغرائز:

إن الغرائز فطرية ومحددة عند الحيوان بينما هي متشابهة ومعقدة عند الإنسان لأنها ترتبط بالسلوك والشخصية وكذلك بأصول الثقافة الاجتماعية. لذا يميل علماء النفس إلى استبدال كلمة غريزة بالعبارات التالية: الدوافع الجنسية، الحاجات،

يرفض وجود الغريزة عند الإنسان ويربطها بردات الفعل الجسمانية والفيزيولوجية وبالنشاط الهرموني كما فعل واطسن (رائد المدرسة السلوكية)؛ ومن جهة أخرى، تأتي الثقافة الاجتماعية (مجمع المعايير والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية) لتحدد السلوك بنسبة كبيرة. (أصحاب المدرسة الثقافية الذين يعطون أهمية كبرى للوسط والتربية). ويعتقد ماركس، على سبيل المثال، بأن غريزة الكسب والجشع لا تولد مع الإنسان وهي ليست فطرية، ولكنها حاجة مصطنعة تنبع من الظروف الاقتصادية في المجتمع. (المجتمع البورجوازي والرأسمالي).

ثانياً - صفات الغريزة:

1 - التنظيم المحدود:

تقوم النحل وكذلك النمل (للمثال) بأعمال منظمة ودقيقة للغاية: توزيع العمل، تنظيم العمل، مصدر الغذاء، والبحث عنه، بناء الخلية والأشكال الهندسية الصعبة. وغالباً ما يتحدث الناس عن مملكة النحل التي تأخذ طابع المجتمع المنظم. وهذا التنظيم لا ينتج عن وجود الذكاء والعقل بقدر ما ينتج عن الغريزة، (الملكات الفطرية) والتي لا تحتاج إلى التدريب والتعلم. فالاتصال قائم بين أفراد النحل، إذ إن النحلة تعطي لرفيقاتها مجموعة من الإنباءات وتكشف لها عن مصدر الطعام والأزهار. ويبدو أن آثار الرحيق تبقى على فم النحلة، فتأتي رفيقاتها وتحثك بالرحيق المنقول، وبعد ذلك تقوم النحلة الكاشفة برقص دائري ولولبي. وكلما كانت الدوائر صغيرة وسريعة، كان مصدر الرحيق قريباً من الخلية. أما الرقص فإنه يدل على طبيعة الاتجاه.

2 - المعرفة العملية:

إن هذا التنظيم الدقيق محدود في دائرة فعله، بمعنى إذا حدث أي تبديل في الوضعية الخارجية، فإن النحلة تقع في الضلال ولا تعود تعرف باب الخلية. وهذا يعني أن الفعل الغريزي لا يعتمد على التصور والتفكير ولكنه يكتفي بالمعرفة العملية المحصورة ضمن نطاق معين. الفعل لا يسبق التصور وهو يتم بدونه، لأن الفعل هنا ملازم للغريزة ومنفصل عن الوعي. ومع ذلك، ينظر برغسون إلى الغريزة نظرة مغايرة، وهو يعتقد بأن الغريزة قد تتخطى حدود العقل والواقع إلى الرؤيا المشعة عن طريق المعاناة والحدس. وهذا يشير، حسب رأيه، إلى ارتباط الغريزة بالذكاء.

حسب معطيات الثقافة الاجتماعية.

2 - غريزة الأهمية:

وتعني الرغبة الفطرية والطبيعية عند الأم في الاعتناء بصغارها. وهذا السلوك نلاحظه أيضاً بوضوح عند الحيوان. فالأم تقدم لصغارها العناية والحماية (الرضاع والدفاع عند الخطر). غير أن الرغبة في انجاب الأطفال لا نجدها عند جميع النساء، فالانجاب ليس مسألة بيولوجية بحتة، إذ إنه يرتبط بالدوافع النفسية، بينما المسألة عند الحيوان تقوم على التنظيم الفطري المسبق.

3 - الحفاظ على الذات:

إن غاية المتعفي هي الحفاظ على الكائن والحياة، أي الصراع من أجل البقاء. إن اشباع الجوع والعطش والى حد ما الجنس يأتي في هذا الاتجاه. غير أن الانتحار، وهو من صفات الكائن البشري، يكون تدميراً لهذه الرغبة. وهنا يبدو أن مبدأ الفطرة عند الانسان معرض دائماً للشك والحدوث والتغيير.

4 - غريزة الاجتماع:

الإنسان حيوان اجتماعي، أي أنه مفطور على الاتصال مع الآخرين، وهذه الحاجة ضرورية لتحقيق مستلزمات الطبيعة البشرية وبناء المجتمعات. ويبدو أن إنسان اليوم معرض للانفصال والعزلة أكثر من الماضي نتيجة للتطور التقني والصناعي. والحاجة الى الاتصال نلاحظها أيضاً عند الحيوان، ولكن الإنسان يتخطى جميع الكائنات الحية، لأن اتصاله يقوم على اللغة والفكر.

5 - غريزة العدوان:

من العلماء من يعتقد ومنهم فرويد بأن العدوان صفة ملازمة للسلوك البشري، بينما يعتقد القسم الآخر بأن العدوان يحدث نتيجة الإحباط والظروف الاجتماعية والعلائقية المهددة. (إنتفاء الطمأنينة، التنافس). والعدوان موجود عند الحيوان. (الأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة)، ولكنه ليس غاية بحد ذاته بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على الذات واستمرار البقاء.

غسان يعقوب

محركات السلوك، الميول، النزوات... ومهما يكن من أمر، فإن كلمة «غريزة» تستعمل كثيراً في علم النفس وخاصة في مدرسة فرويد (التحليل النفسي). غير أن ذلك يستدعي الحذر باعتبار أن كلمة غريزة ما تزال غامضة وغير كافية إطلاقاً لدراسة السلوك البشري. إن الغريزة لا يمكن أن تدرس عند الإنسان كوحدة منفصلة عن الشخصية، وما تعدد الفرائز (كما يصنفها بعض العلماء) إلا دليل على تشابك السلوك البشري وتعقيده. ونعرض هنا باختصار بعض الفرائز الشائعة:

1 - الغريزة الجنسية:

ونفضل استعمال كلمة الحاجة أو النزوة Pulsion. ويبدو أن هذه الحاجة تعتمد على الأصول البيولوجية. (الغدد الجنسية والهرمونات). فإذا خضع الديك لعملية الخصى (أو استقصاء الخصية) فإن شهوته الجنسية تختفي ولا يعود يتعارك أو يرغب في الاتصال مع أنثى الدجاج.

ويلعب الشم عند بعض الطيور والحيوانات دوراً لا ينكر في إثارة الشهوة الجنسية. فالغراشة الذكر (للمشال) تلحق بالأنثى التي تنبث منها رائحة معينة وقد يتحد جنسياً مع أي شيء يحمل تلك الرائحة. وهناك بعض أنثى الطيور تنج نحو الذكر الذي يغني بأعلى صوت (الجنس) بينما تهمل الذكر الصامت ولو كان بقربها. ويعتقد علماء الحيوان بأن رحيل بعض الطيور الموسمي (في الصيف مثلاً) والتي تقطع مسافات شاسعة لترحل فوق البحار أو الجبال، يرتبط بالنشاط الهرموني (فترة الخصب) وهذه الرحلة تكون الوحيدة في حياة الطير.

غير أن فرويد لا يربط الجنس بنشاط الغدد الجنسية والهرمونات، بل إنه يعتقد بوجود الجنس عند الطفل (أي قبل البلوغ) والجنس عنده طاقة تنج نحو تحقيق اللذة ويطلق عليها كلمة لبيدو. الرضاع على سبيل المثال يترافق عند الطفل بإحساسات شبقية (جنسية) وخاصة عندما يكون من صدر الأم. والطفل يشعر باللذة في المنطقة التناسلية (الانتصاب، الاحتكاك، العبث اليدوي)، وهذه المسألة نلاحظها الأهل بعد سن الثالثة. وبالنسبة الى فرويد، هناك نوعان من الفرائز: غريزة الحب (إيروس) بما فيها الجنس والصدقة.. وغريزة الموت بما فيها الحقد والعدوان والرغبة في تدمير الذات أو الآخر (ثاناتوس).

إن مفهوم الجنس (بما في ذلك العلاقة مع الآخر، الحب، الزواج، المحرمات، التقنيات...) يختلف من مجتمع الى آخر

غيرة

Jalousie
Jealousy
Elfersucht

فلا تتردد في طلب « قرينة » تساعد في الأعمال المنزلية. فيناقش الزوجان المسألة ويتفان على زوجة جديدة يتقبلها الاثنان. وحين يتم اكتشاف علاقة جنسية بين عذباء ورجل متزوج، تطالب زوجات هذا الأخير بعقد القران، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل ان هذه العذباء تشاركهن في امتيازات الزواج وان عليها بالتالي أن تشاركهن في العمل .

كما أن ظاهرة اعارة الزوجة باتت معروفة وهي تحدث لدى العديد من الشعوب. فقد جرت العادة عند شعوب الاسكيمو على أن يعير المضيف زوجته - ليلة أو لأكثر - لضيف يكن له الاحترام. إلا أنه لا يحق للزوجة - في هذه المجتمعات - أن تختار الرجل الذي تريده. ان اختياراً كهذا هو بمثابة زنى ويستدعي العقاب .

ويتخذ رالف لينتون Ralph Linton موقفاً مناقضاً، اذ يعتبر أن الغيرة شعور كوني ملازم « للطبيعة البشرية ». ففي جزر الماركيز مثلاً، يتمتع الذكور والإناث بحرية جنسية مطلقة، وذلك قبل الزواج وبعده. كما انه لا مكان في هذه الجزر لمفهوم الامتلاك الجنسي اذ ان الزواج الجماعي هو المعيار، كما تمارس أيضاً عادة اعارة الزوجة. وحين يكون أفراد هذه المجتمعات محتفظين بكل وعيهم ووزانتهم، لا تظهر أي بوادر للغيرة. ويزر شعور الغيرة لديهم في حالات التمل مما قد يؤدي أحياناً إلى بعض النزاعات بينهم. فالغيرة تكون غائبة - في رأي لينتون - بفعل التأثيرات الاجتماعية المقيدة. وتظهر حين يبطل فعل هذه التأثيرات، وهذا ما يحدث في حالات التمل حيث تتحرر الفرائز .

ومهما يكن الأمر - أكانت الغيرة سمة فطرية مكوّنة « للطبيعة البشرية »، أو سمة مكتسبة بفعل تأثير الثقافة الاجتماعية السائدة - تبقى الغيرة، كما يرى لاغاش Lagache صراعاً بين الحب الساعي إلى الامتلاك الكامل والمطلق من جهة والواقع من جهة أخرى، وهو صراع يؤدي إلى اختلال التوازن بين الرغبة والملك. وقد ينتج اختلال التوازن هذا عن افراط في « نهم » الغيور أو عن رفض يعارضه به الآخر. الغيرة، في نهاية المطاف، ملازمة للدلالة التي يعطيها الغيور لتجربته ولا ترتبط بالتالي بصحة اعتقاداته أو عدم صحته. لذلك من العجز أن نعزل الغيرة عن المزدوج « شخص - عالم ». ان يعيش الفرد الغيرة يتضمن - بادئ ذي بدء - تعديلاً لتوازن الوجود . فحالة الغيرة ليست مجرد طريقة لعيش العلاقة الغرامية، بل هي نمط وجود .

الغيرة حالة عاطفية حيازية تتصف بخشية فقدان موضوع يتعلق به الفرد تعلقاً شديداً. وقد يكون هذا الموضوع أنثى (بالنسبة للذكر) أو ذكراً (بالنسبة للأنثى)، أو شخصاً آخر، أو ملكية... الخ. وتستعمل عبارة « الغيرة » على وجه الخصوص للإشارة إلى الشعور الناتج عن خشية تفضيل الشخص المحبوب لشخص آخر. يرى شاند Shand على سبيل المثال ان الغيرة تمثل الجانب الأناني للعلاقة الغرامية، هذه العلاقة التي تهدف إلى الامتلاك المطلق للشخص المحبوب. أن يكون الشخص غيوراً، يعني انه يريد القضاء على كل منافسيه حتى يبقى هو وحده المحبوب، وهو وحده المفضل. فالغيور يرفض المشاركة، ويريد أن يجعل من نفسه الموضوع الوحيد الذي يستقطب مشاعر الآخر .

ويتم التمييز عادة بين الغيرة كسمة من سمات الشخصية الإنسانية - وهي سمة يعتقد البعض انها تتصف بالكونية والفطرية - وحالة الغيرة Etat de Jalousie التي تشير إلى الغيرة كتجربة معاشة قد يمر بها كل فرد. وهو تمييز بين « الغيرة بالقوة » و « الغيرة بالفعل » .

ومن وجهة نظر تكوينية يمكن القول ان التجربة الأولى للغيرة ملازمة - لدى الكائن البشري - للمرحلة الأدبية حيث يرى الطفل (الذكر) في الأب منافساً يمنعه من امتلاك شخص الأم. كما قد تبرز الغيرة أيضاً عند الطفل في التنافس الأخوي على امتلاك شخص الأم، هذا التنافس المولد، في رأي شارل بودوان Charles Baudouin لعقدة نفسية هي « عقدة قابين » .

ويعتبر البعض (كلاينبرغ Klneberg مثلاً) أن الغيرة شعور ملازم لنمط معين من الثقافة الاجتماعية وأنه يفتقد بالتالي إلى الفطرية. فعند بعض قبائل المدغشقر، يكون الزواج الأول زواج حب، أي زواجاً ناتجاً عن علاقة غرامية. وبعد ثلاث أو أربع سنوات، يعقد الزوج قرانه الثاني. والزوجة الأولى هي التي تحث زوجها على ذلك بعد ادراكها للجهود الهائلة التي تبذلها في العمل في الحقول وفي تربية أولادها،

- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris, Editions Sociales Françaises, 1969.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

والف رزق الله

مصادر ومراجع

- Klineberg, Otto, Psychologie sociale, traduction française de R. Avigdor, Coryell, Paris, P.U.F., 1963, Tome I.
- Lagache, Daniel, La jalousie amoureuse, Paris, P.U.F., 1947, 2 vol.

Intervalle
Interval
Zwischenraum

جزء من الزمان يقع بين زمانين أو حدثين، ويمكن قياس الفترة، فهي، إذن محدودة (انظر مدة). والفترة لا وجود لها بمعزل عن التاريخ الطبيعي أو الانساني، لأنها كما سبق وأشرنا مرتبطة بوجود الحدث، أو تنالي الاحداث، فهي بهذا المعنى لا تقع إلا بالقياس الى (التغير الدوري) فتصبح جزءاً من الدورة يطول او يقصر. وقد تستخدم لقياس العصر، فيقسم العصر الى فترات، وبهذا المعنى فالعصر اوسع من الفترة زمانياً، او قد تدخل الفترة للدلالة على عمر الحضارة كما هو الأمر عند فيكو، حيث يمر كل شعب من الشعوب في تطور بثلاث فترات: فترة إلهية، بطولية، و انسانية، وهذه الفترات مشابهة الى حد كبير لفترات حياة الانسان: طفولة، شباب، كهولة. اما الفترات التي تمر بها الحضارة عند شينغلر فهي الولادة والازدهار ثم الانحدار، وهذه الفترة الأخيرة هي التي تميز الحضارة الغربية منذ القرن التاسع عشر.

كما يقسم البعض عمر الدولة (كما هو الحال عند ابن خلدون) الى ثلاث فترات: فترة العصبية، فترة الازدهار والقوة، ثم فترة الترف والانهيال.

ويمكن كذلك تقسيم تطور المعرفة الى فترات، كما هو الحال عند اوغست كونت الذي اعتبر ان المعرفة مرت بالفترة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية.

أما في الفكر الاسلامي فيطلق على الزمن الفاصل بين نبين اسم الفترة، ويصبح التاريخ تاريخ فترات بين الرسل.

وخلاصة القول، الفترة مقياس من مقاييس الزمان تشير الى بداية ونهاية جزء من الزمان الموجود وجوداً موضوعياً بارتباط مع المكان.

إذ ذاك تكون علاقة الفترة (بوصفها جزءاً من الزمان) بالزمان علاقة المتناهي باللامتناهي (الزمان) او الجزئي بالكلي، حيث تحتوي كل لحظة من لحظات الزمان على الزمان ذاته، والزمان بدوره يحتوي على ابعاضه، اذا جاز تبعض الزمان (انظر برغسون) حيث لا يجوز، بناءً على فهمه للديمومة، فهم الزمان بوصفه لحظات تقف الى جانب بعض، لأن كل لحظة زمانية متناهية، والمتناهي اذا ما أضيف الى المتناهي لا يوجب إلا متناهياً. ولكن برغسون في الحقيقة لا يتحدث عن زمان واقعي موضوعي بل يتحدث عن تصوراتنا حول الزمان ليس إلا.

وأخيراً فإن كل فترة من الزمان كبرت أم قصرت لا تنفصل عن المكان.

مصادر ومراجع

- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- فاينشيس، و. ل.، الموجز في تطور فلسفة ومنهج تاريخ البورجوازيين القرن التاسع عشر - العشرين، موسكو، 1979.
- القاموس الفلسفي السوفياتي، إشراف، روزنتال، موسكو، 1969.
- كونزاكوف، ن. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.

أحمد برقاري

Jole
Merriment-Joy
Freude

الفرح، والشعور بعدم الارتياح حالة من الحزن فإن هذا امر طبيعي لا يمكن انكاره. ولكن الشعور بالارتياح وعدم الارتياح ليسا السبب الكافي والضروري في تفسير الحزن والفرح.

فمن الخطأ القول ان الطعام الجيد واللذيذ يجعلنا سعدين بالضرورة. ولكن هذا لا يعني ان لا علاقة للمعزوي (للجسد) بظواهرات الحزن والفرح.

2 - دور المعزوي (الجسد) :

إن فضل النظريات الفيزيولوجية هو أنها درست بعناية العمليات العضوية التي تتطور خلال حالات الحزن والفرح. فمن المؤكد أن الجسم، خصوصاً في المرحلة الانفعالية الأولية لكثير من افراحنا واحزاننا، يلعب دوراً مهماً، ولكن خطأ هذه النظريات أنها تنظر الى « أجسامنا من الخارج كشيء من أشياء العالم » (Malsonneuve: Les sentiments). فالجسد هو، بلا شك، شيء من أشياء العالم خاضع كما هو للعوائق والمؤثرات المختلفة، ولكن بالوقت نفسه هو أداة كائن واع يستجيب للظروف. فمن هذا المنطلق يمكن القول ان حالة جسمنا بدلاً من ان تكون مصدر مشاعرنا فإنها تؤلف مظهراً لاتجاهنا العقلي ومقاصدنا الحزينة او المفرحة تجاه الأحداث.

فبالنسبة الى الفرحة نطلّ العوامل العضوية - الحسية خارجية، ودور الجسد، دون أن يكون معدوماً، هو أقل قيمة في الفرحة منه في الحزن.

3 - أنواع الفرحة :

أ - الفرحة الايجابية المنشط: يؤلف انفعالات من الانفعالات المنشطة التي تتمظهر من خلال:

- الشعور بالارتياح

- القدرة العاطفية والعقلية والارادية

- الشعور بالفرح في كلية الكائن: في الرأس الذي يرتفع، والقلب الذي يخفق بسرعة، والتنفس الذي يتزايد، وعضلات الاطراف السفلى والعليا التي تختلج

- الشعور باشتداد قوة التخيل وسرعة الفهم

ولكن اذا اشتد الفرحة وطفى فإنه يصبح كالحزن معيقاً لمتطلبات العقل والجهد. والذين يشعرون بهذا الفرحة يميلون الى التقرب من الآخرين والانفتاح على العالم، ويشعرون بقيمة ذاتهم ويتولد عندهم الشعور بالاعتزاز والفخر الذاتيين، ويزدرون مشاعر الدونية ويتجنبون الحقد والغيرة

يعتبر الفرحة (الانشراح - الغبطة - السرور ...) أحد قطبي الحياة النفسية، اما القطب الثاني فإنه الحزن. وكلاهما يؤلفان أسس المشاعر الرئيسية في حياتنا العاطفية.

1 - ماهية الفرحة :

اعتبر لانج Lange ان الحزن والفرحة من الانفعالات الأولية البسيطة بينما غيوم Guillaume يرى في الحزن والفرحة كل خصائص الانفعال الحقيقي من الاضطرابات العضوية الى اضطرابات الادراك والتفكير والاحكام العقلية.

ويعرف ريبو Ribot (يمثل وجهة نظر الفيزيولوجيين) الحزن والفرحة من زاوية العلاقة بالألم واللذة ومن جهة انعكاساتها العضوية. فيصبح كل من الحزن والفرحة، من خلال هذا المفهوم، عبارة عن حالة من الشعور بالارتياح وعدم الارتياح التي هي من مصدر عضوي، فيؤدي هذا الى الموازنة بين المشاعر العاطفية المعقدة (الحزن والفرحة) والمشاعر البدائية (الارتياح وعدم الارتياح). فمما لا شك فيه ان هناك أنواعاً من الفرحة والحزن البسيطين من جهة محتواها الحسي والحركي وهي أقرب الى المشاعر العاطفية البدائية.

فما يمكن قوله لتمييز الحزن والفرحة عن الانفعالات المختلفة الأخرى التي يمكن تسميتها بالانفعالات الخاصة (الخوف والغضب الخ...) هو ان الحزن والفرحة بدلاً من أن يرتبطا مثل الغضب والانفعال الجنسي بميول محددة مثل غرائز العدوانية والحب فإنهما يرتبطان بالميول المتعددة والمتنوعة التي تشهد على نجاحها أو فشلها. فبينما انفعالات مثل انفعال الخوف تتولد في ظروف محددة، وتكون عبارة عن استجابات لميول معينة فإن الفرحة والحزن يظهران في كل مناسبة وكل فترة. واذا كان بإمكاننا القول ان هناك بعض الافراد الذين لم يعرفوا الغضب او الخوف في حياتهم فانه لا يمكننا ان نتصور كائناً واحداً لم يعرف الحزن أو الفرحة.

فالانحياز الفيزيولوجي يميل الى تجاهل العوامل النفسية في الحزن والفرحة، ويعمل على تعيين طبيعتها بمعزل عن أسبابها ووظائفها. فاذا كان الشعور بالارتياح يتولد عنه حالة من

جماعة يؤدي الى تزايد الحالات العاطفية وبالتالي الاستجابات الانفعالية.

ب - عن طريق الحالات التي يسيطر فيها الانفعال دون ان يعيننا الموقف مباشرة: يمكن ان نضحك اذا كان الآخرون يضحكون منا شرط التماهي Identification بالشخص الذي يضحك، وبدون هذا الشرط يكون موقفنا موقف اللامبالاة من هذا التصرف.

5 - تطور وتنوع الفرح:

يعتبر فالون Wallon ان الفرح ومظاهره يسبق زمنياً ظهور الحزن لأن الحزن يتطلب افقاً نفسياً أوسع بكثير مما يتطلبه الفرح والسرور، لذلك فإن علماء النفس يتكلمون عن انفعال الحزن بشيء من الحذر في مرحلة الطفولة المبكرة. اما فيما يختص بأفراح الطفل فيمكن التكلم عن مظاهر مختلفة ولكن دون أن يكون بإمكاننا التأكيد على أن لها المحتوى النفسي نفسه عند الراشد. فمن مظاهر تعبير الفرح الابتسامة والضحك: فالابتسامة تظهر في سن مبكر بعد الشهر الأول تقريباً، بينما الضحك يتأخر حتى الشهر الرابع تقريباً. أما المواقف التي تطلق هذه الانفعالات فإن علماء النفس يحددونها بالحالات التالية:

- بعد إشباع الحاجات العضوية (الابتسامة بعد الرضاعة ابتداء من الشهر الثاني)
- في حالات الشعور بالدفع
- في الهز
- رؤية الأشياء التي تعود على رؤيتها والأشياء والوجوه المألوفة.
- والى جانب انفعالات الفرح البدائية هذه هناك مظاهر أخرى تتطور في مراحل الحياة الأولى منها الابتسام للأشياء التي تتحرك أمامه.
- ثم هناك الى جانب هذا الفرح السلبي حالات ايجابية تتولد عن نشاطات الطفل الحركية الذاتية:

- سرور الطفل بعد قيامه بالخطوات الاولى
- سرور الطفل عندما يردد الألفاظ الأولية
- سرور الطفل عندما يتوصل الى اكتشاف الأشياء
- وأخيراً سروره اثناء اللعب الذي يقوم به بدور ثنائي (الاختباء ثم الظهور مثلاً)

فخلال السنوات الثلاث الاولى تتطور حياة الطفل العاطفية، ويتزايد تأثير المثيرات المختلفة والمتنوعة ويصبح

وتسيطر عليهم المشاعر الغيرية والتضحية والحب.

ب - الفرح الهادي: الذي عبر عنه المتصوفون كمرحلة نهائية من مراحل التدرج عندما يصبح التأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً ويتم الاتحاد بالكائن الكلي. فهو عبارة عن حالة من الانجذاب او الجذب يسببه الشوق الى الحب: فالجذب « هو فقدان الشعور بالذات ونوع من الغيبة لا تكون بالارادة وان كانت ثم بعض الأسباب التي تمهد لها، وقد تدوم هذه الغيبة برهة قصيرة كما تدوم أياماً وصاحبها فاقد الاحساس ». (تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري و خليل الجر). فإذا تحقق الحب هذا أورد الوجد الصوفي الذي يؤدي الى فناء العارف عن ذاته في محبوبه الإلهي. والمتصوف يصادف في قلبه، حال الكشف، فرحاً وغبطة يكاد يطير فيه ويتعجب من نفسه لاحتماله، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق. فإذا حصلت المشاهدة الصوفية « انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقاً في النعيم: فلو أُلقي في النار لم يحس... ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية ». (الغزالي، « إحياء علوم الدين »).

ج - الفرح المفرضي: يتصف بانعدام الحركة الحسية وفقدان النشاط العقلي.

تسيطر، عند بعض المضطربين عقلياً، حالة من الفرح الدائم فلا يكفون عن الابتسام والضحك: فابتسامتهم منمطة Stéréotype، وغبطتهم لا ترتبط بأي فكرة محددة، فهم يشعرون باللذة هكذا وبكل وبساطة.

لقد وصف جانيه P. Janet هذا النوع من الفرح الذي لا يصاحب بأية استجابة أو نشاط عضوي: فالفرح أكان جمالياً او عقلياً او نوعاً من أنواع الفرح الحسي او شعوراً بالسعادة فإن انعدام الحركة يظل كاملاً ودون علاقة بأي اضطراب عضوي، فكان الكائن في حالة انسلاخ كلي عن المحسوس. De l'angoisse à l'extase فهذا النوع من الفرح يشبه ما يمكن تسميته بالنشوة عند المتصوفين.

4 - الفرح والعدوى الاجتماعية:

هناك حالات تنتج عن مواقف غير انفعالية بذاتها ولكنها تصبح كذلك اذا ظهرت في سلوك شخص أو شخصين أو أكثر، ممن يحيطون بنا، مظاهر انفعالية. فالفرح مثل الخوف يمكن ان يتولد نتيجة تأثير من الآخر (عدوى). فهذا النوع من الفرح يمكن تفسيره بطريقتين:

أ - عن طريق التعاطف Sympathie: وجود الفرد في

الفرد على هذا النحو، ولكنهم يختلفون في طبيعة الفرد وماهية. حقاً إن كلمة «سقراط» تدل على كائن بشري تميز بخصائص معينة مثل طول القامة، حدة الذكاء، سرعة الخاطر، نزعة الى التهكم وغيرها وعاش في مرحلة زمانية معينة ثم زال من الوجود. نقول عن هذا الكائن انه فرد» ولكن هذا لا يفسر ما نقصده بـ «فرد» لأن ذلك وان كان يمدنا بمعلومات وافية عن سقراط ويساعدنا على ان نقول ان «سقراط فرد»، فإن كلمة «فرد» لا تزال يحيطها الغموض وتفتقر الى الوضوح. وعليه ان اتفق الفلاسفة اجمالاً على وصف أشياء معينة دون أخرى بأنها أفراد، فإنهم اختلفوا ولا يزالون على تحديد ماهية الفرد. أي ما الذي يكون به الكائن فرداً وبدونه لا يكون فرداً.

وهناك نظرات رئيسة ثلاث في طبيعة الفرد تناظر وجهات نظر تاريخية معينة في الفلسفة وهي: النظرة التقليدية او الكلاسيكية، والنظرة الحديثة والنظرة المنطقية.

1 - النظرة التقليدية: ترقى هذه النظرة إلى أيام الإغريق وبخاصة أرسطو 382 - 322 ق.م. وتستمر مطردة حتى القرون الوسطى.

لقد كان العالم في نظرهم يتكون من مجموعات عديدة، ولكل مجموعة منها ماهية خاصة ثابتة تأبى التغير، وكل كائن يملك تلك الماهية يكون عنصراً في تلك المجموعة، وكل كائن يفتقر إليها لا يكون عنصراً فيها. فكانت نظرتهم إلى الأشياء مستقرة ثابتة» وانعكست على نظرتهم في الفرد. ولذلك كان من الطبيعي أن يعتبروا الفرد كائناً مستقلاً قائماً بذاته وغير قابل للانقسام ونسيج وحده لا نظير له ولا يتكرر بين الموجودات برغم ما قد يكون بينه وبينها من أوجه شبه. فما يميز الفرد عن سائر الموجودات الأخرى في نظر هؤلاء الفلاسفة هو الاكتمال الذاتي والاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام. وبقدر ما يكون الكائن معتمداً على سواه، تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد.

وقد بلغت هذه النظرة الى الفرد ذروتها في فلسفة لايبنتز 1646 - 1716 من فلاسفة العصر الحديث. فقد تصور لايبنتز الكائنات افراداً مكتملة بذاتها ومغلقة على نفسها، وكل فرد نسيج وحده لا يناظره اي فرد آخر رغم ما قد يظهر بينها من تشابه وانسجام. على ان تعريفاً «للفرد» يقوم على الاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام قد أدى ببعض الفلاسفة الى القول انه ما دام كل شيء في الكون منقسماً ومعتمداً على

للمواقف التي تتعقد يوماً بعد يوم دلالات ومعان عاطفية كثيرة.

أما المرحلة الثانية في نمو الكائن العاطفي فانها تتحدد نتيجة تغير شروط حياة الطفل ونضجه.

أ - من ناحية تغير شروط حياته:

- امتداد نظام علاقاته: العلاقات الجديدة مع الآخرين.

- دخول الطفل إلى المدرسة واتساع دائرة تفاعلاته.

ب - من ناحية نضجه فإن أثر ذلك يظهر في:

- ثبات السلوك الانفعالي.

- اتساع مجال الانفعالات الزمني: الفرح المسبق أو في حالة الانتظار والتوقع

- سيطرة وضبط العقل: في تخفيف حدة الانفعالات؛ وضبط مشاعره أمام الآخرين.

- تنوع المثيرات العاطفية ومصادرها: الأخلاقية والجهالية والدينية وخصوصاً ما يمكن تسميته

بالمشاعر الاجتماعية (السرور في حالة الشعور بالانتماء والتقدير).

مصادر ومراجع

- الفاخوري، حنا وخلييل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت.

- Dumas, Georges, La vie affective, P.U.F.
- Janet, P., De l'angoisse à l'extase, P.U.F.
- Maisonneuve, Les sentiments, Que sais - Je ?
- P., Guillaume, L'imitation chez l'enfant, Alean.
- Sartre, J.P. Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.

عبد اللطيف معاليقي

فرد

Individu Individual Individuum

تغيرت نظرة الانسان الى الفرد مع تغير نظرتة الى الفلسفة. وهذا شيء طبيعي، فالفلسفة تنعكس في مفاهيمنا عن المادة والروح والأخلاق والفرد والمجتمع وغيرها.

ويمكن أن نقول ابتداء، ان الفرد هو ما تدل عليه أو تسميه ألفاظ الأعلام مثل «سقراط» و«أفلاطون» وأسماء الإشارة مثل «هذا» و«ذاك». وقد يتفق الفلاسفة على حد

لذلك تؤلف الأفراد عند راسل 1872 - 1970 النمط الأدنى من مراتب الموجودات. ففي «مقدمة في فلسفة الرياضيات» 1918 يعرف راسل الفرد بأنه الشيء الذي يمكن أن نسميه باسم علم. وعليه فلا يمكن أن يستعمل محمولاً بل موضوعاً في قضية. فلا يمكن أن نقول «... سقراط» بل «سقراط...». وهذا ينطوي على أن مشكلة الفرد عند راسل ومن يذهب مذهبه ليست واقعية بل منطقية، وتنحصر في كيفية استخدام الألفاظ الدالة على الأفراد أو الألفاظ الإشارة.

كريم متى

فَرَض (فَرَضِيَّة)

Suppositlon-Hypothèse
Suppositlon-Hypothesis
Voraussetzung-Hypothese

يمكن تعريف الفرض Hypothesis بوجه عام بأنه اقتراح نتخيله مقبولاً لتفسير واقعة أو ظاهرة أو مجموعة من الوقائع والظواهر، وهو اقتراح شرطي قد يكون صادقاً أو كاذباً فإن ثبت كذبه رفضناه وحاولنا اقتراحاً آخر نأمل صدقه. ومن الفروض ما يتوقف صدقه على تحقيق أو تدعيم تجريبي ومنها ما يمكن قبوله حتى لو لم يتم تحقيقه تجريبياً على الإطلاق. ويتضح معنى الفرض الذي يقبل التحقيق التجريبي من الفرض الذي لا يقبل هذا التحقيق إذا احطنا بأنواع الفروض.

يمكن تمييز خمسة أنواع أساسية من الفروض: الفرض الأسطوري، والفرض الديني، والفرض التاريخي، والفرض الفلسفي، والفرض العلمي. أما الفرض الأسطوري فهو الاقتراح الذي يقدم تفسيراً لظاهرة ما بفكرة لا سبيل لنا إلى تحقيقها في عالم الخبرة الحسية تحقيقاً مباشراً أو غير مباشر. ويبدو هذا النوع من الفروض في المرحلة الفكرية البدائية السابقة على التفكير العلمي كما أكد ذلك أوغست كونت فيما يسميه قانون الحالات الثلاثة (الفكر الأسطوري يليه في تطور الفكر الانساني الفكر الميتافيزيقي يلي هذا مرحلة الفكر العلمي). ومن أمثلة الفكر الأسطوري تفسير نشأة الكون وظهور الآلهة وظواهرات الطبيعة المختلفة من سقوط مطر ووجود انهار وبحار وكسوف وخسوف ومد وجزر في أساطير

سواه من الاشياء، فلا شيء يستوفي شروط الفرد الا الكون كله او النظام الكلي للطبيعة. وهذا ما انتهى اليه سبينوزا 1632 - 1677. فلا يوجد عند سبينوزا الا فرد كامل واحد هو الكون كله، وكل ما عداه من كائنات اجزاء أو حالات منه تنقصها الفردية بدرجة كبيرة أو قليلة بقدر اعتمادها على غيرها من الأشياء.

2 - النظرة الحديثة: باعتبار الفرد متصلاً من الحوادث في المكان - الزمان.

حين تبدلت نظرة الانسان الى العالم تبدلت معها نظرتة الى الفرد. فإذا كان الانسان في العصور القديمة والوسيطه والحديثة ينظر الى العالم باعتباره مؤلفاً من كيانات ذات جواهر لا تتغير، فإنه أصبح، تحت تأثير العلم الحديث، ينظر الى الأشياء على انها منظومات من الحوادث المتشكلة المتصلة والتي تشغل حيزاً في المكان - الزمان. وغدا الفرد على هذا الأساس متسلسلة من حوادث متشابهة متتابعة ومتصلة مكانياً - زمانياً. فأصبح الفرد سيرة، يخرج الى الوجود في حيز مكاني - زمني معين وينمو ويكبر ويقوم بهذا العمل او ذاك وأخيراً يزول من الوجود باعتباره منظومة. فالفرد هو المنظومة التي تشمل هذه الحوادث. وتعتبر كل حادثة منها جزءاً منه، ولكن ليس من بينها ما يمثله أكثر من أو أفضل من الأخرى. وهكذا فإن سقراط باعتباره فرداً منظومة من الحوادث خرجت الى الوجود في اثينا عام 400 ق.م. ثم اقترنت بمنظومة أخرى من الحوادث تؤلف زائيب (زوجة سقراط)، أصبحت هذه المنظومة معلماً للفلسفة لتعلم الناس الحكمة والمعرفة في المحافل والأندية العامة، هذه المنظومة تناولت السم ثم زالت من الوجود. كل هذه الحوادث تؤلف سقراط كفرد.

والذي يجعلنا ننسب هذه المجموعات من الحوادث الى كيان واحد بعينه هو وجود تشابه واتصال مكاني - زمني. فحين أشاهد مجموعتين متشابهتين من الحوادث، فإنني انسبهما الى تاريخ أو سيرة كائن واحد اذا كان بينهما اتصال مكاني - زمني. أما إذا انعدم هذا الاتصال فإنني لا أنسبهما الى تاريخ كائن واحد على الرغم مما بينهما من تشابه. فالاتصال المكاني - الزمني بين الحوادث المتشابهة يجعلنا ننسبها الى شيء واحد. وعليه فالفرد منظومة من مجموعات من الحوادث المتشابهة والمتصلة في المكان - الزمان.

3 - النظرة المنطقية: الفرد من الناحية المنطقية هو ما لا يمكن أن يكون إلا موضوعاً في قضية.

والفرض العلمي أكثر أنواع الفروض أهمية وتأثيراً في عصرنا الحاضر ، وذلك لاهتمامنا بتقدم العلوم الطبيعية وتأثير تطبيقاتها التكنولوجية فينا . ويرتبط الفرض العلمي باكتشاف العلماء للقوانين العلمية ويمر اكتشاف العالم للقانون العلمي بمراحل ثلاث أساسية هي مرحلة الملاحظة والتجربة ، ومرحلة تكوين الفرض العلمي ومرحلة صياغة القانون . ولذلك يعتبر تكوين الفرض العلمي ثاني مراحل الوصول الى القانون حين يجمع العالم ملاحظاته وتجاربه على الوقائع والظواهرات موضوع بحثه (المرحلة الأولى) ينبغي عليه أن يقدم تفسيراً لتلك الملاحظات والتجارب ، وسيله الى هذا التفسير هو تكوين فرض علمي ، وهو اقتراح يدلي به العالم يرى انه يحقق هذا التفسير (المرحلة الثانية) وللخيال دور في تكوين هذا الفرض ، لكن الخيال العلمي ليس بلا ضابط وانما يجب أن يحكمه الواقع ولذلك حين يتقدم العالم بفرض فعليه أن يفحصه ويتحقق من صدقه ، وذلك باجراء مزيد من ملاحظات وتجارب ، فإن جاء الفرض مفسراً لتلك الملاحظات والتجارب كان الفرض صادقاً ، ومن ثم يصبح قانوناً ، وإن جاءت ملاحظتنا الجديدة لا يفسرها ذلك الفرض ، حكمنا بكذب الفرض ولنحاول اقتراح فرض جديد يصلح لتفسير ما لدينا من ملاحظات وتجارب .

ويجب ان نتحقق في الفرض العلمي شروط أساسية لعل أهمها اثنان :

- (1) ألا يكون الفرض معارضاً للقوانين الطبيعية التي سلمنا بصدقها كما يجب ألا يكون معارضاً لقوانين الفكر .
- (2) يجب أن يكون الفرض موضوع تحقيق تجريبي مباشر أو غير مباشر في مجال الخبرة الحسية . يجب أن يتحقق أيضاً في العالم ثلاثة شروط أساسية كي يكون قادراً على تكوين الفرض الناجح :

(أ) الإحاطة الشاملة بموضوع تخصصه وبالنظريات السابقة عليه .

(ب) أن يكون سليم الحواس دقيق الملاحظة سديد الحكم غير متحيز .

(ج) أن يكون واسع الخيال قادراً على الابتكار لكي يستطيع اكتشاف علاقات جديدة بين الوقائع لم يستطعها السابقون عليه .

وهناك نقطة جدية بالاهتمام في مرحلة الفرض العلمي . لا يكفي لصدق الفرض ان نجد عشرات الآلاف من الوقائع التي تؤيده ، بل يجب أن ينتفي وجود أي واقعة تعارضه ،

مصر الفرعونية وبابل وآشور والإغريق القدماء وما الى ذلك . وأبسط مثل على التفكير الأسطوري قصة الرجل البدائي الذي صعد الى قمة جبل الانديز وأراد طهو بعض البطاطس (البطاطا) فلاحظ ان هذا الطعام لم ينضج بعد غليان الماء فترة كبيرة ففسر ذلك بأن الطعام حلت به الشياطين ، بينما التفسير العلمي لهذه الظاهرة أن البطاطا لا تنضج على قمة الجبل في نفس الزمن الذي تنضج فيه فوق سطح البحر لأن درجة الغليان تتوقف على ضغط الهواء ، وكلما كان هذا قليلاً تطلّب الغليان وقتاً أطول .

والمقصود بالفرض الديني أي اعتقاد ديني كالاعتقاد بوجود آلهة والاعتقاد بالتوحيد وإن الانسان سوف يبعث بعد الموت وإن هنالك اليوم الآخر حيث يحاسب الله الانسان على ما قذّم في دنياه من خير وشر . يمكن اعتبار هذه العقائد الدينية وغيرها فروضاً ، يعتمد صدقها عند المؤمن بها على تصديقه المطلق بما جاء في الكتب المقدسة ، ويفترض المؤمن صدقها وإن استحال تحقيقها في عالمنا الراهن .

وهناك فروض تاريخية تدّعي تفسير مجرى الحوادث التاريخية على مر العصور ، ومن أمثلتها قول ابن خلدون ومن بعده شبنغلر إن حضارة الأمة كائن حي تبدأ بدايات قاصرة ثم تنضج وتبلغ عظمتها عدة عصور ثم تصاب بعد ذلك باضمحلال وضعف ليحل محلها حضارة جديدة من نوع آخر ، أو قول لينين إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ، أو قول توينبي إن الحضارة الغربية الصناعية مصيرها الى ذبول لتسلم نفسها الى حضارة شرقية دينية وغير ذلك من فروض . هذه تفسيرات تستند الى استقراء سير الأحداث التاريخية الماضية كشواهد على صدقها وقد تقوم شواهد تاريخية تقدم معارضة لها .

ويمكن اعتبار أي نظرية فلسفية يتقدم بها فيلسوف عملاق فرضاً فلسفياً يعتقد انه فرض مقبول لتفسير ما يحيطنا من ظاهرات ووقائع في أنفسنا أو في الكون بالاجمال ، فنظرية المثل الأفلاطونية فرض يفسر التغير والحركة في العالم المحسوس ، ونظريات المادة والصورة والهيولى الاولى والمحرك الاول والغائية في الكون تفسر تركيب الأشياء المادية ونشأة الكون والحركات في العالم الطبيعي وسعي كل كائن موجود نحو غرض وهدف على التوالي . وفرض الحتمية في العالم الطبيعي عند ديكارت ونيوتن وغيرهما ، ونظرية الواجب الخلقي عند كانط تفسر الوازع الخلقي لدى الانسان كما تفسر حرية الاختيار ووجود الله .

نثبت العلاقة العلية بين الظواهر ان وجدت، لكننا نعرض على ان كل تفسير علمي انما هو اكتشاف علل.

نتنقل الى النقطة الثانية في حلقة التطور المعاصر في تصور الفرض العلمي. لم يعد العلماء المعاصرون يعتقدون ان الفرض العلمي مرحلة في منهج البحث العلمي تلي دائماً مرحلة الملاحظة والتجربة، هي مرحلة تالية فقط في بعض العلوم التجريبية كالأحياء وعلم وظائف الأعضاء وبعض قوانين علم الطبيعة، لكن الفرض لا يلي الملاحظات والتجارب في اكتشاف قوانين مثل القوانين التي تؤلف نظرية الجاذبية لنيوتن أو النظرية الموجية في طبيعة الضوء أو النظرية الذرية وذلك لأن الجاذبية أو الموجة الضوئية أو الذرية ليست مما يخضع للإدراك الحسي ومن ثم تنتفي الملاحظة أو التجربة المباشرة لتلك الظواهر.

أصبح الفرض العلمي الآن لا يفسر ملاحظات وتجارب وانما يفسر قوانين أخرى سبق الوصول اليها بطريق الملاحظات والتجارب لكن لا زال يعوزها تفسير أدق. ومثال ذلك قوانين خواص الغازات التي اكتشفها كلارك ماكسويل C. Maxwell وجد أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها، وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة حركته وسرعته. لكن هذه التعميمات هي ذاتها محتاجة الى تفسير، ووجد ماكسويل تفسيرها في الفرض الذري وهو تصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود وان هذه الذرات يتزاحم بعضها فوق بعض ويتداخل بعضها في بعض وذلك علة ضغط الغاز. اكتشف ماكسويل أيضاً ان طاقة حركة الغاز هي طاقة حرارته ومن ثم علل ارتفاع درجة حرارة الغاز بزيادة سرعة سفر تلك الذرات. ولذلك استطاع ماكسويل تفسير بعض خواص الغازات، وكان لا يزال يعتقد ان الذرة وحدة لا تنقسم، وحين جاء اكتشاف تفنيت الذرة استطاع العلماء تفسير قوانين أخرى في خواص الغازات. ذلك معنى ان الفرض العلمي لا يفسر تجارب وانما يفسر قوانين سبق الوصول اليها.

ولقد توصل العلماء المعاصرون أيضاً الى أنه ليس من الضروري أن يكون للفرض إمكان تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مباشراً. ذلك لأن الفرض العلمي بالمعنى السابق غالباً ما يكون مصاغاً في قالب رياضي رمزي مجرد يستحيل علينا تحقيقه تجريبياً. يمكننا فقط أن نستنبط منه نتائج ومن هذه نتائج أخرى حتى نصل الى نتائج يمكن تحقيقها بالتجربة

وذلك ما يسمى في منطق البحث العلمي « التجربة الحاسمة » Crucial experiment. وقد أدرك فرنسيس بيكون هذه النقطة، لكن كارل بوبر Popper العالم المنطقي المعاصر زادها توضيحاً، وقال إن ما نريده من الفرض لا أن يكون قابلاً للتحقيق التجريبي Verification وانما ان يقبل التكذيب Falsification، والمقصود أن نحاول العثور على حالة تجريبية واحدة تعارض الفرض وتكذبه، فان لم نجد فالفرض صادق، وإذا وجدنا حالة واحدة تكذب الفرض فالفرض باطل ولن تشفع له مئات الآلاف من الحالات المؤيدة له.

نلاحظ أن كثيراً من المناطق والعلماء المحدثين كانوا ينفرون من كلمة « فرض » لارتباط الفرض في ذهنهم بالفروض الميتافيزيقية أو غير التجريبية بما لا يقوم على تجربة، من هؤلاء فرنسيس بيكون الذي أعلن استبعاده للفروض وادعاءه اقامة القانون العلمي دون المرور بمرحلة فرض الفروض وان كان استخدمه دون أن يدري. ومثل اسحق نيوتن الذي قال « أنا لا أكون فروضاً » Hypotheses « non fingo. » وإن كان يقصد عداءه للفروض الميتافيزيقية لكنه يدعو الى الفروض العلمية.

نشير الآن الى بعض ما يلحق تصور الفروض العلمية في أذهان العلماء المعاصرين من تطور، ونشير الى نقطتين: تصور الفرض كتفسير، وعلاقة الفرض بالتحقيق التجريبي المباشر. كان العلماء والمناطق منذ ارسطو يعتقدون ان العلم يكتشف علل الأشياء والظواهر، وظل هذا الموقف سائداً في كثير من مواقف العصر الحديث خاصة عند بيكون وجون ستوارت مل. مثل القول ان الحركة علة الحرارة أو أن الخاصة البلورية في جسم ما أثر لمروور ذلك الجسم من حالة السيولة الى حالة التجمد أو أن الهواء علة سمع الصوت أو أن توفر الاوكسجين علة التنفس وهكذا. لكن تبين لنا بعد ذلك ان ليست كل القوانين تكتشف عللاً وانما قد يكون القانون مجرد وصف للظواهر مثل القول ان الضوء ينتشر في الفضاء بسرعة 186,000 ميل في الثانية وذلك بتحديد مقياس المكان الذي يسافر فيه الضوء بالنسبة الى الزمن الذي يقطعه الضوء في انتشاره في ذلك المكان. والقول إن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ومثل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ومنطوقه ان الحرارة تنتقل دائماً من الجسم الأكثر حرارة الى الجسم الأقل حرارة وإذا كان الجسم الأكثر حرارة لا يستمد حرارته من مصدر آخر فإن طاقته الحرارية في تناقص تدريجي. لا اعتراض على التفسيرات العلية للظواهر،

السلبية، والقيمة بوجه عام تنزع في الحالين الى ان تحقق بحسب قواعد معينة دقيقة، لأنها معيارية. ولا تعني القيمة السلبية غياب القيمة، فلا تبقى صلة بين الرذيلة والفضيلة، وانما الرذيلة عمل أخلاقي سلبي، أو لأخلاقي، وهي والفضيلة تنتميان الى نطاق الأخلاق، يشدهما رباط جدلي يكاد ان يكون مطلقاً دقيقاً، بحيث نجد لقاء كل فضيلة رذيلة، وبالعكس تقريباً، وإن جنح بعض الباحثين الى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل، ولكن الفضائل أعمق مطلباً، حتى أعلن شيلر ان الانسان لا يتمتع بحدس القيم وحسب، بل بحدس الأفضل.

الاستدلال الزائف لا ينفك عن أنه استدلال (رويه) وكذا فان القيمة السلبية تبقى قيمة بمعنى أن كل قيمة هي فعل فاعل، ولكن الفضيلة تمثل في اتجاه الفعل شطر ما يحقق تعاون البشر وتآزرهم في تحقيق انسانياتهم، او مزيداً منها، هذا الاتجاه الفاضل نحو الخير، والاتجاه المعاكس ينحو منحى الشر والرذيلة. وقد ميز الفارابي قبل حين طويل من الدهر، بلغة طبية، المدن الفاضلة عن غير الفاضلة ورأى ان الأولى هي التي تنقاد لرئاسة فاضلة، والاخرى لرئاسة جاهلية، وتنقسم أقساماً، فان كانت هذه الرئاسة تلتبس اليسار سميت رئاسة الخسة، وان كانت تلتبس الكرامة سميت رئاسة الكرامة، وما المدن غير الفاضلة الا كالمراض بالاضافة الى المدن الكريمة الفاضلة.

تعريف

بيد أن هذه النظرة المعاصرة قد مهد لها تاريخ ثقافي مديد تناول البحث في الفضيلة والرذيلة وفي علاقاتهما. ومن الطبيعي ان تكون لكلمة الفضيلة، ومن ثم لكلمة الرذيلة، قصة حياة تواكب تطور الوقائع الاخلاقية والافكار والنظريات المفترسة على الصعيد الأسطوري والديني والفلسفي الانساني. فاذا عزفنا عن الجانب الأسطوري الذي كان يجسد الفضائل والرذائل في صورة كائنات «عينية» متفاعلة، - مثلما احتال تزوس بغية التحول عن طبيعته الاستبدادية بأن ابتلع الحكمة Metis التي استقرت برأسه يصدر عنها في قيادة العالم الى أن كان يوم ناه يحملها فدعا إليه هفيستوس إله الحدادين وأمره أن يشق رأسه بعموله فخرجت منه الحكمة مشخصة في تلك الالهة الرائعة (أثينا)، - وجدنا أن التاريخ الثقافي الوضعي يطلعننا على تطور متنوع الدلالات لكلمتي فضيلة ورذيلة.

المباشرة. ويسمى هذا النوع من الفروض العلمية بالمنهج الفرضي الاستنباطي لأنه يعتمد على استنباط كما يعتمد على ملاحظة بل أصبح العلماء على اقتناع بأن بعض الفروض العلمية لا يزال مقبولاً حتى لو استحال تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مثل نظرية النسبية لأينشتاين.

نذكر الآن أول من استخدم كلمة فرض من الناحية التاريخية، وهو افلاطون ليدل به على الحوار السقراطي. للكلمة في اللغة اليونانية معنيان: وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين لدراسته. أما الحوار السقراطي وهو أول صور استخدام الفروض - فمعناه ان أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً) وناقشها مع آخرين بقصد تنقيحها حتى نصل معاً الى صياغتها بوضوح، وقد نوضحه بتوجيه نقد اليه وناقش النقد فإن كان النقد وجيهاً رفضنا الفرض ووضعنا فرضاً آخر واتبعنا معه نفس الطريق السابق حتى نصل الى قبوله او رفضه. ويمكن توضيح معنى الفرض عند افلاطون بعارة أخرى حين نقول اننا نتقدم بقضية بقصد الفحص عن صدقها، وذلك باستنباط ما يلزم عنها من نتائج فإن كانت هذه النتائج مقبولة دلّ ذلك على صدق الفرض، وان كان يمكن الطعن فيها دلّ ذلك على بطلان الفرض، أو أن نمتنح الفرض ونثبت صدقه بإثبات أن الفرض المناقض له باطل.

ومن الطريف أن نلاحظ أن المنهج العلمي التجريبي المتطور شديد القرب من هذا الفهم السقراطي الأفلاطوني لمعنى الفرض ولمنهج البحث الفلسفي. (انظر أيضاً: استقراء، قانون).

محمود فهمي زيدان

فَضِيلَة - رَذِيلَة

Vertu-Vice
Virtue-Vice
Tugend-Fehler

نظرة معاصرة

الفضيلة، في نظر المعاصرين، قيمة انسانية محمودة، والرذيلة عكسها، بل هي عكسها تقريباً (لاند). وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الإيجابية، وعلى الرذيلة اسم القيمة

مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير. ولكن السرور الاخلاقي قد لا يجيز امتداح المرء نفسه بمثل ما يوجب عليه امتداح «فضائل الآخرين». ويرى وسترمارك ان من القبيح أن يقول امرؤ عن نفسه «انني انسان جيد صالح»، بل أن في وسعه الاقتصار على القول: «قمت بواجبي، قمت بما هو من المشروع أن أقوم به».

علاقات الفضيلة (والرذيلة)

فاذا نفذنا الى صلات الفضيلة، ومن ثم الرذيلة، بالحياة الاخلاقية وجدنا ان الصلاح او الجودة تعبير عام عما هو جدير بالمدح الأخلاقي، اي الخير. والفضيلة استعداد فكري خاص يميز شكلاً معيناً من أشكال الصلاح او الطيبة الاخلاقية. ان الشخص المعتدل المزاج بعادته يملك فضيلة الاعتدال، ومن هو عادل بالعادة يملك فضيلة العدل. وعندما نقول عن امرئ انه «فاضل» فإن هذا النعت ينطبق عليه بالالمام الى عنصر من عناصر الصلاح او الجودة التي تؤلف فضيلة ذاك المرء.

وقد ذهب ارسطو الى أن الفضيلة ناقصة إلا اذا نهض الفاعل بعمل فاضل بدون ان يشعر بصراع حوافز عمله. وزعم آخرون ان الفضيلة تعني اول ما تعني الجهد والمقاومة وجهاد النفس. وقال غيرهم «ان الفضيلة وساطة الألم». واعتبر كانط انها «الاستعداد الأخلاقي للنضال». ولكن وستر مارك لا يرى كيف تفترض الفضيلة مسبقاً الكفاح، ولا كيف يتضاءل شأوها اذا ما تحققت بقليل من الجهد، او بدون جهد ولا عناء. وان قوام الفضيلة هو استعداد يستهدف ارادة (او عدم ارادة) القيام بافعال معينة، ولا ينقص من شأوها أن يقوم المرء بعمل فاضل بدون أن يشعر بحافز مضاد. اجل ان الفاضل الذي يتغلب على غواية ميوله يبذل قدراً أوفى من السيطرة على النفس، ولكن ذلك لا يمنع ان يكون في وسع شخص آخر ان يكون فاضلاً، فيؤدي العمل نفسه، اذا لم تضطره الظروف ولا ميوله الشخصية الى بذل جهد والتغلب على مقاومة لتحقيق فضيلته.

ان الفضائل ضروب تعميم واسع لاستعدادات ذهنية من حيث هي محمودة بجمليتها. وقد يتفق أن الصفة النمطية لفضيلة من الفضائل لا تضي على من يجتازها جدارة خاصة، ولذا فإن الفضائل وحدها لا تصلح مقياساً للقيمة الاخلاقية في نظر الوجدان الاخلاقي المستنير. فاذا اردنا إلماماً صحيحاً بقيمة سجية من السجايا وجب ان نأخذ بالاعتبار قوة

ان للفضيلة معنى قديماً لا يكاد يستعمل اليوم» وهو معنى الخاصة او القدرة او الاستطاعة، مثلما قيل ان من «فضيلة» الأفيون التخدير.. اي خاصته. ولكن الاستعمال الذائع يحدد اليوم لكلمة فضيلة دلالات كثيرة اهمها انها استعداد ثابت لممارسة الخير؛ أو انها استعداد خاص للقيام بواجب معين أو عمل صالح معين، وعكسها الرذيلة. ويعتبر الآن ان كل فضيلة شجاعة، وان وصمة الجبن اقذع شتمة. ويرى لالاند ان الفضيلة بالاعتبار الأخلاقي هي استعداد دائم لارادة إنجاز نوع محدد من الأفعال الأخلاقية. وقد ذهب مالبرانش إلى أن «حب النظام لا يؤلف الفضيلة الاخلاقية وحسب، بل انه هو الفضيلة الوحيدة، الفضيلة الأم التي تستطيع وحدها ان تجعل العادات او الاستعدادات العقلية فاضلة». وجمع توما الاكوييني الفضائل اللاهوتية المسيحية في ثلاث هي: «الايمان، والامل، والاحسان». وميز مونتسكيو فضيلة سياسية عرفها بقوله: «انها حب القوانين والوطن، وهذا الحب يقتضي ترجيحاً دائماً للمصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وعنه تصدر جميع الفضائل الخاصة التي لا تخرج عن ذاك الترجيح».

وينبّه لالاند الى أن كلمة الفضيلة قد تطلق بوجه عام بصدد الرجال خاصة وعندئذ تدل على الشجاعة، أو بصدد النساء فتدل عندئذ على العفاف أو الأمانة الزوجية، وهما الفضيلتان المميزتان لكل من الجنسين. وقد تطلق كلمة الفضيلة بوجه أعم على الاستعداد الدائم لإرادة الخير، وعلى عادة صنعه. ويرى كانط أن معنى الفضيلة «يتصل بالمبدأ الداخلي لأفعالنا، ويحدد غاياتها الأخلاقية. وهذه الغايات هي أولاً كمال المرء ذاته، وثانياً سعادة الآخرين». وقد تبعه ستاندال قائلاً: «إنني أشرف باسم الفضيلة عادة صنع الأفعال الشاقة والنافعة للآخرين». ويقول روسو عن جملة قواعد السلوك التي نعتف بأنها قيمة فضيلة «يلبغ من ضرورة توافرها في قلوبنا أننا حين نجانب الفضيلة الحقيقية إنما نصنع لأنفسنا فضيلة على شاكلتنا وقد نتمسك بها على نحو أعظم لأنها من اختيارنا».

أما الرذيلة فإنها، بالمعنى العام، هي النقص والعيب، وفي الاخلاق بوجه خاص هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعتبر متسماً بلا اخلاقية خطيرة. وهي تكاد ان تكون دوماً ضد الفضيلة في نظر الفلاسفة.

ومن الثابت أن الممارسة الدائمة والمعتادة للفضيلة يصحبها ويعقبها رضى أخلاقي عميق، وعلى العكس فان الرذيلة

الاخلاقيين عناية كبرى ولا سيما في الثقافات المدرسية. ونحن سنكتفي هنا بالمعاني النموذجية.

امتدح الفيتاغوريون، منذ أقدم العصور، الصداقة، وعاشوا فضيلتها، ومارسوا أساليب التقشف ومحاسبة النفس. وحاول هرقليط ربط العقائد الاخلاقية بمذاهب الفلسفة فقال ان الوجود تغير، وان الحرب اب الأشياء كلها. واعتقد المغالطون ان الانسان مقياس كل شيء، وان الحكمة هي فن بلوغ السعادة، حتى جاء سقراط، عدوهم ولكنه آخرهم، وقرر ان العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير، وقال بجواز تعليم الفضيلة، بمعنى توليد الحقيقة في النفس، لأن الفضيلة علم، ولأن السعادة تنحل الى الفضيلة وتحقق بممارستها.

ان فضيلة الانسان، في نظر افلاطون، هي التشبه بالله، ويكون ذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا. وللنفس عنده ثلاثة أجزاء لكل منها فضيلة خاصة، الشهوة أو الرغبة أولاً، وفضيلتها العفة أو الاعتدال وهي فضيلة سلبية. ثم النزعة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، أي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة. وأخيراً العقل وفضيلته الحكمة ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. بيد ان انسجام أجزاء النفس الثلاثة بخضوع الأدنى للأعلى ينجب فضيلة رابعة تركيبية هي العدالة أو انطباق حال البر والصلاح على الفضائل الثلاث المذكورة.

والى جانب النفس الفردية بقرر افلاطون ان للمجتمع ثلاث طبقات أولاهما طبقة الصناع والعمال والمزارعين، وتضم عامة الشعب، وفضيلتها العفة؛ والثانية طبقة المحاربين وفضيلتها الشجاعة للدفاع عن الدولة؛ والثالثة طبقة الفلاسفة وفضيلتها الحكمة، ووظيفتها ادارة شؤون الدولة بالعقل. ومن تناغم وظائف هذه الفضائل تنشأ العدالة الاجتماعية وتحقق صلة الفضيلة بالسعادة على المستويين الفردي والاجتماعي. ويؤكد افلاطون، من جهة اخرى، أن الفضيلة ليست بذاتها لذة، ولا منفعة، شأن حال الفضائل غير الفلسفية، أي الشعبية؛ أما الفضيلة «الأفضل» فإنها فضيلة الفيلسوف الذي ينشبه بالله ويتعد عن عالم الحس ليرقى صعداً الى عالم المثل العليا.

وقد انتقد ارسطو معلمه افلاطون في نظرية المثل، وسعى لبناء مذهب «واقعي استقرائي» لم يفلت في الحق من التطلع المثالي. ورأى ان للنفس الانسانية ثلاث وظائف: نباتية غاذية أولاً، وحيوانية حسية ثانياً، ونفسية انسانية عاقلة او ناطقة

الغبات الغريزية وحوافز السلوك. فالانسان المتكشف الذي لا يستعذب الإدمان يملك فضيلة التقشف بمثل درجة امتلاك شخص آخر فضيلة هذا التقشف ولكن بنتيجة انتصاره الشاق على رغبة قوية جداً.

وقد حاول باحثون التوفيق بين نظرة ارسطو ونظرة كانط الى علاقة الفضيلة بالجهد وقالوا: ان الفضيلة هي الاتساق المتحقق، وان الجدارة هي غزو هذا الاتساق. والثابت في الأمر أن ثمة أناساً يتحلون ببعض الفضائل على الأقل تحلياً طبيعياً منذ الأصل، وآخرون يكتسبون فضائلهم بإتفاق حد أدنى من الجهد.

أما علاقة الفضيلة بالواجب فقد قيل بصدها انهما يتوأكبان في الشمول: الفضيلة تحدد السلوك بميزة فكر الفاعل، والواجب بطبيعة الفعل الناجز. وقيل: إن الفضيلة والواجب يعبران عن مثل أعلى واحد هو الفضيلة بالتعبير الذاتي والواجب بتعبير موضوعي. وقيل أيضاً: إن الفضيلة بالمعنى الدقيق هي «خصلة السجية التي تهيه لإنجاز الواجب». ولكن الباحثين يقولون في الوقت ذاته القول بأن العلاقة المميزة للفضيلة تبدو على أنها في ما يجاوز الواجب، وأنه، إن صح ان كل فضيلة واجب، وان كل واجب فضيلة، فان ثمة أفعالاً تتميز، بالرغم من ذلك، بقبول نعت الفضيلة على نحو أعظم. إننا لا نطلق اسم الفضيلة على واقع امتناع شخص عن القتل أو السرقة أو لأنه يسدّد ديونه ويقوم بعدد كبير من واجبات أخرى. ولكننا نطلق أسماء فضائل على العفة والاعتدال والعدل، بالرغم من أننا نعتبر أن من الواجب أن يكون الانسان عفيفاً ومعتدلاً وعادلاً. ونحن نسمي فضائل القرى والسخاء والاحسان عندما تجاوز حدود الواجب الضيقة. والحق ان علاقة الفضيلة بالواجب لا تشترك بينهما إلا من حيث أنهما يضادان معنى «الخطيئة» و«الخطيئة». فالكلام على واجب هو كلام على شيء ينزع عدم القيام به الى إثارة السخط الأخلاقي. والكلام على فضيلة هو كلام على شيء ينزع القيام به الى إثارة الرضى الأخلاقي. فإذا كانت الفضائل تشغل في الواقع رقعة كبيرة في أرض الواجب فذلك انها استعدادات فكرية. ونحن نستطيع امتداح عادة العدالة أو العرفان بالجميل، حتى ولو لم نجد شيئاً يستحق المدح جداً في عمل منفرد من أعمال العدالة أو العرفان.

فلسفة الفضيلة (والرذيلة)

حظيت الفضيلة (والرذيلة) بعناية الفلاسفة والمفكرين

ثالثاً. وأكد أن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. ذلك أن السعادة هي فاعلية نفسية تطابق الفضيلة، وإن كل الخيرات الأخرى تدخل بالضرورة في السعادة. وقد ازدري افلاطون الفضيلة التي تتم بالعادة «خالفه أرسطو قائلاً إن العادة شرط من شروط الفضيلة لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر ضروري. وكذا الرذيلة. ولكن «عادة الرذيلة لا تسوغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة ارادية». وقد ميز أرسطو بين الفضائل المتصلة بالإنسان بوصفه اجتماع جسد ونفس، وبين التي تتصل به بوصفه عقلاً وروحاً، أي صورة محضة. وذهب إلى أن الفضائل من الطراز الثاني هي الفضائل العقلية أو الفلسفية الماثلة في التأمل، وهو الخير الأقصى الذي به تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي وتسهم في حياة الخلود. أما الفضائل من الطراز الأول، بوصف الإنسان جسداً وروحاً معاً، فإنها فضائل الحياة اليومية إن صح التعبير، وهي فضائل العيشة العامة الغليظة، وقانونها أن كل فضيلة منها موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين، بسائق الإفراط فيها أو التفریط: أي أنها عادة اختيار الوسط الذي يحدده العقل ويرى بعد تقدير جميع الظروف صنعه في الحياة الراهنة. من ذلك أن الشجاعة، في مجال الخوف، فضيلة بين الجبن والتهور؛ والعفة، في مجال اللذة، فضيلة بين الفجور وعدم الحساسية؛ والكرم، في مجال إنفاق المال، وسط بين التذير والتقتير؛ والأريحية، في مجال إنفاق المال في الأمور العظيمة، وسط بين الأبهة الجوفاء والصغار؛ والشهامة، في مجال تحري الشرف، وسط بين الغرور والصنعة؛ والحلم، في مجال الغضب، وسط بين الشراسة والبلادة؛ والصدق، في مجال العلاقات الاجتماعية، وسط بين الصلف والبخس؛ والانس، في المجال ذاته، وسط بين المسخرة والعبوس؛ والتردد، كذلك، وسط بين الميوعة والمجافاة. أما في مجال العاطفة فإن الحياء وسط بين الخجل والوقاحة؛ والثأر العادل للكرامة وسط بين الحسد والوقية.

أراد أرسطو أن تكون السعادة لذة، واللذة لذة حسية ناعمة تلامس اللحم بدون أن تتعب الجسم كما يداعب النسيم صفحة الماء، ولكن أبيقور ربط اللذة بالفضيلة، ودعا إلى تذوق الحكيم الحد الأقصى لعظمة اللذات بالتحرر من الألم من جهة، وبتنظيم الرغبات من جهة أخرى، ثم إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والامتناع عن الرغبة الجنسية وعن طلب النجم والسيطرة وحب المال والسياسة وإصلاح الدولة والناس. ويكفي توافر عدالة يتقى بها الشر والأذى، وتوافر

صداقة تكون خير كافل للحياة الآمنة السعيدة.

كثير بحث فلاسفة الاغريق عن الفضائل «التقليدية» من عفة وشجاعة وحكمة وعدالة، ولكن الرواقية أرادت جمع شتاتها في فضيلة واحدة قوامها استقامة النية، واشتداد العزيمة على أن يكون الإنسان الفاضل حكيماً، ويكون الحكيم فاضلاً، ما دام على قيد الحياة. وقد رأى زينون أن هناك أموراً طيبة بذاتها هي الفضائل «التقليدية»، وأخرى سيئة بذاتها تقابل الفئة الأولى وهي فئة الرذائل. ولكن ثمة فئة ثالثة حيادية بذاتها كالحياة والموت والرأي واللذة والفقر والثروة، وليس للحكيم إلا فضيلة أن يقبلها كما تأتي بدون أن يعكر صفو حياته الداخلية لتغيير ما لا بد كائن. وعلى هذا فإن الفضيلة بوجه عام فضيلة واحدة ثابتة لا تنقسم ولا تتحول. وهي استعداد ثابت يحقق اتفاق الفرد مع نفسه فلا يألم، واتفاقه مع الطبيعة فلا يريد ما لا يكون، وإنما يريد ما هو كائن. بل إن أبيقور ينصح الحكيم بالخوار مع الخائرين، حتى لا يعكر الألم صفو صفائه الباطني، وشريطة ألا يكون الخوار سوى سلوك ظاهر خارجي لا يمنع الاستقلال الذاتي الداخلي، ولا يضل الحكمة المثلى.

في الفكر العربي

الفضيلة، في اللغة العربية، هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضد النقص. وحلف الفضول، تاريخياً، تحالف هاشم وزهرة وتم مع عبدالله بن جدعان في داره، على دفع الظلم، واخذ الحق من الظالم. ويرى أبو البقاء أن الفضل إن صدر عن قُضَل (كنصر) فهو بمعنى الفضيلة والغلبة، وإن كان (كحُسن) فهو بمعنى الفضل والزيادة والفضل في الخير، ويستعمل كمطلق النفع. والعرب تبنى للمصدر بالفعيلة عما دل على الطبيعة غالباً، ومن هنا تأتي الفضيلة إذا قصد صفات الكمال من العلم ونحوه للشاعر بأنها لازمة دائماً، وتأتي أيضاً إذا قصد التوافل باعتبار تجدد الآثار. والفضائل هي المزايا غير المتعدية، والفواضل هي المزايا المتعدية والأبداي الجسمية أو الجميلة، والمراد بالتعدية التعلق كالإنعام أي إعطاء النعمة وإيصالها إلى الغير لا الانتقال.

ومن الجائز استجلاء وقائع الفضيلة والرذيلة في الحياة العربية عبر الآداب والأمثال والحكم والخواطر والتاريخ الثقافي والاجتماعي بوجه عام. وأمانة الفضيلة لدى العرب، شأنها في كل فكر أخلاقي آخر، هي استحقاق المدح، مثلما نستدل على الرذيلة بما تشيره من لوم وذم وقدح. فالمدح في

الحقيقة هو وصف الموصوف بأخلاق يحمد صاحبها عليها، ويكون نعتاً حميداً إن صادف مدح الرجل بما هو فيه، دون المدح الباطل والكذب. وقد امتدح العرب فضائل الجود والسخاء والكرم. فالسقاء إعطاء الأقل وإمساك الأكثر. والجود إعطاء الأكثر وإمساك الأقل. والإيثار إعطاء الكل من غير إمساك بشيء، وهو أشرف درجات الكرم (التويري). بيد أن العرب ذموا الرذائل التي تقابلها. وقد قيل: كفى بالبخیل عاراً أن اسمه لم يقع في حمد قط.

ومن الذائع في الفكر العربي امتداح الشجاعة والصبر والإقدام، وقد نسب إلى الرسول (ص) قوله: «الشجاعة غريزة يضعها الله فيمن يشاء من عباده، وإن الله يحب الشجاع ولو على قتل حية». وحذروا الشجاعة بأنها سعة الصدر بالإقدام على الأمور المتلفة. ووجدوا أن الرجال ثلاثة: فارس، وشجاع، وبطل. فالفارس هو الذي يشد إذا شدوا، والشجاع يدعو إلى البراز والمجيب داعيه، والبطل هو الحامي لظهور القوم إذا ولوا. وقيل: جسم الحرب الشجاعة، وقلبه التدبير، ولسانها المكيدة، وجناحها الطاعة، وقائدها الرفق، وسائقها النصر. كما قيل: الشجاعة وقاية، والجبن مقتلة. وكذلك: أن من يقتل مدبراً أكثر ممن يقتل مقلداً. وقال أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد: احرص على الموت توهب لك الحياة. وعلى هذا النحو أيضاً امتدح العرب من الفضائل وفور العقل، والصدق، وانجاز الوعد.. وذموا من الرذائل الحسد، والسعاية، والكذب، والغدر، والخيانة، كما استبحوا الكبير، والعجب، والطمع، والحرص، والمطل في الوعود.. وقد تهكم الجاحظ في مجال تسويق الرذائل «وتحسين البخل مثلاً فقال: قلت للخزاعي يا بخیل. فقال: لا أعدمني الله هذا الاسم، لأنه لا يقال لي بخیل إلا وأنا ذو مال، فسلم لي المال وسمني بأي اسم... أن في قولهم بخیل سبباً لمكث المال في ملكي، وفي قولهم سخي سبباً لخروجه عن ملكي... وما أقل غناء الحمد إذا جاع [من المرء] بطنه، وعري ظهره، وضاع عياله، وشتت به عدوه».

وقد نهج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمد الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونهم. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، و كله بيان واسع «مشجر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الانسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الانسانية،

والتبخل وسائر ضروب « الشذوذ » الجنسي ولو كان وطء الزوج زوجته الميتة.

عادل العوا

فِطْرَة

Innéité
Instinet-Innatress
Instinkt

إذا كانت الفطرة من عمل الفاطر، وإذا كان التمييز بين أمر التكوين وأمر التكليف قد رتب مفهوماً معرفياً قوامه أن المعرفة فيض من الله بعضها بالوحي وبعضها بالفطرة، فإن السؤال عن فعالية هذه الفطرة ودورها في الحياة العملية يبقى جوابه مرهوناً بتحديد مكان فعل الإنسان ووجوده في الطبيعة؛ ومساير معرفة هذا الإنسان لما بعد الطبيعي.

إن تحديد دور الفطرة في الحياة العملية يرتبط بإشكالية حكمت مسار الفكر العربي، نتجت عن محور أول للفلسفة في نقطة التلازم بين معرفة الإنسان لخالقه، ومعرفته لنفسه ولما يحيط به.

إن تشكيل الوعي المعرفي الإنساني في الفلسفة العربية الإسلامية مرتبط بنظرية العقل الفعال، وهي نظرية لا تجعل الإنسان مصدر علمه بل تتعامل معه على أنه يتلقى المعرفة من أصل يفوقه هو عقل فلك القمر واهب الصور والعلوم. إلا أن هذا القول الذي ينسحب على مجمل الفلسفة العربية الإسلامية لا بد من دراسته دراسة تفصيلية لتبيان مفهوم الفطرة الذي ينطوي عليه؛ وذلك من خلال « النفس » ووظائفها.

• النفس الناطقة هي آخر مراتب الوجود وهي الإنسان بالذات. والنفس بوحدتها في الإنسان تنطوي على النباتية والحيوانية بقواهما كلها منصهرة فيه.

تحصل في النفس الناطقة قوة عملية أو عاملة، وقوة نظرية. بحيث تتوزع وظائف النفس بين هاتين القوتين. فالعاملة تحرك بدن الإنسان إلى الأعمال الجزئية وتعتبر هنا بالقياس إلى النزوع، وإلى المتخيلة، وإلى المتوهمة وإلى نفسها. أي أن النفس العاملة تنهياً بذلك لمرعة الفعل والانفعال وإلى استنباط التدابير في جميع الأمور وإلى إقامة العلاقة بينها وبين

ونقابة الرأي، وصواب الظن) ورذائل مزدوجة بسائق الافراط والتفريط (وهي: الدهاء والجريزة والبله والغمارة والحمق والجنون)؛ ثم الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الكرم، والنجدة، وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار) ورذائل مزدوجة المنحى أيضاً (هي: التهور والبذخ والبذالة والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والهلع والاستشاطاة والإنعزال والتكبر والتخاسس والعجب والمهانة)؛ وتأتي في المرتبة الثالثة العفة، وهي فضيلة القوة الشهوانية وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة والانتقام وحسن الهيئة والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة والتسخط والظرف) ورذائل مزدوجة المنحى كذلك (هي: الشره وكلال الشهوة والوقاحة والتخت والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والكزازة [= الافراط في الجد] والمجانة [= الافراط في الهزل] والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشامة). أما العدالة فإنها « جامعة جميع الفضائل » والجور المقابل لها « جامع الرذائل جميعاً ».

وعلى هذا النحو يمضي الفكر العربي في « نضد الفضائل وتصنيفها » تبع مقاصد كل مفكر. وقد نجح الماوردي خاصة في صياغة الفضائل وعلاقاتها صياغة بناء معماري متماسك في كتابه المعروف « ادب الدنيا والدين ».

وجدير بنا، في الختام، ان نلمع الى باب وسيع من النظر الاخلاقي في الفكر العربي يطالعنا به الباحثون الدينون بالدرجة الاولى وهو يتناول الفضائل والرذائل، بل يلحف على التحذير من الرذائل اذ تسمى « الكبائر » ويسمى أحمد شاه ولي الله المحدث الدهلوي « طبقات الإثم ». قد وضعت في هذا المجال مؤلفات كثيرة منها على سبيل المثال كتاب « الزواجر عن اقتراف الكبائر » صنفه ابن حجر المكي الهيثمي، وهو أقرب الى موسوعة إسلامية تبين « ما يجب تركه » في شتى جوانب السلوك العملي والفكري. ان رذائل الذهن هي الكبائر الباطنة، أو كبائر القلوب، وهي أعظم خطراً من كبائر الجوارح، لأنها تبدأ بالشرك الأكبر وهو الردة، والشرك الأصغر وهو الرياء، ثم الغضب بالباطل، والحقْد، والحسد، والكبر، والعجب، والخيلاء، حتى كبائر ضرب الدراهم والدنانير على كيفية من الغش، وكذلك الكبائر الظاهرة في شتى مجالات العبادات والمعاملات والزواج

سينا لها يقينها الذي لا نحتاج معه إلى البحث عن السبب أو العلة.

فالعقل الهولاني إذن، هو عقل بالفعل، والتجربة تنقل علمه من القوة إلى الفعل.

لم يكن لابن سينا وحده أن يذهب هذا المذهب، إذ أن اعترافه بفضل الفارابي عليه يوحد موقف الرجلين عند الحديث والبحث عن مفهوم الفطرة؛ ويطبع الفلسفة العربية بطابع يرتكز إلى أسس مذهبيهما.

• يبدو، بناءً على ما تقدم، أن الأمور باتت مهيأة لإعلان الفطرة مفهوماً مبدئياً للموقف من تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية. خاصة أن «العقل البسيط» الذي ذكرنا يقوم من النفس في مجال الجزئيات مقام العقل الفعال، ويكون «مبدأ» للعلوم المكتسبة في عالم الجزئيات مع مقارنتها لليقين.

«والبسيط» بعد كل هذا قد يشند في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، فشدّة استعداده تجعله وكأنه يعرف كل شيء من نفسه.

• جميع هذه المعطيات واضحة تماماً في التراث الفلسفي العربي. فهي ركائز معاناة طويلة. ورغم ارتباطها بدائرة تجعل منها فقط قبول المبادئ العقلية من العقل الفعال، إلا أنه يكمن فيها فعل الخلق. فما العودة إليها إلا للتفتيش عمّا يجب أن يكون عليه الحاضر... وكذلك المستقبل.

مصادر ومراجع

- مفهوم العقل الفعال هذا ورد تلميحاً عند أرسطو في كتابه «في النفس» وأثار مشاكل لا حصر لها في الفكر الفلسفي طوال العصر الوسيط. فسرعان ما تلقفه الشراح في العصر الهليني، وفي العصر الوسيط الإسلامي - المسيحي على حد سواء، وحولوه مفهوماً يتوافق مع نزعاتهم. فقد كان هؤلاء الشراح والمفكرون ينزعون في غالبيتهم منزعةً دينياً أو روحياً، ويؤمنون بالعقول المفارقة، وبالتالي بخلود النفس. لذا، فقد وجدوا في هذا المفهوم وسيلة لاثبات هكذا نزعات.

انظر في هذا الصدد: أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

- Aristote, De l'âme, Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1965.

- دراسة النفس تشكل أصلاً من أصول المعرفة في الفلسفة العربية - الإسلامية، وسائر قواها الحسية والعقلية المنفرعة منها تشكل الأصول الثانية.

والنفس في الفلسفة العربية هي مثلما في التقليد اليوناني، أصل

نقل النظري لتتولد القضايا الجزئية والآراء وما أشبه ذلك من المقدمات.

أما القوة النظرية فمن شأنها أن تولد فضلاً عن القضايا الجزئية، القضايا الكلية المجردة. وهي قادرة على هذا الفعل لأنها تنطبع بالصورة الكلية المجردة من المادة. فإن كانت هذه الصورة مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجربتها إياها. وتتم هذه العملية بنسب مختلفة، وهي على اختلافها تضم القوة الهولانية كنسبة متساوية مع باقي الاحتمالات. وهذه القوة الهولانية، أو العقل الهولاني، موجودة لكل شخص من النوع.

• صورة النفس هذه، في الفلسفة العربية الإسلامية، يقع منها العقل الهولاني موقع القوة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال، على أن حصول الكمالات والمعقولات الأولى فيها يؤدي إلى حصول المعقولات الثانية من ضمن عملية تشترك فيها قوى النفس برئاسة وخدمة بعضها البعض. «فالعقل المستفاد هو الرئيس الذي يخدمه الكل وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة... والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة».

إن المبدأ العام الذي يتحكم في عملية حصول المعارف هو بلا شك مبدأ العقل الفعال، والتمييز بين ما كان بالقوة وما أصبح بالفعل بسبب العقل الفعال هو موجه أساسي في مسألة «المعرفة الإسلامية». إلا أن البحث عن مفهوم الفطرة بعد تحديد موقع العقل الهولاني من النفس يقدمها (الفطرة) في إطار أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية حيث تترقى النفس من المحسوس إلى المعقول بواسطة المتخيلة، وحيث يتوضح أن الانسان ليس على الحقيقة إلا الفعل، الفعل الذي يرتبط بمكانته وهيئته بالوجود الفردي المتميز. وهو فعل يتخذ بعد ذلك سبيل تحقيق الكمال الذي لأجله جعلت للانسان الفطرة الطبيعية.

وإذا استرجعنا فكرة «العقل البسيط» السينيوية الذي هو العقل الهولاني بالذات، نرى أنه «عقل بالفعل» يتمتع بالفكر والحدس الذي هو الفكر على أشده، يتردد إلى التجربة لينقل علمه من القوة إلى الفعل.

وإذا كانت الفطرة في المنظومة الفارابية تستمد من كثرة تجارب الأمور وعبر طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقومات (يمكنها) بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء شيء من الأمور التي فعلها البناء، فإن التجربة عند ابن

أي حين يكون جسماً أو ما شابه. ثم استطرد قائلاً أن إيضاح هذا الأمر لا يمكن إلا بالاستنتاج من الأمثلة وبطريق المقارنة، مقرأً بذلك بصعوبة تحديد الفعل تحديداً نظرياً أو تحديداً منطقياً متماسكاً. (راجع المقاطع التي تلي من الرقم 1048 أو 30 من كتابه «ما بعد الطبيعة». الترجمة الفرنسية ص 499 وما يلي). هكذا يعتبر أن نسبة الفعل إلى القوة هي كنسبة الذي يرى إلى من كانت عيناه مقفلتين ولكنه يتمتع بالنظر. أو كنسبة الذي يبني إلى نسبة الذي يملك القدرة على البناء ولكنه لا يبني لتوه.

هكذا يمكن اعتبار الفعل عملياً كتابة عن إعطاء الهيولى أو المادة (والتي تشكل القوة) صورة أو شكلاً ما. بهذا المعنى تكون الصورة كناية عن الفعل، أي أن تصور الفعل لازم عن ارتباط الصورة بالمادة. فالفعل هو تمام القوة أو كمالها. أما القوة وحدها دون الفعل فهي محض إمكانية. فالفعل إذن متقدم على القوة وتحقيقه مرتبط بالعادة بالعلل التي لا بد من توفرها كي يتحقق للشيء أو للموجود كمال وجوده. أي حتى ينتقل من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. والعلل هذه حددها أرسطو بأربع، وهي: العلة الغائية والصورية والمادية والعلة الفاعلة. فالفعل هو إذن تمام تحقيق الموجود لوجوده أو بلوغه كماله. وقد عبر أرسطو عن ذلك مستعملًا عبارة Entelechie مشيراً بذلك إلى تحقق كمال الموجود لا إلى الفعل أثناء سيرورته أو إبان حدوثه. وقد أشار تريكو في تعليقه على ترجمة «ماورائيات» أرسطو إلى الفرنسية إلى ذلك موضعاً ما يلحق هذه الفكرة من غموض. إيضاحاً لا بد لنا من القول أنه يمكننا أن نميز في التغير بين حالات ثلاث:

- 1 - إمكانية حدوث التغير (والتغير هو الموازي للحركة).
- 2 - الحركة أو التغير في أثناء حدوثها.
- 3 - الحركة (التغير) وقد اكتملت: أي بعد أن بلغت حدها النهائي. وهذه الحالة الأخيرة هي الإشارة إلى تحقق الفعل. إنها الفعل في حالة امتلائه. أما الحالة الثانية فهي الإشارة إلى الانتقال من محض الإمكانية إلى الفعل. أو أنها السيرورة التي تنقل الجسم أو الفرض أو العمل من حالة القوة إلى حالة الكمال النهائي له.

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو قد أطلق لفظة الفعل على كلتا الحالتين، الثانية والثالثة دون تمييز يذكر. وهذا سبب غموض مفاهيمه (راجع المقاطع 1048 ب 8 وما يلي من كتابه «ما بعد الطبيعة»). الترجمة الفرنسية). لذلك يمكن القول أن إعطاء تحديد واضح لمعنى الفعل غير ممكن إلا بشكل وصفي. وهذا ما دفع أرسطو إلى إيضاح هذه التصورات بواسطة الأمثال

الحياة. وقد تبنت هذه الفلسفة «المعرفة» كما وردت عند أرسطو. فهي عنده تمر بمرحلتين أساسيتين تنبهما كل فلاسفة العرب وهما: مرحلة المعرفة الحسية بواسطة الحواس الخمس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة. ومرحلة المعرفة العقلية التي تمر بمجالات ثلاث هي: حالة المعرفة بالقوة، وتقابلها حالة العقل بالقوة، وحالة الانتقال من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعّال. ثم وصولاً إلى حالة المعرفة بالفعل وتقابلها حالة العقل بالفعل.

انظر في هذا الصدد «في النفس» لأرسطو، الفصل الخامس من الكتاب الثاني إلى الفصل الرابع من الكتاب الثالث.

- ابن سينا، النجاة، القاهرة، ط 2، 1357 هـ / 1938 م.
- يجعل الفارابي الفعل الانساني أساساً لحياة الفرد والجماعة طلباً للكمال ومنطقاً للتمييز بين مختلف صور المدن وتطور حياة الجماعات. والفعل الصحيح عنده هو الذي يتم بالتعاون لا بالافتناء، لأن الافتناء يعيد عن الجماعة ثمار التبادل ويبعد ما بين صاحب التقنية والمستفيد منها. فإن «كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتني الكتابة، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتني الطب فقط، وكذلك كل صناعة».
- انظر في ذلك:

- الفارابي، فصول منتزعة. دار المشرق، بيروت، تحقيق فوزي مري نجار، 1975.
- ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، نشرة مذكور / قنات / زايد، المكتبة العربية، القاهرة، 1975.
- وشأن الفلسفة السينية في مسار الفلسفة العربية تكون أهميتها من حيث كونها لاحقة لا للفلسفة الفارابية فقط، بل لجيل فلسفي بكامله كان الفارابي أبرز ممثليه.
- على أنه يجدر القول هنا أن الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، واعتبار أقوال هذا الأخير الممثلة والجامعة لتيار الجيل بكامله يدفعنا إليه كون ابن سينا قد جاء ليتعامل مع خميرة فلسفية قائمة وناضجة شارك كل الجيل في تكوينها.

إلا أننا في هذا الانتقال يجب ألا ننسى شخصية أبو بكر الرازي الضخمة العظيمة والذي يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، والذي قال بقدوم الهول. (854 - 932).

وفاء شعرائي

فعل

Acte Acte Tathandlung-Handlung

عرّف أرسطو الفعل بنسبته إلى القوة معتبراً أنه بالإمكان القول عن شيء أنه موجود بالفعل حين يكون موجوداً بالواقع.

- Aristote, La métaphysique, T. I et II, J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, T. 1, la pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotele, London, 1966.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, Paris, 1968.
- Wundt, M. Untersuchungen Zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.

جورج كنوره

فقه (أصول الفقه)

Jurisprudence

Jurisprudence

Jurisprudenz

علم أصول الفقه أو علم الأصول هو علم المبادئ التي تنبني عليها أحكام الفقه، أي أنه هو البحث في طرق التفكير التي يسترشد بها الفقه في أحكامه فهو علم القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وعلى حد قول الدكتور علي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» هو بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة وعلى حد تعبير الزركشي في كتابه «البحر المحيط» إن أصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها. وبهذا يكون علم الأصول هو منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله وهو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ. وهو بتعريف البضاوي في «المناهج» معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها رجال المستفيد. وجاء في «تنقيح الأصول» أنه علم يعرف به أحوال الأدلة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام وأحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة. وقد حدّد الأمدّي في كتابه «الأحكام في أصول الأحكام» موضوع علم الأصول بأنه الدليل الشرعي الكلي من حيث أنه يثبت حكماً كلياً. ومباحث الأصوليين لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستفادة من الأحكام منها. وفائدة هذا العلم هي القدرة على نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها ومعرفة الأحكام الشرعية بتطبيق قواعده على الأدلة التفصيلية التي تستنبط منها الأحكام. وعلى هذا إذا كان الفقه أساساً مستمدّاً من معنى الفهم الدقيق فإن علم الأصول هو المقدمات المنطقية التي يبنى عليها هذا الفهم

أو بالقياس والمقارنة كما أشرنا أعلاه. وهذا ما أشار إليه أيضاً جيلسون بقوله: «كلما شرع أرسطو لتحديد ماهية الفعل انتهى إلى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في إطار هذه الماهية». بعبارة أخرى إن تحديده للفعل لم يتم إلا بطريقة السلب؛ أي بالقول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل.

انطلاقاً من هذه الشروحات لا بد لنا من أن نوضح أيضاً أن مفهوم الفعل إنما يرتبط في فلسفة أرسطو بالصورة لا بالمادة. فالمادة لا توازي الموجود. بل تبقى ماهية غير متعينة ولا محددة ولا يأتيها التمييز والتحديد إلا بانسحاب الصورة عليها أو باكتسابها صورة أو شكلاً معيناً. فالموجود الذي يستحق فعلاً هذا الاسم هو الكائن الفعلي الذي حقق صورته النهائية، أو أنه في سبيل ذلك. فالصورة هي التي تنقل الموجود إذن من اللاوجود أو من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالصورة بهذا المعنى أعلى درجات الفعل لأنها تشكل طبيعة الموجود وهي التي تسبغ عليه ما سيتمتع به من صفات. لذلك تعتبر العلة الصورية في فلسفة أرسطو العلة الأولى إلى حد ما. (راجع «ما وراثيات» 1050 ب 1 - 4).

إلى جانب ذلك لا بد أيضاً من تحديد أسبقية الفعل على القوة، أو تقدم الفعل على القوة. وهذا ما أصرّ عليه أرسطو وذلك من الناحية المعرفية ومن الناحية الزمانية. فأزلية العالم أو الوجود تفرض أسبقية الفعل. إذ كيف يمكن تصور وجود أزلي دون تصوره متحققاً أو موجوداً بالفعل وعلى الدوام. من الناحية المعرفية «يعتبر أرسطو أن ما هو موجود بالقوة إنما هو الموجود القابل للتحويل إلى الفعل. وذلك بفضل العلة الفاعلة أو بفضل موجود بالفعل يُخرج الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فالفعل من هذه الجهة متقدّم على القوة. فإذا علمنا أن الموجود بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بواسطة موجود آخر يكون موجوداً بالفعل علمنا أن الوجود بالفعل هو من الناحية الزمنية والمعرفية سابق على القوة. فالموسيقي لا يصبح موسيقياً إلا إذا علمه موسيقي آخر فن الموسيقى. ولا يولد إنسان إلا بلباقح إنسان آخر موجود بالفعل. ولا يعني التقدم أو التأخر تراتباً معيناً أو تقدماً لمستوى على مستوى آخر كما هو الأمر في تقديم أفلاطون لعالم المثل على عالم الأجسام والكائنات الطبيعية.

مصادر ومراجع

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

الدقيق في مجال الأحكام الدينية.

ويحصر الأصوليون مبادئهم في أربعة أصول هي:

القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد أو القياس أو الرأي،
ويضيف البعض الاستحسان والاستصلاح. إن القرآن هو
المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي وتأتي السنة في المرتبة
التالية وهي تضع تفاصيل القواعد العامة المطلقة الواردة في
القرآن من خلال أقوال الرسول وأفعاله. وكان هناك ادراك
منذ ظهور الإسلام بأن القواعد القرآنية عامة مطلقة ولهذا
كانت السنة ذات أهمية خاصة في طرح التفاصيل. ويلاحظ أن
علي بن أبي طالب أوصى عبد الله بن عباس عندما أرسله
لمجادلة الخوارج بألا يحتج عليهم بالقرآن، فإن القرآن حمال
أوجه ولكن احتج عليهم بالسنة فإنها لا تدع لهم مخرجاً.
والإجماع على حد قول الأمدي هو اتفاق جملة المجتهدين
والفقهاء في عصر معين على حكم بصدد واقعة معينة. ويرى
البعض أن المقصود بالإجماع هو إجماع الفقهاء ورجال الدين.
والإجماع نوعان: قولّي وسكوتي، القولّي هو الرأي الصريح
والسكوتي هو الضمني بعدم اعراض الفقهاء عليه والقولّي يتم
بالتداول والتشاور والسكوتي يتم بالصمت. والرأي كما يقول
الشوكاني يعتمد على العقل والتدبير وحذق بالأمور واستخراج
الدليل من الكتاب والسنة وهذا يكون بالتمسك بالبراءة
الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف
الأقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط.
ويرى ابن قيم الجوزية في كتابه «أعلام الموقعين عن رب
العالمين» أن الرأي خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل
وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الامارات.
والسبب في اعتبار الرأي أصلاً من الأصول أن الوقائع أكثر
من النصوص وفي هذا يقول الشهرستاني «إننا نعلم قطعاً وقيناً
أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل
الحصر والعد ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا
يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير
متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي. وعلم قطعاً أن
الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل
حادثة اجتهداه. والاجتهاد هو الرأي. وقد اعتبر الغزالي منطق
أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وزمن كفاية على المسلمين
وهو يعتمد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية. ويرى
الشافعي أن الاجتهاد والقياس إسمان لمعنى واحد. والقياس
هو ما يسميه المتكلمون قياس الشاهد على الغائب، وهو
موصول إلى اليقين كما يقول السيوطي. والقياس نوع من

الاستقراء العلمي على أساس قانون: لكل معلوم علة ويقول
الزركشي الحكم ثبت في الأصل لعله كذا، وقانون الأطراد
وهو القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع. ولا بد من
وجود مسالك تجمع بين الأصول والفروع وهي إما نقلية:
النص والاجماع وفعل النبي، وإما عقلية: التبر والتقسيم
والمناسبة والشبه والطرود والدوران وتنقيح المناط على أساس
أن القياس في النهاية هو إلحاق فرع بأصل في حكمه لمساواته
له في علة هذا الحكم. ويعد القياس مرادفاً للرأي. ويرى
الشوكاني في «ارشاد الفحول» أن القياس أصلاً في اللغة هو
تقدير شيء على شيء آخر وتسويته به، وهو بذل الجهد
في طلب الحق. ويضيف بعض الأصوليين إلى الأصول الأربعة
الاستحسان.

يقول الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل
ما حكم به في نظائرها إلى خلافة بوجه هو أقوى بمعنى
العدول لدليل أقوى مرتبة وهو استحسان الشارع أو لدليل
أقوى حجة وهو الاستحسان القياسي أو للمصلحة العامة
ويسمى استحسان الضرورة. ويستند الأصوليون في هذا إلى ما
جاء في القرآن: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (سورة
الزمر: 18). وجاء في القرآن أيضاً: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل
اليك من ربك من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا
تشعرون﴾ (سورة الزمر: 55)، كما يستندون إلى الحديث
«وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». ويرى البخاري
أن الاستحسان تفسير معين للشرع، وهو قياس خفي ونوع
خاص من الاستنباط حيث يفضل الاستحسان. ويرى البعض
أن يتم تقييد الاستحسان وهذا ما أدى إلى ظهور الاستصلاح
لأنه يحل المصلحة العامة للناس محل المبدأ الصوري وهو
الأمر الحسن. وبجانب الاستحسان يوجد الاستصلاح وهو
البحث عن المصلحة المرسلّة للناس وهو أيضاً نوع من القياس
الخفي. ويحدد الغزالي مبدأ المصلحة بأنه المحافظة على
مقصد الشرع من الخلق وهو يرمي إلى حفظ خمسة أشياء هي
الدين والحياة والعقل والنسل والملك، ويشترط الملاءمة
لمقاصد الشرع وأنها عقلية ولحفظ أمر ضروري ورفع حرج
لازم الدين وهي في مجال المعاملات لا العبادات.

بكل هذه الأصول يستهدف علماء أصول الدين التوصل
إلى الحد أو التعريف وغايتهم منه هو مجرد التمييز، ويرجع
الحد إلى قول الواصف؛ والحد بتعريف الباقلاني هو المحدود
بعينه ولو كان غيره لم يكن حدّه وإنما على الحد أن يأتي

فكر (تفكير)

Pensée – Intellect
Thought
Denken

نشاط إنساني يحدث بشكلين رئيسيين: التفكير من أجل الحصول على معرفة بالشيء، أو التفكير لإعمال العقل بشأن الإرادة وبهذا يكون عندنا التأمل والتدبر أو القصد. ولهذا فإن أصحاب نزعة الظاهريات ابتداء من برنتانو 1838 - 1917 يرون أن التفكير قصدي أي أنه يتوجه نحو موضوع وهذا الموضوع قد يكون عينياً وقد يكون تجريدياً، والتفكير في الموضوع هو تفكير في صفاته أو في علاقاته.

ويمكن حصر الإتجاهات التي فسرت التفكير في خمسة إتجاهات: 1 - الأفلاطونية: وهي ترى أن التفكير هو حوار في النفس يتضمن كلمات ذهنية تشير إلى أشكال وإلى أفراد وعلى هذا فإن التفكير نشاط روحي. 2 - الأرسطية: ترى أن التفكير فعل من أفعال العقل يظهر ماهية الشكل أو صورته العقلية. 3 - التصورية: ترى أن التفكير نشاط لإبراز المفاهيم أو الأفكار أمام العقل وهو إما نظري أو ينشك من تجريدات الخبرات الحسية. 4 - التخيلية: التفكير نتيجة صور تخيلية ترتبط ببعض العادات نتيجة ميول العقل إلى التحرك من صورة إلى صورة. 5 - النزعة الإسمية السيكولوجية: ترى أن التفكير هو حوار داخلي في النفس يستخدم الصور اللفظية أو الكلمات الذهنية التي تشير إلى الأشياء أو فئاتها.

ويرى الفيلسوف المعاصر جلبرت رايل 1900 - 1976 في كتابه «مفهوم العقل» أن السلوك الحق هو الذي يتم استناداً إلى بعض مبادئ الاستدلال والموضوع والسلوك هو تطابق مع الاتساق الاستدلالي.

أما الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدغر 1889 - 1976 فإنه يحلل التفكير تحليلاً وجودياً ويرى أن التفكير دليل على نقص التفكير وأن ما يدفعنا إلى التفكير هو أننا لا نزال لا نفكر واللغة أساسية للتفكير فعندما يتكلم الإنسان فإنه يفكر وليس العكس، والتفكير بهذا المعنى نداء، وما ينادينا أن نفكر فيه إنما يعطينا غذاءً للفكر. والتساؤل يعطينا التفكير والتفكير ويمنحنا ثقة في التفكير باعتباره مصيرنا الجوهرى.

بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأل عنه فإن جهل العبارات كلها فسحفاً! والحد يستهدف الإشعار بالحقيقة كما يقول الجويني، ويرى الزركشي أن الحد مما سهل اقتناصه. وقد ظهر علم أصول الفقه في أواخر القرن الثاني للهجرة عندما ألّف الشافعي (توفى 204 هـ) كتابه «الرسالة». وظهر في هذا العلم إتجاهان، إتجاه يتمسك بالحديث ونجده بصفة خاصة في الحجاز وإتجاه يتمسك أكثر بالرأي وظهر هذا في العراق. ولكن يلاحظ أنه لا يمكن التنصل من الحديث والرأي ولهذا يقول البزدوي أحد علماء الأصول: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى». ويختلف الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في درجات الأخذ بالحديث والرأي وتعتبر المدرسة الحنفية على رأس الآخذين بالرأي وتليها الشافعية ثم المالكية ثم الحنابلة.

وأشهر المؤلفات في علم أصول الفقه بجانب كتاب «الرسالة» للشافعي: «أصول الفقه» لأبي بكر الرازي 270 هـ. و«رسالة في الأصول» لأبي الحسن الكرخي 301 هـ. و«تأسيس النظر» لعبيد الله بن عمر أبي زيد الدبوسي 430 هـ. و«أصول البزدوي» لعلي بن محمد البزدوي 482 هـ. و«أصول السرخسي» لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي 490 هـ. و«بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام» 694 هـ. و«تنقيح الأصول لعبيد الله بن مسعود 747 هـ. و«جمع الجوامع» لتاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي 771 هـ. و«مسلم الثبوت» لمحبة الدين بن عبد الشكور 1119 هـ.

مصادر ومراجع

- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه.
- أبو طالب، صوفي، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية.
- اسماعيل، شعبان محمد، أصول الفقه.
- الخضري، محمد، أصول الفقه.
- السبكي، عبد اللطيف، وآخرون، تاريخ التشريع الإسلامي.
- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول.
- عبد الخالق، عبد الغني، وآخرون، أصول الفقه.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.
- المرآغي، عبد الله، الفتح المبين في طبقات الأصوليين.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مصادر ومراجع

- Bartlett, F.C., Thinking, 1953.
- Bruce, A., Epistemology and The Philosophy of Mind, 1966.
- Bruner, J.S., and Others, A Study of Thinking, 1956.
- Greach, P., Mental Acts, 1957.
- Hampshire, S., Thought and Action, 1959.
- Heidegger, M., Building Dwelling Thinking, 1951.
- Heidegger, M., What Calls for Thinking?, 1951.
- Price, H.H., Thinking and Experience, 1953.
- Quine, W.V., Word and Object, 1960.
- Ryle, G., The Concept of Mind, 1960.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

فَلَسَفَة

Philosophie Philosophy Philosophie

1 - في اشتقاق الفلسفة:

الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما: « فيلو » وتعني محبة و« سوفيا » وتعني الحكمة. وعليه تدل كلمة « الفلسفة » من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها. وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة. فيقول الفارابي (ت 950) « اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا ». ففيللا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة. وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفوس » ومعناه مؤثر الحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوجود من حياته وغرضه من عمره الحكمة ». ويذكر أن الجرجاني يعرف الحكمة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي. وقد أوصى الله تعالى الناس بالحكمة، فقال ﴿ يَؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (سورة البقرة 269) هكذا كانت الفلسفة عند الاغريق والعرب أسمى الدراسات وأجلها.

وكان فيثاغوراس 572 - 497 ق.م. فيما نقلت إلينا الروايات، أول من وضع معنى محدداً لكلمة « الفلسفة ». فقد نسب إليه أنه قال « إن صفة الحكمة لا تصدق على أي كائن بشري. إنما الحكمة لله وحده ». ولذلك وصف نفسه بأنه ليس

حكيماً بل مجباً للحكمة وحسب. وقد ذكر سقراط 470 - 399 ق.م. ذلك في محاوره « الفيدون » فقال إن الحكمة لا تؤتى إلا للآلهة. أما البشر فحبسهم محبتها. على أن أفلاطون 428 - 348 ق.م. هو الذي أسبغ على الفلسفة معنى فنياً محدداً حين وصف الفيلسوف بأنه شخص يصب اهتمامه على الحقيقة وليس على المظهر، ويعني بإدراك الوجود الماهوي للأشياء وطبيعتها. ومنذ ذلك الزمن أصبحت الفلسفة بأوسع معانيها تدل على محاولة تأملية ومعقولة لمعرفة خصائص وطبيعة الكون بما هو كل.

هذا من حيث الاشتقاق، أما من حيث الأصل، فقد نشأت الفلسفة، فيما يقول أرسطو 384 - 322 ق.م. من الدهشة وحب الاستطلاع. فحين وجد الإنسان نفسه حيال تغيرات مطردة، وقف منها موقف المندهبس الحائر، وسعى الى استطلاع أسبابها واستكناه خفاياها وأسرارها ليزيل عن نفسه الإندهاش ويذهب عنه الحيرة ويعيد الى نفسه الإستقرار. وطرح على نفسه سؤالين مختلفين هما: ما الأشياء؟ كيف تحدث الأشياء؟ وربما وقع في ظن الفلاسفة الأوائل ان هذين السؤالين يعودان الى أصل واحد، وكانوا في ذلك على خطأ لأن السؤال الأول فلسفي بحث والآخر علمي بحث. وقد نشأت الفلسفة عن محاولة الإجابة عن السؤال الأول والعلم عن الثاني. ومهما يكن من أمر، فقد نشأت الفلسفة والعلم كأنهما موضوع واحد لا حدود بينهما ولا فواصل. ولا عجب إن ظلَّ العلم غير متميز عن الفلسفة ولا الفلسفة عن العلم طوال قرون متعددة. والواقع أن العلوم الخاصة كالفيزياء والفلك والرياضيات وعلم النفس كانت كلها منضوية تحت لواء الفلسفة. وهذا هو السر في أن الفلاسفة القدامى كانوا علماء كذلك. فكانت كتاباتهم تشمل على مباحث فلسفية ومباحث علمية على حد سواء. وكان كل واحد منهم من أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا 980 - 1037 وابن رشد 1126 - 1198 والاكويني 1225 - 1274 وديكارت 1596 - 1650 وغيرهم عالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم نفس... الخ الى جانب كونه فيلسوفاً.

ومما أسهم في اندماج العلوم الخاصة في الفلسفة استخدام طريقة واحدة بعينها تقوم على التأمل العقلي في مجالي الفلسفة والعلم. ففي الحقب الأولى من الفكر الإنساني اتخذ الفلاسفة من التأمل النظري أداة كادت تكون الوحيدة في البحث، ولم يلجأ هؤلاء الى المشاهدة والتجريب إلا فيما ندر. ولذلك لم تكن العلوم متميزة عن الفلسفة وإن كانت مختلفة عنها تماماً،

على أن نظرة كهذه الى الفلسفة، وإن كان لها ما يبررها من بعض النواحي، لم تلق استجابة من العدد الأكبر من الفلاسفة ورجال الفكر. لذلك لم يشنوا عن مواصلة التفلسف في المسائل الأساسية للوجود والأخلاق والمصير الإنساني وغير ذلك، بل نشاهد على العكس من ذلك أن المسائل الفلسفية أخذت تتعمّد وتتشعب والبحوث والنشرات الفلسفية تتزايد والصراعات الفكرية تستخدم وتشدد بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة. وهذا يعني أن للفلسفة فعالية ملازمة للإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وأنه لن يكف عن التفلسف إلا حين يتخلى عن إنسانيته وهن عقلايته.

2 - تأويل الفلسفة:

لا بد من التويه باديء ذي بد بأن أي تأويل للفلسفة ينطوي على نظرة متحيزة نحوها، ذلك أن تأويلها على نحو دون آخر هو في الوقت ذاته حد لموضوعها ولمنهجها وغاياتها وأبعادها. عليه فالأقرب الى روح النزاهة والحياد الفكري ان نقدم تأويلات متعددة، كل منها يعكس وجهة نظر خاصة لطائفة من الفلاسفة الذين صوّا اهتمامهم على جوانب مختلفة من الفلسفة دون أخرى. وبعامه يمكن أن نحصر هذه التأويلات في أربع وهي: الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً، الفلسفة باعتبارها علماً قَبلياً، الفلسفة باعتبارها هراءً، والفلسفة باعتبارها وسائل دفاعية.

(أ) الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً:

يعتقد بعض الفلاسفة أن الجُمْل الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن العبارات العلمية. ولذلك يمكن التحقق من صدقها وكذبها بالملاحظة والتجربة على غرار القضايا العلمية. ومصدق ذلك أنه حين أراد ديوجنيس 412 - 322 ق.م. تكذيب عبارة بارمنيدس (515 - القرن الخامس ق.م.) « الحركة مستحيلة » لجأ إلى شهادة الحواس، فنهض على قدميه وبدأ يتحرك. وخلص إلى أن الحركة ممكنة لأنه تحرك. كذلك اعتقد هيوم 1711 - 1776 ان الخبرة الداخلية أو الإستبطان يبيّن كذب مفهوم الذات من حيث هي جوهر روحي بسيط متصل. فقد كتب: « حين أتوغل في قرارة ما أدعوه ذاتي، فإني أتعثر دائماً بهذا الإدراك الجزئي أو ذاك، كإدراكي الحرارة أو البرودة وللضوء أو الظل وللحب أو البغض وللألم أو اللذة، ولا أمسك أبداً بذاتي في أي وقت بدون إدراك ما. كما لا أستطيع أبداً أن ألاحظ شيئاً على الإطلاق ما عدا ذلك الإدراك... وإذا ظنّ امرؤ، بعد

إذ تنصبّ العلوم على الكشف عن كيفية تغير الأشياء من حال إلى آخر في حين تنصبّ الفلسفة على الكشف عن طبيعة الأشياء وماهياتها. وهكذا فقد رأى انكسنس (حوالي 588 - 525 القرن السادس ق.م.) بأن الهواء أصل الأشياء وجوهرها وانها تتغير من حال لآخر بعملية التكاثف والتخلخل. ورأى ديمقريطس 460 - 360 ق.م. أن الذرات العائمة في الفراغ أصل الأشياء وأنها تتغير من حال الى آخر باتخاذها تشكيلات مختلفة ومتعددة في الفراغ. أما أفلاطون فإنه يرى أن الصور أو المثل التي لا تدرك إلا بالحدس هي أصول الأشياء وجواهرها في حين أن ما يحصل على الأشياء من تغير يعزى إلى محاكاتها أو مشاركتها في المثل. وهذا يوضح بجلاء أن العلوم كانت تنضوي تحت لواء الفلسفة وتعتبر فروعاً لها. وقد استمر اقتران العلوم بالفلسفة حتى القرن السابع عشر. وما هوذا ديكارت يقول « ان الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ». فمع البعد الزمني الشاسع بين أفلاطون وديكارت استمرت العلوم في عصر ديكارت تعد فروعاً من الفلسفة. وهذا يرجع الى أن النهج الذي انتهجه رجال الفكر في الفلسفة والعلوم كان واحداً ويقوم على النظر العقلي الى الأشياء.

ولذلك حين أدخلت طريقة الملاحظة التجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، لم يكن بدّ من انفصال العلوم عن الفلسفة. فشهدت العصور الحديثة حركات انشقاق متوالية داخل الفلسفة. فانفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء على يد كل من غاليليو 1564 - 1642 ونيوتن 1642 - 1727 ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743 - 1794 واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1813 - 1878 وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم.

وحين انفصلت العلوم عن الفلسفة ظنّ بعض رجال الفكر وعلى رأسهم أوغست كونت 1798 - 1857 أن الفلسفة لم تعد ذات موضوع، ولا بد أن تنحصر عن مجال البحث لأنه لا طائل تحتها ولا فائدة منها. فقد غدت في نظر هؤلاء عقيمة لأنها تبحث فيما لا تمكن معرفته بحالٍ من الأحوال، ومن يبحث فيها فوقته ضائع لا محالة. فتصور هؤلاء أن الفلسفة قد شاخت ووهنت ولم يعد لها القدرة على الاضطلاع بما أوكل اليها من مهمات، ولا بد من أن تتراجع أمام العلوم المتخصصة.

تفكير جادٍ وغير منحاز، أن لديه فكرة عن ذاته تختلف عما وصفت، فأني أعترف أنه يتعذر عليّ أن أمضي في حجاجه بأكثر مما فعلت. وكل ما أسلم له به أنه قد يكون على صواب كما قد أكون أنا على صواب وإننا مختلفان اختلافاً أساسياً في هذا الأمر. فربما استطاع أن يدرك شيئاً بسيطاً متصلاً يسميه «ذاته» في حين أنني موقن بأنه لا وجود لمثل هذا المبدأ عندي. ومن هذا يبدو أن هيوم، فيما توحي به لغته، يعتمد على الملاحظة الداخلية للتحقق من كذب فكرة الذات باعتبارها جوهرأ روحياً بسيطاً ذا وجود متصل.

ومن وجهة النظر هذه تكون العبارات التي يعتقد بها الماديون مثل «المادة جوهر الأشياء» و«الأشياء المادية موجودة مستقلة عن الإدراك» اختبارية كما تكون العبارات التي يؤمن بها المثاليون مثل «الفكر جوهر الأشياء» و«لا وجود للأشياء بدون الإدراك» هي الأخرى اختبارية سواء بسواء على الرغم مما بينها من تناقض سافر. وكل هذه العبارات في رأي أنصارها تعبر عن حقائق أساسية وقصوى في العالم. لذلك يعمد الماديون والمثاليون إلى اصطناع البيئات الاختبارية للتدليل على صدقهم وكذب خصومهم لأنهم يعدون الفلسفة علماً. فالماديون يعتقدون أن الفلسفة «تدرس أشمل القوانين التي تعمل في العالم كله وكذلك تدرس انعكاسها في معرفة الإنسان». إن القوانين الشاملة لتطور المعرفة لا تدرس من قبل أي علم متخصص وإنما تدخل في موضوع دراسة الفلسفة «المادية الديالكتيكية»، (تأليف جماعة من أساتذة سوفيت، مرعي وآخرين، دار الجماهير، بيروت، ص 23). فالمادية تؤسس نظريتها كلها على المفهوم المادي للعالم. ومن وجهة النظر هذه تقوم المادية بتفحص العالم وتحاول اكتشاف القوانين التي تتحكم فيه والقوانين التي تتحكم في تطور المجتمع البشري لأن الإنسان ليس إلأ جزءاً من الحقيقة وهي تختبر كل اكتشافاتها ونتائجها ونظرياتها بالتجربة الفعلية فترفض أو تعدل نتائجها ونظرياتها على نحو تتوافق فيه مع الوقائع. كما يعد المثاليون الفلسفة علماً، وهي في نظرهم دراسة الوجود باعتباره الفكر المطلق من أجل اكتشاف أعم مبادئ تركيبه وقوانين تطوره. وعليه فبالرغم من وجود اختلاف كبير بين الماديين والمثاليين، فإنهم متفقون على أن الفلسفة علم لا تختلف عن العلوم المتخصصة إلا بكونها تتناول أعمّ قوانين الوجود في حين تتناول العلوم المتخصصة قوانين ميادين معينة منه.

على أن تأويل الفلسفة على النحو المتقدم ينطوي على

صعوبة لا يمكن التغلب عليها في نظرنا، وهي أنه لو كانت الفلسفة علماً يتناول دراسة أهم قوانين الوجود ومبادئ تطوره سواء أكان هذا الوجود مادة أو فكراً، لكان من الممكن، من حيث المبدأ على أقل تقدير، حلّ الخلافات بين الفلسفات المختلفة، ولكن لا توجد طريقة لحسمها على خلاف ما هو الحال في ميادين العلوم المتخصصة. فإذا اختلف عالمان على قضية مثل وجود حياة على المريخ، فإن من الممكن تحديد نوع الطريقة التي يمكن استخدامها للتثبت من صدق هذه القضية أو من كذبها، ويكون أحدهما على صواب والآخر على خطأ. أما في مجال الفلسفة، فإننا نفتقر إلى مثل هذه الطريقة. فمثلاً ليس هناك طريقة للتحقق من صدق أو كذب عبارة باركلي 1685 - 1753 «لا وجود للأشياء المادية بدون الإدراك». وعليه فلا يجوز أن نقول إن من يقبل هذه العبارة أو يرفضها هو صادق أو كاذب. وإذا كان بعض الفلاسفة قد حاولوا دحض فلسفات خصومهم باصطناع قياس نفي التالي (وهو قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة والصغرى قضية جزئية سالبة تنفي تالي الكبرى والنتيجة جزئية سالبة تنفي مقدم الكبرى) كما فعل ديوجينيس في دحض القول بعدم وجود الحركة وفعل مور 1873 - 1958 في الدفاع عن نظرية الحس العام في الأشياء ضد مقولة باركلي، فإنهم قد ارتكبوا مغالطة استنتاج كذب قضية غير اختبارية من كذب قضية إختبارية. إذ لا يصح من الناحية المنطقية أن نستنتج كذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة» من كذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً موجوداً» إذ تنطوي على الافتراض بأنه يمكن استنتاج نظرية غير اختبارية من نتائج إختبارية وقابلة للاختبار بواسطة الملاحظة والتجربة. وهذا خطأ واضح. فإذا كانت القضية ق تستلزم القضية ك، فإن كذب ك يستلزم كذب ق. وعليه إذا كان تكذيب القضية ك ممكناً إختبارياً، كان تكذيب ق ممكناً إختبارياً كذلك. ولكن بينما يسلم الفلاسفة بكذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً» فإنهم لا يسلمون بكذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة». وعليه فليس هناك أية بيئة إختبارية للتدليل على كذب القضية الفلسفية من نحو «الأجسام المادية غير موجودة» وهذا يدل على أنه إذا لم يكن هناك وسيلة إختبارية لحل الخلافات الفلسفية، فليس يمكن أن تكون القضايا الفلسفية إختبارية، ولا الفلسفة علماً إختبارياً.

من هذا نخلص إلى أن الفلسفة ليست علماً، فوق العلوم

أن يقطع جسم عدداً لا منتهياً من المسافات في زمن منتهٍ، فإن الحركة تكون مستحيلة.

يلاحظ على هذه الحجة أن المقدمات التي استنتج منها عدم وجود الحركة ليست اختبارية. فإن كلمة «ينبغي» في المقدمة الأولى تدل على الضرورة المنطقية، وكلمة «يستحيل» في المقدمة الثانية تدل على الإستحالة المنطقية. وعليه فالمنطق، وليس التجربة، هو الذي يخبرنا أنه لكي ينتقل جسم من مكان إلى آخر، فإنه ينبغي أن يقطع عدداً لا نهاية له من المسافات. وعلى التسق نفسه فالمنطق هو الذي يخبرنا أنه من المُحال تقطع عدد غير منتهٍ من المسافات في زمن منتهٍ، أي أن متسلسلة كاملة غير منتهية من التغيرات في المواضيع تناقض ذاتي. فالنتيجة القائلة بأن الحركة غير موجودة والتي تعبر فيما يبدو عن واقعة في العالم تصدر حكماً قَبْلِيّاً على ظاهرة الحركة وهو أن المنطق يستبعد وجود الحركة، وإن ما نظنه حركة ليس إلا وهماً. وبعبارة إن الفلاسفة الذين ركزوا اهتمامهم على طريقة البرهان والدحض المنطقي اضطروا إلى القول بأن النظريات الفلسفية في طبيعة الواقع تركيبة قَبْلِيّة. وإذا كانت النظريات الفلسفية قَبْلِيّة فليس للتجارب قيمة في تقرير صدق أو كذب هذه النظريات أكثر مما للتجارب قيمة في تقرير صدق القضايا الرياضية مثل «أن مجموع درجات الزوايا الداخلية لمثلث إقليدي يساوي قائمتين».

إن الصعوبة التي تنطوي عليها هذه النظرة في طبيعة النظريات الفلسفية هي أنه إذا اعتبرنا النظريات الفلسفية قَبْلِيّة فلن يكون لها صلة بالعالم لأن القضايا القَبْلِيّة مستقلة في صدقها وكذبها عن حالة العالم وواقعه. وعليه فيتعذر على أية بيانات اختبارية أن تحسم الخلافات الفلسفية. ذلك أن القضية القَبْلِيّة الصادقة تكون صادقة بسبب معاني حدودها، وليس بسبب ما في العالم من وقائع. وكذلك تكون القضية القَبْلِيّة الكاذبة كاذبة بسبب ما بين معاني حدودها من تناقض منطقي. فلا تستطيع أية واقعة في العالم أن تجعل الأولى كاذبة والأخرى صادقة. وعليه فلا تستطيع النظريات الفلسفية باعتبارها قضايا قَبْلِيّة أن تزودنا بأية معلوماتٍ عن العالم ولا عن وجود أو عدم وجود أي شيء فيه. وهذا يؤدي إلى تفرغ النظريات الفلسفية من محتواها الواقعي ويقطع صلتها بالعالم الأمر الذي يتعارض مع معتقدات أغلب الفلاسفة.

لذلك يتعذر الأخذ بهذه النظرة لأنها تؤدي إلى جعل القضايا الفلسفية فارغة من المحتوى الواقعي، وعندئذ تنسوي

رغم وجود صلة قوية بينها. ومحاولة جعل الفلسفة علماً تنطوي على جهود ضائعة وبائسة.

(ب) الفلسفة باعتبارها علماً قَبْلِيّاً:

إذا كانت النظريات الفلسفية اختبارية فإنها، في رأي البعض، لا مناص من أن تكون قَبْلِيّة (أي غير مكتسبة عن طريق التجربة كالمنطق والرياضيات)، وهذا ينطوي على أن التثبت من صدق أو كذب العبارات الفلسفية لا يتحقق بواسطة الاختبارات التجريبية والمشاهدات الحسية بل بواسطة تحليل المفاهيم التي تتضمنها تلك النظريات. فكما أن التحقق من صدق القضية الرياضية « $5 = 3 + 2$ » لا يقوم على أي بيانات اختبارية، كذلك فإن التحقق من صدق القضية الفلسفية «لا وجود لشيء غير مدرك» لا يقوم، فيما يرى هؤلاء الفلاسفة على بيانات اختبارية، لأن كلنا القضيتين قَبْلِيّتان، وتحليل المفاهيم التي تنطويان عليها كفيلاً بأن يبرهن على صدقهما. وعلى هذا فلم يعمد زينون الإيلي (حوالي 490 - 430 ق.م.) إلى التجربة للبرهنة على صدق القضية «الحركة مستحيلة» بل عمد إلى قياس الخلف (وهو قياس يراد به التذليل على كذب نقض قضية للبرهنة على صدق القضية) وإلى تحليل مفهوم الحركة للبرهنة على أن القول بوجود الحركة ينطوي على تناقض ذاتي. وعليه فإن الفلاسفة الذين لا يصطنعون الملاحظة ولا التجربة في التحقق بل طريقة التحليل المنطقي والبرهان الرياضي يؤولون النظريات الفلسفية على إنها قَبْلِيّة. وهذا راسل 1872 - 1970 يقول: «إن المنطق هو ماهية الفلسفة». ويقول بروود (1887 -) : «لا بد أن يكون واضحاً الآن لماذا تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلوم الطبيعية هذا الاختلاف الكبير. ففي الفلسفة لا تُجرى التجارب لأنها عقيمة. فإذا أردت أن تعرف كيف يسلك جسم في حضور جسم آخر، حسبك أن تضع الإثنين معاً وتغير الظروف وتلاحظ النتائج. ولكن التجربة لا توضح معنى السبب بعامة أو الجوهر بعامة... إن طريقة الفلسفة هي أشبه ما تكون بطريقة الرياضيات على الأقل من حيث أن كلتيهما لا تستعينان بالتجربة».

ولإيضاح هذه النقطة نأخذ إحدى حجج زينون ضد الحركة. يقول زينون: لكي يقطع جسم مسافة ينبغي أن يقطع نصف تلك المسافة قبل أن يقطعها كلها، ولكي يقطع نصف ذلك النصف ينبغي أن يقطع ربع المسافة، ولكي يقطع ربعها ينبغي أن يقطع ثمنها.... إلى غير ما نهاية. وبما أنه يستحيل

فالاخلاقيات الفلسفية، ومن وجهة نظر الوضعيين المنطقيين مزمنة لأن الفلاسفة يظنون أنهم يتحدثون عن شيء ذي معنى في حين أن ما يتحدثون عنه هراء. ولذلك يتعذر عليهم الوصول الى حل لخلافاتهم.

(د) النظريات الفلسفية باعتبارها وسائل دفاعية:

إن أنصار هذه النظرية وعلى رأسهم لازرويتز (1907 -) يرون أن الجمل الفلسفية ليست سوى وسائل دفاعية يستعين بها الإنسان لتحقيق مصالحه ولدفع مخاوفه والتخفيف عن آلامه وأحزانه. فحين يقول بارمنيدس «كل شيء ثابت» فإنه لا يعبر عن قضية اختبارية يمكن التحقق من صدقها لأنه يعرف أن الماء يتحرك دائماً، والمصفور يطير والريح تهب... والخ... وأن كل واحد من هذه يكفي لتكذيبها. ولذلك فمشاهدة حالات خاصة تعارض، فيما يبدو، مع قول بارمنيدس لا تؤدي الى زحزحة موقفه، لأن بارمنيدس وكل الذين يؤمنون بفلسفة الثبات والاستقرار لا يصدر عن حكمهم اختبارياً عن العالم، بل يتخذون تلك العبارة وسيلة يدافعون بها عن أنفسهم، لأنه لو شدد الخناق عليهم كما فعل ديوجينيس في محاولة لدحض قول بارمنيدس، فإنهم يلجأون، دفاعاً عن موقفهم، الى التمييز بين الحقيقة والمظهر ويقولون إن الأشياء تبدو متحركة، ولكنها في الواقع ثابتة ومستقرة. فالحركة وهم، ولذلك فلا يحفل بها.

ولكن لماذا يصبر بارمنيدس وأتباعه على أن كل الأشياء ثابتة بالرغم مما تقدمه شهادة الحواس على عدم ثباتها؟ الجواب هو أن التغير شيء يخشاه الإنسان ويهابه لأنه يوجي بهلاكه وفنائه، ولذلك يصطنع فلسفة الثبات كي تعيد اليه شعوره بالاستقرار والطمأنينة والأمن، وتذهب عنه مخاوفه من المصير المؤلم الذي ينتظره وهو الهلاك والفناء المحتوم نتيجة التغير، فيقول بأن كل شيء ثابت، وأن التغير مظهر وحسب، فلا داعي للخوف منه. وإذا كان كل شيء ثابتاً مهما دلت الدلائل الظاهرية على تغيره، فأنت، أيها الإنسان، مهما بدا عليك الكبر والهرم والمرض ثابت ولذلك فلا داعي للقلق ولا للربح فإن يد التغير لا تنال.

وكذلك حين يقول هيراقليطس 544 - 483 ق.م. «كل شيء في تغير متصل» فإنه لا يأتي بقضية اختبارية صادقة عن العالم لأن ما تقدمه شهادة الحواس من بيانات يكفي لتكذيب هذا القول، بل يسعى، إن عن قصد أو عن غير قصد، الى أن

الإتجاهات الفلسفية المتعددة المختلفة استواء الأنسقة المنطقية المختلفة.

(ج) الفلسفة باعتبارها هراء:

يرى أصحاب هذه النظرة وهم الوضعيون المنطقيون ومنهم فون ميزز (1881 -) وكارناب (1891 -) وآير (1910 -) وغيرهم بأن الجمل الفلسفية خالية من المعنى لأنها لا تعبر عن قضايا، وإن بدت كذلك. فالجملة «هناك عالم من الكليات الأزلية فوق الحسية» لا تختلف من حيث المعنى عند هؤلاء الفلاسفة، عن الجملة «هناك عالم من الاعداد الطائفة الأسرع من البرق». ومع أن الجملة الأولى تبدو مفيدة وأنها تعبر عن شيء على جانب من الأهمية فإنها تفتقر الى المعنى افتقار الجملة الثانية اليه. فكلتا الجملتين هراء.

تقوم نظرية الوضعيين المنطقيين في استبعاد الجمل الفلسفية من مجال الكلام المفيد على تبنيهم مبدأ التحقق في المعنى ومؤاده أن كل عبارة غير قبلية لا يكون لها معنى إلا اذا كان ما تعبر عنه قابلاً للتحقق بواسطة الإدراك من حيث المبدأ على أقل تقدير. بكلمة أخرى، ان معنى أية عبارة اختبارية هو طريقة التحقق منها. وعليه فحين وجد الوضعيون المنطقيون أن الجمل الفلسفية لا تخضع لهذا المعيار في المعنى استبعدوها واعتبروها كلاماً فارغاً، لأنهم لم يجدوا طريقة للثبوت من صدقها أو كذبها.

الصعوبة في هذه النظرة هي أن الوضعيين المنطقيين حين وضعوا مبدأ التحقق في هذه الصيغة كانوا قد عزموا مقدماً على استبعاد العبارات التي تشير الى حقائق فوق الحسي ومنها العبارات الفلسفية من ميدان الكلام المفيد بالتعريف. فاستبعادهم للجمل الفلسفية تعسفي واعتباطي. إذ أن القول أن كل قضية تركيبية لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل فارغة من المعنى لأنها تشير الى حقيقة فوق الحسي يكافئ القول ان كل قضية تشير الى حقيقة فوق الحسي لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل وهي لذلك فارغة من المعنى. وبذلك يصبح مبدأ التحقق تكرارياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى الواقعي.

على أن هذه النظرة للجمل الفلسفية تتميز بكونها تقدم تفسيراً ممكناً لاستمرار الاخلاقيات الفلسفية دهوراً طويلة دون الوصول الى حل في صالح إحدى الفلسفات المتنازعة. وعليه

النظرة، وسيلة لفظية يتخذها الإنسان لحماية نفسه من المخاطر التي تحدث به والمهالك التي ترتبها في المستقبل المجهول.

3 - مباحث الفلسفة:

تناولت الفلسفة عبر عصورها المختلفة موضوعات متعددة يمكن أن نبينها على النحو الآتي:

(أ) الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) :

وهي دراسة الوجود بما هو كذلك، أي دراسة المبادئ الأولى والأسباب القصوى للأشياء. وعلى هذا فإن الميتافيزيقا تعد عند أغلب الفلاسفة أعم المباحث الفلسفية وأشرفها، لأن ما يبحث فيما هو أولي أشرف مما يبحث فيما هو أثر أو ثانوي. وقد افترضت الميتافيزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصي على الإدراك الحسي، ولذلك فكل ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالملاحظة ولا بالتجربة. وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن عالم الميتافيزيقا سيظل في غياهب المجهول، كما دفع آخرين إلى الاعتقاد بأن البحث في الميتافيزيقا عقيم ولا طائل من ورائه، لأن حين نتحدث عن عالم يقوم خارج نطاق معرفتنا، إنما نتحدث لغواً وهراء. ولذلك فمن الضروري، في رأي هؤلاء، أن نكف عن البحث الميتافيزيقي.

(ب) المنطق :

هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، إذ لا يكفي الإنسان باعتباره كائناً مفكراً أن يتخذ من أشياء بينات على أشياء أخرى، فيستدل بالأولى على الأخيرة، بل يعتمد إلى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً وإن انعدمت منه كان فاسداً بغض النظر عن المبادئ العملية التي يستخدم فيها. ولذلك كان من الضروري أن يكون المنطق صورياً ورمزياً أي بصطنع الشكل والرمز بدلاً من الألفاظ الدالة على أشياء واقعية.

(ج) نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) :

تناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي:

(1) أصل المعرفة البشرية ومصدرها.

(2) طبيعة المعرفة البشرية.

(3) صدق المعرفة أي كيف تتميز المعرفة الصادقة عن

المعرفة الكاذبة.

يولد في من حرموا من متع الحياة ولذا ذاع شعوراً باطنياً بأن حالهم هذا لن يدوم طويلاً بل لا بد أن يتغير شأنه في ذلك شأن كل شيء. فإذا كان كل شيء في تغير متصل فلماذا لا يتغير حالهم التمس هذا؟ ولماذا لا ينقلب إلى ضده؟ وعليه فإن فلسفة التغير الدائم تهيم للناس الذين يعانون من الفقر والظلم أملاً في أن تحسن حالتهم، فيتخلصون من الفقر ويرفعون عن كاهلهم الظلم. وحين يقول الماديون الديالكتيكيون بأن العالم يتطور وفقاً لقانون التناقض (أنه لا يجوز أن تكون قضية ونقيضها صادقين معاً ولا كاذبين معاً، بل لا بد أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً)، فإنهم لا يأتون بقضية اختبارية عن العالم، بل يسعون إلى أن يولدوا في المحرومين والفقراء والمظلومين شعوراً بأن حالهم منقلب لا محالة إلى ضده، وأن يوم الفرج قريب، تسود فيه العدالة ويعم الرخاء والسعادة، لأن سعة التغير من طور إلى نقيضه تفرض ذلك. وما عليهم إلا أن يتكاتفوا لتغيير أوضاعهم. فقانون التناقض أداة لتغيير الوضع السيء الذي يجد الإنسان نفسه فيه إلى نقيضه.

ومن جهة أخرى توفر فلسفة التغير للإنسان شعوراً بالطمأنينة وأملاً في الخلود، لأنه إذا كان الحي يتغير إلى ميت حسب قانون التغير فلماذا لا ينقلب الميت حياً كذلك؟ إن قانون التغير الذي، فيما يبدو، يهينا شعوراً بالخوف من الفناء والهلاك يشبع في الحقيقة فينا شعوراً بالثقة بأننا إذا متنا فلا مناص من أن نمود أحياء في يوم ما. وهكذا نجد هيراقليطس يقول في إحدى شذراته « الخالدون أموات والأموات خالدون كل واحد يحيا في موت الآخر، ويموت في حياة الآخر ».

هكذا فإن فلسفة التغير تمدنا، كما تمدنا فلسفة الثبات، بأداة تغلب فيها على مخاوفنا من الفناء وتغذي فينا الأمل بالخلود. فهي وسيلة دفاعية يصطنعها الإنسان من أجل تحسين أوضاعه ودرء مخاوفه. ولا تقوم البينات الاختبارية دليلاً على أو ضد موقفه، لأن لا علاقة لها إلا بظواهر الأشياء دون جواهرها. المسألة هنا هي أن فريقاً من الفلاسفة وجد في الثبات الراحة والأمان، فاتخذها فلسفة له، وفريقاً آخر وجد في التغير الدائم هذه الراحة وذلك الأمان، فاتخذ التغير فلسفة له. وربما كانت هذه المواقف المختلفة تعليمها عليهم دوافع نفسية بحتة، ولذلك فلا تقبل التأكيد، لأن بالغا ما بلغت الحجج التي تساق ضدها من القوة والوضوح، فلا شأن لها بها، وعبثاً يتناظر أنصار المذاهب الفلسفية المختلفة من أجل تغيير مواقف بعضهم بعضاً. فالجمل الفلسفية، من وجهة هذه

4 - الخطوط الكبرى لتاريخ الفلسفة:

تاريخ الفلسفة هو سيرة الفكر البشري التي تستتبع حلقاتها الواحدة الأخرى، ولذلك فأى تقسيم لتاريخ الفلسفة الى عصور وأزمنة متميزة تماماً لا بد أن يكون بمعنى ما اعتبارياً. ومع ذلك يمكن أن نقسم تاريخ الفلسفة الى العصور الآتية:

(أ) العصر الإغريقي: ويمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو. وكانت الفلسفة في هذا العصر تُعنى بالبحث في مسائل الوجود الأساسية. وقد بلغت الذروة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

(ب) العصر الهليني: الذي يمتد من وفاة أرسطو حتى نهاية الأفلوطينية المحدثة 322 ق.م. - 500 م. وقد انصبَّ جلُّ اهتمام الفلسفة في هذه الفترة على المسائل الأخلاقية والعملية وربما كان ذلك أحد أسباب انحطاطها.

(ج) العصر الوسيط: ويبدأ من القديس أوغسطين 354 - 430 في القرن الخامس وحتى نقولا دي كوسا 1401 - 1464 في القرن الخامس عشر. وقد انشغلت الفلسفة في هذا العصر بالمسائل الدينية وعملت على التوفيق بين العقل والنقل أو الإيمان والفكر. وتعتبر مصنفات فلاسفة الإسلام ابتداءً من الكندي (ت 873) وانتهاءً بابن رشد 1126 - 1198 رافداً من روافده.

(د) عصر النهضة: يبدأ من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر. ويمكن أن يُسمّى هذا العصر بعصر انعتاق الفكر الإنساني من مقولات الفكر القديم وقبوه.

(هـ) عصر التنوير: ويبدأ من لوك 1632 - 1714 وحتى وفاة لبيغ 1689 - 1781. وبعامه يتميز هذا العصر بوضع أنسقة فلسفية متكاملة عن العالم واستخدام المناهج العلمية في البحث.

(و) عصر الفلسفة الألمانية من كانط 1724 - 1804 وحتى هيجل 1770 - 1831 وهربارت 1776 - 1841. وبعامه تتميز الفلسفة في هذا العصر بنزعها الروحية وبالعودة الى الأنا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. وقد أدى هذا الى تكوين عدد من الأنسقة الفلسفية الشاملة لكل جانب من جوانب الوجود.

(ز) القرن التاسع عشر: يتميز هذا العصر بالانصراف الى

(4) حدود المعرفة البشرية.

ويذكر أن جون لوك كان أول من حدّد نظرية المعرفة البشرية بهذا الشكل الدقيق حين قال «انها البحث في أصول المعرفة البشرية وبقينها ومداها، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته وكذلك الظن والاتفاق». وقد أخذت نظرية المعرفة تحتل الآن مكان الصدارة في الأبحاث الفلسفية بعد أن كانت تابعة للميتافيزيقا الى وقت قريب.

(د) فلسفة الأخلاق:

وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية مثل «ينبغي»، «حق»، «باطل»، «خير»، «شر»، «فضيلة»، «رذيلة» وما الى ذلك. فنقول مثلاً «ينبغي أن أحفظ العهد الذي قطعته على نفسي»، «الكذب رذيلة»، «قتل امرئ بريء عن عمد شر»، «نكران الجميل باطل»، «اللذة خير» و«الألم شر» وغيرها.

(هـ) فلسفة الجمال:

تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات «جميل»، «قيح» مثل «هذا منظر جميل» و«هذه صورة قبيحة» وما الى ذلك.

(و) فلسفة العلم:

وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

(ز) فلسفة الدين:

تُعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً. وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبيّنات التي تستند اليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟

وللفلسفة مباحث أخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها، وقد اكتفينا بشرح موجز لما عرضنا منها.

الفلسفات المعارضة لفلسفتها. فيختلف الفكر وتختلف الثقافة ويتختلف معها المجتمع وكل ما هو إنساني بمعنى من المعاني.

كريم متى

الواقع المحسوس ذاته تحت تأثير العلم الطبيعي. ولذلك غلبت عليه النزعة المادية الميكانيكية.

(حـ) القرن العشرون: وهو عصر التحليل المنطقي للغة الفلسفة والعلم على الأكثر.

5 - موقع الفلسفة من الثقافة الإنسانية:

أياً كانت وجهة النظر التي نتخذها نحو الفلسفة، فإننا نجد أن الفلسفة فعالية فكرية خالصة تحاول فهم العالم بما هو كل، وإن ما تنصف الفلسفة به من شمولية وتجريد يجعلها ذات طابع إنساني يتخطى حدود القوميات والأوطان، ويجعلها من أهم وسائل التفاهم والتعاون والتآخي الفكري بين أبناء البشر على كوكبنا الصغير هذا. والواقع أن المستوى الثقافي ولأية أمة من الأمم يقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك نجد أن رقي الأمم وتطورها دالة رقي تفكيرها الفلسفي وتطورها عند أبنائها. وبالعكس أن تدهور الثقافة وضمورها هو على الأكثر نتيجة انحلال التفكير الفلسفي وجموده فيها. فالتطور الثقافي للأمم يتساق مع التطور الفلسفي فيها رقياً وانحطاطاً، وصعوداً وهبوطاً.

كما أن الفلسفة بما تتميز به من نزعة إلى النقد، تزعزع اعتقادات الإنسان الراضية، وتحرر تفكيره من سلطان التقليد والنقل، فلا يعود ينظر إلى الأفكار التقليدية على أنها نهائية ومطلقة تسمو على النقاش وترتفع على الجدل، بل على أنها لم ولن تبلغ درجة اليقين النهائية، ولذلك تستهدف دائماً المراجعة والتعديل. وهذا ما يساعد على شيوع روح التسامح الفكري والتعايش المذهبي بين أبناء الوطن الواحد، وبين شعوب الأرض. فإن من خصائص الثقافة الحقبة الابتعاد عن التعصب الفكري لأنه يؤدي إلى انغلاق الفكر على نفسه، وبالتالي إلى عدم تفاعله مع العقول الأخرى، فإلى جموده وتخلفه.

وإذا كانت الفلسفة نقداً حراً للأفكار، فإن وضع أية قيود عليها قيد للثقافة وذنب لا يفتقر. وكل مجتمع يعمد إلى فرض القيود على التفلسف الحر مهما كانت الدوافع والأسباب، مجتمع متخلف ثقافياً لأنه ينتهي في آخر المطاف إلى صلب الفكر في قوالب جامدة تكتسب مع الزمن صفة القدسية، فلا يجزئ أحد على مناقشتها إلا تحت طائلة العقاب الصارم ويموت فيه روح الإبداع والأصالة. وهذا كفيل بأن يسد طريق التقدم والنمو. ذلك هو ما يحدث في المجتمعات الدكتاتورية القائمة على نظام الحزب الواحد والتي تحظر

فَنّ

Art
Art
Kunst

إن كلمة فن تطورت تطوراً كبيراً خلال العصور، وأخذت مدلولات مختلفة وأحياناً متناقضة، ولكن هناك شبه إجماع في أغلب لغات العالم على المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، وهو الذي يحدد الفن بأنه العمل الذي يتميز بالصنعة والمهارة. وهناك اتفاق أيضاً على تحديد الفن بأنه مجموع الطرق أو الوسائل التي تستعمل للوصول إلى نتيجة معينة حسب أصول معينة. وهناك تحديد آخر يقول بأن الفن هو إنتاج جمالي ينتجه الإنسان الواعي ويضيفه إلى الطبيعة.

أما المدلولات التي أخذها الفن فهي تكمن في الدور أو الهدف الذي يجب أن يحمله الفن. فهناك تياران متعارضان ولكنهما بالنتيجة يتفقان على أهمية الفن ودوره الكبير الذي يلعبه في التطور الحضاري وفي حياة الشعوب. فإذا كان التيار الأول يرفض أن يحمل الفن أية رسالة خارجية عن قيمته الذاتية، يصرّ التيار الثاني على أن يكون الفن « ملتزماً بهدف معين لأنه يعبر عن علاقات ووسائل إنتاج معينة في فترة زمنية معينة ومرحلة تاريخية معينة ».

وفيما يلي نستعرض أهم المذاهب الفلسفية التي اهتمت بدور الفن ووظيفته.

نبدأ بأفلاطون، فالفن بالنسبة له، هو طريقة في التعبير، بواسطة أشياء حسية، عن عالم المثل. فعالم الفن هو عالم أشباح وأوهام ترمز كلها إلى عالم آخر. وعندما يرى الإنسان أي عمل فني، فإن « النفس » تتذكر العالم الذي كانت فيه قبل أن تسقط في الجسد. فالفن بالنسبة لأفلاطون له دور مهم على صعيد تذكير النفس بالعالم الذي كانت فيه وهو الذي يحرضها على العودة إلى هذا العالم.

أما بالنسبة لأرسطو، فالفن له دور مزدوج، فهو محاكاة

خلق علاقات جديدة بين عناصر مستمدة من الحياة والمجتمع والطبيعة.

وهو بهذا الخلق، لا يصور الحياة الإنسانية تصويراً حرفياً مباشراً وإنما يعبر عن قسماتها الجوهرية وخيراتها الأساسية. فالرسالة الحقيقية للفن ترفض كل ما هو هלוسة ذاتية مفرقة في الخيال وكل قوقعة فردية، لا تمت الى الواقع بصلة وتتطلع الى العالم الخارجي وتغوص في النفس الإنسانية بحثاً عن وقائع موضوعية وثابتة وتحرك الحواس ازاء أشياء كانت مهملة بالنسبة للكثير من الناس، فهكذا يستطيع الفن أن يسهم في تفسير الأشياء ويمهد الى تغييرها.

فالفن إذن ليس مجرد لهو ومتعة، وليس مجرد خلق لأشياء وعلاقات جميلة، حقاً ان في الفن متعة، ولا فن بغير جمال، إلا أن الفن فضلاً عن ذلك يحمل بالضرورة رؤى إنسانية ويتغلغل مضموناً اجتماعياً ويعبر عن موقف محدد من الحياة. وليس معنى هذا أن تتحقق هذه الرؤى وهذا الموقف بشكل مباشر.

فعبقرية الفنان تكون عظيمة بمقدار ما يجسد فيه مرحلة معينة من حياة مجتمع معين محاولاً « أن يتجاوز الآتي والظرفي والحسي المباشر » ليصل الى الطبيعة البشرية الخالدة. فالفن يأخذ مادته وأدواته ونماذجه وقيمه الجمالية والأخلاقية العامة من المجتمع الذي يولد فيه. فهو بهذا المفهوم تعبير عن فترة حضارية لمجتمع معين في مرحلة معينة وتعبير عما يختلج فيه وما يصبو اليه هذا المجتمع.

فالعمل الفني، إذن هو بحث دائم عن معنى جديد للتعبير عنه أو عن رسالة جديدة ينقلها. ولهذا فلا فن بغير دلالة اجتماعية. ومهما تنوعت الفنون وتغلب على بعضها الطابع الفردي في الابداع الجماعي مثل الباليه والمسرح والسينما والتلفزيون فإنها جميعاً ظواهر اجتماعية ولهذا كذلك تختلف القيم الفنية باختلاف المراحل الاجتماعية بل باختلاف المواقف في المجتمع الواحد.

وتاريخ الفنون هو جزء من تاريخ المجتمع البشري يختلف ويتنوع ويتطور باختلاف المجتمع البشري وتنوعه وتطوره. والفنون لا تتطور من حيث الوسائل التقنية للتعبير فحسب بل تختلف كذلك من حيث المضمون الاجتماعي.

وما المدارس الفنية المختلفة من كلاسيكية ورومانطيقية ورمزية وسريالية وتجريدية وواقعية، إلا اتجاهات فنية مختلفة تعبر عن مواقف ودلالات اجتماعية مختلفة كذلك... يتكون الفن من شكل ومضمون. فالشكل هو التنظيم

الطبيعية ثم التسامي عنها، وعلى الفن أن يقدم للإنسان نماذج وصوراً مشتقة من القوانين العامة التي تحكم الطبيعة.

أما في العصور الوسطى وخصوصاً عند توما الأكويني، فالفن كان له دور واضح وهو التعبير عن صراع النفس والآلام التي تعانيها عندما تباعد عن الله، ودور الموسيقى والشعر والرسم يجب أن لا يخرج عن هذا الهدف. أما عند المسلمين فقد حرم الدين بعض الفنون مثل رسم الشخص الإنساني أو نحته، لذلك تحولت اهتمامات المسلمين العرب الى فنون اللغة وتشكيلاتها التجريدية حتى برعوا فيها.

في القرن الثامن عشر حدد أمانويل كانط الفن بأنه ليس إظهار الشيء الجميل بل انه طريقة جمالية في إظهار الشيء. والعمل الفني بالنسبة لكانط هو « غائية بدون غاية » فغائيته هي الإنسجام الذاتي للعمل الفني، وليس له أي هدف خارجي يحققه خارج هذا الإطار. ولا يجب أن نقيم العمل الفني تبعاً لهدفه الأخلاقي أو الفلسفي، والفنان ليس رسولاً أو مبشراً أو محرضاً وقيمة عمله الفني لا تستمد من الهدف الذي يعمل له بل من قيمته الجمالية الذاتية. وقد تبلورت هذه النظرية مع فيكتور كوزان عام 1818 والذي نادى بنظرية « الفن للفن » مدعياً أن الفن يحمل معناه وقيمه بداخله كالدين والأخلاق. وليس بحاجة الى تحميله أي دور أو رسالة وإلا، فقد طابعه وأصبح كل شيء ما عدا كونه فناً.

أما التيار الثاني الذي يقول إن للفن دوراً وهدفاً وغاية. فقد بدأ في القرن التاسع عشر مع هيغل. إذ أن الفن بالنسبة له ما هو إلا حركة جدلية وتعبير أصلي ونهائي عن « الفكرة المطلقة » والعمل الفني ما هو إلا مرحلة في مسيرتها لتجسيد « الفكرة المطلقة ». وإذا كان هيغل قد بدأ هذا التيار، فإن الذي بلوره وأرسى قواعده وأعطاه منحى مادياً هو بدون ريب كارل ماركس.

فالماركسية قامت تحمّل الفن رسالة وتعطيه دوراً كبيراً: إن كان على صعيد المجتمع أو على صعيد العمل الفني نفسه.

فعلی صعيد العمل الفني، لم يعد الفن تقليداً أعمى للطبيعة وتقليداً لوقائع الحياة يكفي بنقلها كما هي. بل أخذ على عاتقه إعادة خلق الأشياء وخلق العالم من جديد وهذا ما ذهب إليه بيكاسو عندما كان يقول: « لا أرسم الأشياء كما هي بل كما أراها أنا ».

أما على الصعيد الاجتماعي فدور الفن هو دور الحافز على

كالهندسة المعمارية والرسم والنحت. وهناك الفنون السمعية: الموسيقى والأدب وهناك فنون تعتمد للمس العضلي مثل الرياضة والرقص وهناك الفنون السمعية البصرية مثل السينما والمسرح.

مصادر ومراجع

- آلان، عشرون أمثلة حول الفنون، غاليمار، باريس، 1930.
- آلان، نظام الفنون الجميلة، غاليمار، باريس، 1926.
- أفلاطون، المأذبة، فيدر، فلاماريون.
- نين، هـ، فلسفة الفن.
- دولا كروا، هـ، علم نفس الفن، الكان، باريس، 1927.
- سوريو، إتيان، الأحياء في الفن، ألكان، باريس، 1909.
- سوريو، إتيان، تصنيف الفنون، فلاماريون، باريس.
- فيشر، أرنست، الاشتراكية والفن.
- مارتين، جاك، مسؤولية الفنان، غاليمار، باريس، 1961.
- الموسوعة الفرنسية، لاروس، ج 15، 17.

كميل الحاج

فيض

Emanation
Emanation
Emanation

الفيض أو الصدور Emanation or procession، مذهب يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله، كما يفيض النور عن الشمس. وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد، واحد آخر وهكذا إلى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ويمكن القول بأن من القائل بهذا المذهب قديماً، الفيلسوف أفلوطين، وفي مجال الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا، وإن كان نظام الفيض عند الفارابي وابن سينا لا يُعد صورة طبق الأصل، من النظام الذي نجده عند أفلوطين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

ويمكن القول أيضاً بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق. ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا، يقولون أيضاً بقدّم العالم، وبالتالي لا

الداخلي لعناصر الموضوع الذي يعالجه الفنان. أما المضمون فهو الأثر العام الذي يتركه هذا العمل في وجدان المتذوق. والشكل والمضمون في الفن عمليتان متفاعلتان مترابطتان، إذ أن التنظيم الخاص للعمل الفني «أو شكله» يسهم في تحديد الأثر العام للعمل أي «مضمونه» كما أن المضمون هو الذي يحدد هذا التنظيم أو التشكيل الخاص للعمل الفني...

ورغم الطابع الوجداني لهذا الأثر العام الذي يتركه العمل الفني، فإنه يتضمن دلالة فكرية وموقفاً اجتماعياً، ولكن مهما كانت القيمة الإنسانية التي يتركها هذا المضمون أو الأثر العام، فإن الذي يعطي للفن فنيته هو شكله، وبدون الشكل الفني لا يمكن للمضمون نفسه أن يكون فعالاً مؤثراً. ولهذا فإن جودة المضمون من جودة الشكل الفني.

أما دراسة الأعمال الفنية الكبرى الماضية فهي ضرورية، لأن هذه الأعمال تقوم بدور صلة الوصل بين الحضارات الغابرة والحاضرة وتساعد على بناء حضارات جديدة وهكذا تبقى المواصلات بين المراحل التي قطعها البشرية في مسيرتها المنتصرة وفي نجاحها بانتزاع أسرار الطبيعة والسيطرة على هذه الطبيعة لاستخدامها لصالح المجموعة البشرية.

أما دور الفنان، فهو دور كل صاحب رسالة الدعوة إلى السلام في مختلف وجوهه والعمل على احترام كرامة الإنسان وحقوقه وحرته كل ذلك عن طريق تحريك الأحاسيس الفاعلة عند الإنسان من خلال تربية الذات بأعمال ذات أخرى لها مستوى وقيمة فنية، بهذه الوسائل تصبح الطريق ممهدة إلى تحرير الإنسان من كل اغتراب وإعادة انسانية هذا الإنسان.

أما عن الخلق الفني فعدا عن كونه نشاطاً إنسانياً إرادياً والتزاماً، فهو ميزة يختص بها الجنس البشري وأجدى الوسائل التي استعملها الإنسان ليصل إلى تحرره.

أما بالنسبة إلى تصنيف الفنون فهناك نظريتان: الأولى، تصنف الفنون انطلاقاً من المكان والزمان

فالفنون التشكيلية الثلاثة هي:

الهندسة المعمارية - النحت والرسم وهي فنون مكانية.

أما الفنون الإيقاعية الثلاثة:

الرقص والموسيقى والشعر وهي زمانية.

أما الفن السينمائي فيسمى بالفن السابع لأنه يحتري عنصرَي الزمان والمكان.

أما الطريقة الثانية في تصنيف الفنون فهي تلك التي أتى بها الفيلسوف الجمالي إتيان سوريو والتي اعتمدت على الحواس في تصنيف الفنون فهناك الفنون التي تعتمد على حاسة النظر

النباتات والمعادن والاسطقسات أي العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

وابن سينا أيضاً، كما سبقت الإشارة، من القائلين بالفيض، وقد استفاد من الفارابي، بالإضافة إلى استفادته من المصادر الخارجية كأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، وقد عقد عدة فصول في كثير من كتبه بين لنا فيها كيفية تسلسل الموجودات وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أي العقل الأول وهكذا إلى آخر سلسلة الموجودات سواء كانت موجودات روحية أو موجودات مادية.

ومن كتب ابن سينا التي نجد فيها تفصيلاً أكثر في هذا المجال، مجال الفيض، كتاب «الشفاء» وخاصة القسم الإلهي منه، وكتاب «النجاة»، وكتاب «الإشارات والتنبيهات»، بالإضافة إلى بعض رسائله الأخرى الصغيرة.

ويدافع ابن سينا عن رأيه ويتحمس له ويبين الاشكالات التي تترتب على عدم القول بالفيض، أي القول بصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى. إن ابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدّى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل، والفاعل الأول يعدّ واحداً، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه.

ومن الذين نقدوا القول بالفيض، الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة».

كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نقداً عنيفاً للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل إلى القول بقدّم العالم، وابن رشد يقول بقدّم العالم صراحة. وقد حاول ابن رشد أن يقول بتفسير للعلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) دون متابعة من جانبه لرأي الفارابي وابن سينا اللذين قالوا بالفيض أو الصدور.

عاطف العراقي

نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم، يذهبون إلى القول بنظام الفيض أو الصدور.

وقد ذهب أفلوطين إلى القول بفيض الموجودات عن الواحد، وبيّن لنا مراتب الموجودات التي توجد على التتابع، وترتب بعضها فوق بعض. إنه يتحدث في كتاب «التاسوعات» عن هذه المراتب، ومنها مرتبة العقل الكلبي ومرتبة النفس... الخ.

ونجد عند الفارابي أيضاً القول بالفيض أو الصدور. وقد استفاد الفارابي استفادة كبيرة من أفلوطين كما تأثر بحديث أرسطو عن عقول الكواكب، بالإضافة إلى بعض أفكار بطليموس الفلكي، وذلك في صياغة لمذهبه في الصدور، وهذا ما يجعلنا نقول إن مذهب الفيض أو الصدور عند الفارابي لا يعد من جانبه تأثراً بأفلوطين وحده.

ويتحدث الفارابي بالتفصيل وخاصة في كتابه، «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن كيفية صدور الموجودات عن الله وعن مراتب هذه الموجودات وكيفية صدور الكثير عن الواحد، وذلك بالإضافة إلى ما نجده في كتب أخرى له تبحث في مذهب الفيض أو الصدور.

وفي مجال دفاع الفارابي عن القول بالفيض، نجده يبين لنا مراتب الموجودات، سواء كانت موجودات روحية أو كانت موجودات مادية. فمن بين الموجودات الروحية وأعلاها، الله تعالى، وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى، ثم صدر عن العقل الأول، العقل الثاني وهكذا إلى آخر العقول التي تعد مراتب روحية صرف أي ليست أجساماً ولا هي في أجسام، إنها ملائكة السماء. ثم يأتي بعد هذه العقول، العقل الفعّال، وهو حلقة الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، ويسميه الفارابي الروح الأمين أو الروح القدس، وهكذا إلى آخر حديثه عن الموجودات الروحية التي يرتبها الفارابي من الأعلى إلى الأدنى.

أما الموجودات المادية فتعد ست مراتب وهي الأجرام السماوية، وأجسام الآدميين أي الحيوانات الناطقة، وأجسام بقية الحيوانات، أي الحيوانات غير الناطقة، ثم أجسام

قانون

Loi
Law
Gesetz

يختلف معنى القانون باختلاف العلم الذي يستخدمه، فيستخدم في علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والنفس والرياضيات، كما يستخدم في العلوم الطبيعية التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء. والبحث هنا مقصور على معنى القانون في تلك العلوم الطبيعية. واكتشاف القوانين التجريبية العلمية وصياغة النظريات العلمية هما اهتمام العالم الطبيعي، ويسمى العالم لاكتشاف تلك القوانين وصياغة النظريات، لتفسير ما يحدث من حولنا من ظواهر ووقائع وحوادث في العالم الطبيعي، والهدف من ذلك جعل العالم معقولاً أو مقبولاً لدى العقل. اذ يكون كذلك حين نفرس ما يحدث فيه بقوانين يخضع لها.

والقصد من اكتشاف القوانين العلمية هو وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها. ويرى بعض العلماء والفلاسفة (كارل بيرسن Pearson وارنست ماخ Mach وأصحاب مذهب الوضعية المنطقية) أنه ينبغي أن يكون القانون مجرد وصف للظواهر وينكرون أن يقدم القانون تفسيراً خوفاً منهم أن يكون التفسير فلسفياً ميتافيزيقياً لا يرتبط بالواقع المحسوس ولا يخضع لملاحظات وتجارب. لكن يرى علماء وفلاسفة آخرون (بويل وغاليليو ونيوتن وهويغنز وجون ستوارت مل ورسل وریشنباخ وغيرهم) (أن القانون ليس مجرد وصف للظواهر وإنما وصف وتفسير لما يصف تفسيراً علمياً يقوم على ملاحظات وتجارب).

وذلك يقودنا الى كيفية اكتشاف العلماء لقوانين الطبيعة، اذ يصل العلماء الى تلك القوانين التجريبية باستقراء. يبدأون أولاً بملاحظات وتجارب على الظواهر أو الوقائع أو الحوادث موضوع البحث يصفونها ثم يقترحون فرضاً علمياً لتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ثم يخضعون هذا الفرض المقترح لمزيد من ملاحظات وتجارب، فإن فسر الفرض تلك التجارب، اعتبروا الفرض ناجحاً مفسراً للظواهر وأصبح الفرض قانوناً. وإن جاء الفرض لا يفسر التجارب الجديدة حكمنا على الفرض بالكذب وبحثنا عن فرض جديد تحققه التجارب تحقيقاً تجريبياً، حتى نصل الى القانون. وقد رأى بعض العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن معيار صدق القانون لا أن يخضع لتحقيق تجريبي Verification وإنما أن يخضع للتكذيب Falsification والمقصود بذلك أن ما هو أكثر أهمية أن نؤكد من عدم وجود واقعة أو حادثة طبيعية تكذب القانون وتطعن فيه، لأن كثرة عدد الشواهد على صدق فرض علمي لا تدل على صدقه إذا اكتشفنا واقعة واحدة تعارض القانون. ويعتبر الفيلسوف بوبر Popper أول من وضح هذا المعيار من المعاصرين وإن كان فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر الميلادي قد عرفه وأحس بقيمته.

وللقانون العلمي التجريبي ثلاث خصائص تميزه عما عداه من أنواع القوانين:

1 - أن يكون القانون قضية تجريبية كلية صادقة: أما عن سمته التجريبية وخاصة الصدق فقد سبق القول فيهما، وإنما يهنا الآن الإشارة الى الخاصة الكلية في القانون العلمي. وتصور القانون يتضمن تصور العمومية فليس القانون يصف حادثة جزئية فريدة في مكان معين في وقت محدد فقط لكن القانون حين يصف حادثة أو واقعة جزئية، إنما يصف كل

العلمي. وتعتمد خاصة التنبؤ - بطبيعة الحال - على اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة السابق ذكره، ولا يرفض العلماء التسليم بهذا الاعتقاد. وان من يرفضه يقع في القول ان ما يقع في العالم من ظواهر وحوادث انما يحدث صدفة والصدفة تقابل القانون. قد يكون الكون وجد بصدفة عمية في نظر البعض لكن هذا الموقف فلسفي على أي حال، وليس موضوع بحث العلماء، وقد تحدث بعض الحوادث صدفة أول الأمر، لكن على العلماء وصف تلك الحوادث واكتشاف قانون سيرها.

ويجب التمييز بين القانون التجريبي والنظرية العلمية، ومن الخطأ الشائع أن نسوي بينهما. من أمثال القوانين التجريبية قانون بويل في ضغط الغازات أو قانون الأجسام الساقطة لغاليليو وقانون الجاذبية لنيوتن وقوانين الميكانيكا في حركات الأجسام وقوانين التفاعلات الكيميائية بين المواد والأحماض المختلفة وقانون مندل في الوراثة الخ، ومن أمثال النظريات العلمية نظريات التطور في الأحياء والنسبية والذرة في علوم الطبيعة والفلك. إن أهم ما يميز النظرية عن القانون هو أن القانون يحتوي بالضرورة على ألفاظ يمكن ملاحظة مدلولاتها في الواقع التجريبي كما يمكن تعريفها في مجال الخبرة الحسية مثل استخدام كلمات ضغط، حرارة، حجم، سرعة السقوط، حامض كذا، بلورات الخ، بينما النظرية تحوي على الأقل بعض كلمات لا يمكن ملاحظة مدلولاتها ولا العثور عليها في التجربة من حيث المبدأ، مثل كلمات الذرة، الالكترون، الموجة الكهرومغناطيسية. لا شك أن للذرة أو الالكترون أو الموجة الضوئية وجوداً لكن ليست موضوع ملاحظة حسية مباشرة بالحواس أو المكبرات. لها وجود بمعنى اننا نلاحظ أثاراً حركية كهربية أو مغناطيسية تقوم على افتراضنا وجودها، لكنها هي ذاتها غير موجودة بالمعنى الفيزيائي المحسوس المباشر. وكثيراً ما نخلط القانون بالنظرية فنقول مثلاً نظرية الجاذبية وهو قانون، أو قانون حفظ الطاقة وهو نظرية، وهكذا. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين القانون والنظرية، غير أن بينهما علاقة أساسية هي علاقة الجزء بالكل أو الأخص بالأعم، فالقانون أخص من النظرية، والنظرية أعم من القانون، نقول بعبارة أخرى أن النظرية تضم عدة قوانين مترابطة يتسق بعضها مع بعض ويكمل بعضها بعضاً وتفسر ظواهر معينة، لكن النظرية تحوي بالإضافة إلى ذلك تفسيراً لبعض تلك القوانين. القوانين تفسر ملاحظات أو وقائع لكن قد يكون هنالك قانون هو في ذاته

الحوادث الجزئية من نوع واحد، فإن قانون بويل في الغازات مثلاً يقول أن حجم الغاز والضغط الواقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً أي كلما قل الحجم زاد الضغط الواقع عليه، والعكس بالعكس، أو قانون غاليليو في الأجسام الساقطة القائل أن سرعة الجسم الساقط يتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذي يقطعه الجسم في سقوطه، أو قانون القصور الذاتي (وهو أول قوانين الميكانيكا عند نيوتن) الذي يقول أن كل جسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة خارجة عليه إلى تغيير حالته.. الخ - إن أيًا من هذه القوانين وغيرها لا يفسر واقعة جزئية محدودة في مكان وزمن وانما يفسر كل غاز أو كل جسم ساقط أو كل حركات الأجسام في الماضي والحاضر في أي مكان وزمن، بل يأمل العلماء أن تخضع الظواهر الطبيعية لتلك القوانين في المستقبل، بسبب اعتقادهم بمصادرة معينة هي ما يسمى «مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة» ومعناه أن نسلم أن الظواهر والحوادث التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر سوف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة. ذلك معنى العمومية في القانون العلمي.

2 - الخاصة الثانية في القانون العلمي أنه قضية شرطية لا عملية تقريرية، أي يتخذ القانون صورة. «إذا... إذن...». «ين نقول مثلاً أن «كل الحديد يصدأ حين يتعرض للأوكسجين» نعي القول «إذا كان أمامنا قطعة حديد فإنها تصدأ حين تتعرض للأوكسجين»، حين نقول «إن كل الأجسام تسقط في الخلاء بسرعة 16 قدماً في الثانية» لا تعني أننا نقرر وجود أجسام ساقطة في الواقع وإنما تعني فقط «إذا سقط جسم في خلاء فإن سرعة سقوطه...». إن القانون العلمي كقضية شرطية يعني بعبارة أخرى أنه يعبر عما سوف يحدث في العالم إذا توفرت ظروف معينة.

3 - الخاصة الثالثة للقانون العلمي هي أنه يتضمن القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل بالإضافة إلى تفسير قانون الجاذبية لظواهر الجاذبية بين الأجسام أو بين الكواكب والنجوم في الحاضر والمستقبل، فإنه يساعدنا أيضاً على التنبؤ بظواهر الكسوف والخسوف وتطور بعض الحركات النجمية، كما أن النظرية الذرية - بالإضافة إلى وصفها للحركات الكهربائية والمغناطيسية داخل الذرة وتركيب أجزائها - تنبأ أيضاً بإمكان تفاعل مادة مع أخرى أو كشف خصائص كسائية لبعض المواد ونحو ذلك. ويرى العلماء أن هذه الخاصة أهم الخصائص وهي الهدف الأساسي من التفسير

قَبْلِي - بَعْدِي

Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Apriori
Aposteriori-Apriori

القضية القبليّة هي القضية التي تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة، أما القضية البعدية فهي القضية التي لا تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة. ليس المقصود بالاستقلال عن التجربة هنا معناه السببي. فقد لا يكون لدينا أي معرفة على الإطلاق مستقلة سببياً عن التجربة. قد تدخل التجربة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كعنصر من العناصر المفسرة سببياً لوجود أي شخص في أي حالة معرفية، أي قد يستحيل سببياً لأي إنسان أن يعرف أي شيء بدون تجربة. هذا على الأرجح هو ما عناه الفيلسوف كانط عندما قال في بداية «نقد العقل الخالص» أن «المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية».

ما هو المقصود، إذن، بقولنا باستقلال معرفتنا عن التجربة؟ عندما نقول أن معرفتنا لصدق قضية ما مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن هذه المعرفة غير مستدلة من الملاحظة التجريبية أو مستقلة منطقياً عن الأخيرة، بمعنى أن وجودنا في حالة معرفة أمر لا يستلزم منطقياً أن نسوغ القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة بواسطة الملاحظة التجريبية، أو لا يستلزم أن يكون هناك وضع تجريبي معين، بحيث إذا وجد أي منا في هذا الوضع التجريبي فلا يحتمل مطلقاً أن تكون القضية المعنية كاذبة. ولكن إذا قلنا أن معرفتنا لصدق قضية غير مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن وجودنا في حالة معرفة من هذا النوع يستلزم منطقياً أن نستدل ما ندعي معرفته من الملاحظة التجريبية أو أن نكون في وضع تجريبي معين لا يحتمل معه أن تكون القضية التي تشكل موضوع معرفتنا قضية كاذبة.

لنحاول أن نقدم الآن على ضوء ما سبق تحليلاً أوفى لمفهوم القضية القبليّة. أن نقول أن (ق) قضية صادقة قبلياً هو أن نقول أن (ق) خالية من أي مضمون تجريبي، وأنه إذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق)، فإن لدى (ش) اعتقاداً صادقاً أن (ق)، وإن اعتقاده هذا مسوغ بصورة نامة، وأنه بالنسبة لأي قضية (د) على الإطلاق، إذا كانت (د) ذات مضمون تجريبي، فليس صحيحاً أن (ش) يعرف أن

محتاج إلى تفسير، ونجد ذلك في النظرية. فمثلاً طور كلاكرك ماكسويل Maxwell قوانين خواص الغازات: رأى أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة سرعته، لكنه وجد أن هذه التعميمات محتاجة إلى تفسير ووجد التفسير في نظرية الذرية. أمكن لماكسويل أن يتصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود، وأن هذه الذرات يتكاثر بعضها فوق بعض ولذلك تزاحمها وكثرتها هما علة ضغط الغاز، كما اكتشف أن طاقة حرارة الغاز هي طاقة حركته وهكذا. ذلك معنى أن النظرية تفسر القوانين التي تحتويها، وأن النظرية تحوي عنصراً فرضياً لا تجريبياً لكنه الفرض الذي يفسر التجارب والظواهر المقبلة. وجددير بالملاحظة في هذا السياق أننا قد نعدل قانوناً ما أو نغيره لينسق مع النظرية التي نحتويها، والعكس صحيح أيضاً بمعنى أننا قد نعيد النظر في نظرية ما ونعدل فيها لكي تنسق مع أحد القوانين الذي تشمله.

سبق القول أن القانون قضية صادقة وأن الصدق متعلق بمطابقة الواقع التجريبي، لكننا لا زلنا نريد أن نتساءل عما إذا كان صدق القانون العلمي مطلقاً، والجواب بالنفي. إذ لا يقين في القانون ولا ضرورة فيه بالمعنى المنطقي، فالضرورة المنطقية ما لا يمكن تصور تكذيبه أو نقضه، والقانون العلمي ليس يقيناً ولا ضرورياً بهذا المعنى وليس الصدفة الثبات المطلق ولا قداسه. يبقى أن يكون صدق القانون العلمي صدقاً حادثاً واحتمالياً، وكل ما يتعلق بأمور الواقع حادث احتمالي الصدق في مقابل قوانين المنطق والرياضيات البحتة التي تنسم باليقين والضرورة المنطقية وذلك تمييز مألوف منذ لايتنتز وهيوم وكانط. القوانين العلمية احتمالية بمعنى أن احتمال صدقها أكثر من احتمال كذبها وأنه يمكن تصور نقبضها ويمكن تكذيبها. يكذب القاسون إذا جاءت الوقائع في المستقبل مخالفة لما يصف ويفسر ولذلك يمكن تعديله أو تغييره. والقانون بهذا المعنى يقبل التطور إلى ما لا نهاية. لكن طالما أن القانون لم يقم شاهد على تكذيبه أو الشك فيه فله ضرورة تجريبية (في مقابل الضرورة المنطقية)، بمعنى أن القضية الشرطية التي تعبر عن القانون صادقة دائماً، على افتراض أن الظواهر والحوادث مطردة لم تتغير حتى الآن عما كانت عليه في الماضي.

محمود فهمي زيدان

(ق) فقط اذا استدل (ق) من (د).

بإمكاننا الآن أن نعرف: «ق قضية كاذبة قبلياً» باستبدال «ق» في هذا التعريف بـ «لا - ق» في كل الحالات التي نجد فيها «ق». وهكذا يصير لدينا تعريف تام للقضية القبليّة.

لنأخذ الآن بعض الأمثلة لنبين كيف ينطبق تعريفنا عليها. القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، هي حتماً قضية صادقة قبلياً، حسب تعريفنا، وكذلك القضية «كل جسم يشغل حيزاً» والقضية «مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» والقضية «إما أمطرت أو لم تمطر». في كل حالة من هذه الحالات لدينا قضية خالية من أي مضمون تجريبي. والمقصود بذلك، تحديداً، هو أن ما نقوله كل قضية من هذه القضايا لا يمكن أن يتعارض مع أي واقعة فعلية أو ممكنة من وقائع العالم التجريبي. فإنه يستحيل واقعياً وكذلك منطقياً أن نجد بين الوقائع التجريبية ما يسوغ اعتبار المثلث بدون أضلاع ثلاثة أو اعتبار الأرملة غير أنثى أو اعتبار جسم ما غير شاغل لأي حيز مكاني أو اعتبار مجموع زوايا المثلث أقل أو أكثر من زاويتين قائمتين. باختصار، أن كل قضية من هذه القضايا غير قابلة للدحض التجريبي حتى من حيث المبدأ، وذلك لأنها لا تعبر عن حقيقة تجريبية من أي نوع. فمهما كانت الوقائع التي نكتشفها عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا يمكن حتى منطقياً أن توجد بينها واقعة لا تتطابق مع قولنا أن للمثلث ثلاثة أضلاع أو قولنا أن الأرملة أنثى، الخ. ولكن إلى جانب كون قضايا من هذا النوع متطابقة مع كل ما هو حاصل ومع كل ما يمكن أن يحصل من حيث المبدأ في الواقع التجريبي، فإن معرفة صدق أي منها لا تتركز على معرفة أي واقعة أو مجموعة من الوقائع التجريبية. وهذا يعني أنه إذا كان أي شخص يعرف، مثلاً، أن كل جسم يشغل حيزاً، فإن اعتقاده أن كل جسم يشغل حيزاً مسوغ بصورة تامة حتى وإن لم يستدل هذه القضية من أي قضية أو مجموعة من القضايا التجريبية. فإذا كنت أعرف أن الأجسام تشغل حيزاً، فهذا يعني أنني أعرف أن العلاقة بين «ج هو جسم» و«ج يشغل حيزاً» هي علاقة ضرورية، بمعنى أنه بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل منطقياً في الواقع التجريبي، إذا كان (ج) جسماً، فإنه يشغل حيزاً. كذلك إذا كنت أعرف أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، فما أعرفه هو أن العلاقة بين «م هو مثلث» و«مجموع زوايا م يساوي زاويتين قائمتين» هي علاقة ضرورية بالمعنى نفسه بصورة

أكثر تعميماً، إن ما نعرفه عندما يكون موضوع معرفتنا قضية قبليّة هو أن افتراضنا لصدق قضية معينة يوجب علينا اعتبار قضية أخرى صادقة بغض النظر عما هو صادق تجريبياً أو عما يمكن أن يصدق تجريبياً بالمعنى المنطقي للإمكان. هذا هو في الواقع الفحوى الأخير لاعتبارنا القضية القبليّة مستقلة عن التجربة، على الصعيد المعرفي.

لنعد الآن إلى مفهوم القضية البعدية لمقارنته مع مفهوم القضية القبليّة. القضية البعدية، كما رأينا، هي قضية لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم غير صادقة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. إذا افترضنا، إذن، أن (ق) قضية بعدية، فهذا يعني أن (ق) ذات مضمون تجريبي، وإنه بالنسبة لأي شخص (ش)، لا يمكن لـ (ش) أن يعرف أن (ق) (أو أن لا - ق) إلا إذا كان اعتقاده أن (ق) (أو أن لا - ق) مسوغاً أو مدعوماً بالملاحظة التجريبية.

يتضح من هذا التحليل أن أول فارق جوهري بين القضايا القبليّة والقضايا البعدية هو خلو الأولى، ولكن ليس الثانية، من أي مضمون تجريبي. أن القضايا القبليّة، كما رأينا، خالية من أي مضمون تجريبي، لأن ما هو صادق بينها صادق بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي، وما هو كاذب بينها هو كذلك كاذب بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي. أما بالنسبة للقضايا البعدية، فالعكس هو الصحيح. إذا قلت، مثلاً، أن المعادن تتمدد بالحرارة. فما أقوله، أن كان صادقاً، لا يمكن اعتباره صادقاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن أن يحصل تجريبياً. بالعكس، فإن صدق ما أقوله مرهون بكون الواقع التجريبي لا يحتوي على معدن واحد لا يتمدد بالحرارة. ولو أن الملاحظة التجريبية كشفت لنا عن وجود معدن واحد لا يتمدد بالحرارة، لما كان ما أقوله عن المعادن صادقاً. لنتناول أمثلة أخرى للتوضيح. لنفترض أنني قلت «هذه الطاولة مصنوعة من الخشب». من الواضح هنا أن ما أقوله يتضمن شيئاً عن الواقع التجريبي. فإذا كانت هذه القضية صادقة، فلا بد أن نختبر صفات معينة عندما نكون في وضع إدراكي معيّن تجاه موضوع قضيتنا، أي صفات من النوع الذي نتوقع اختباره عندما ندرك حسيّاً أنه يوجد في مكان ما طاولة مصنوعة من الخشب. ولو اتفق أنه لم نختبر هذه الصفات أو أي جزء منها، لما جاز لنا أن نعتبر القضية صادقة. لنأخذ، كمثال آخر، القضية، «يوجد فيل في هذا المكان». هنا أيضاً توجد توقعات تجريبية معينة مرتبطة على

ولذلك فما تقوله لنا هذه القضية هو أننا سنجد هذا الشيء حلوا المذاق فيما لو تذوقناه، واننا سنلاحظ أنه سيذوب فيما لو وضعناه في سائل. من الواضح، إذن، أنه لا يمكننا أن نقول أننا نعرف في هذه الحالة أن القضية المعنية صادقة إلا إذا اخترنا ولا حظنا ما تقول القضية أنه لا بد من اختباره وملاحظته فيما لو قمنا بعمليات تجريبية معينة.

رأينا حتى الآن من خلال تحليلنا لمفهومي القضايا القبليّة والقضايا البعدية أن القضايا القبليّة خالية من أي مضمون تجريبي ومستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، وأن معرفة صدقها أو عدم صدقها بالنسبة لتوقفة كلياً على الملاحظة التجريبية. السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: إذا كانت الملاحظة التجريبية هي الوسيلة للوصول إلى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا البعدية، فما هي الوسيلة للوصول إلى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا القبليّة؟

لا شك أن الاستنباط يلعب دوراً أساسياً في إيصالنا لمعرفة بعض الحقائق القبليّة، ولكن الاستنباط لا يكفي لإيصالنا إلى معرفة كل الحقائق القبليّة. فلو كانت معرفتنا لكل الحقائق القبليّة مبنية على الاستنباط، لما كانت هذه المعرفة ممكنة على الإطلاق. والسبب في ذلك مزدوج. فمن جهة، أن معرفة حقيقة قبليّة، استنباطياً، تستلزم منا أن نستنبطها من حقيقة أخرى من نوعها. ومن جهة ثانية، أن معرفة أي حقيقة بصورة استدلالية (أي عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء) غير ممكنة إلا إذا كنا نعرف الحقائق الأخرى التي نعتد عليها كأساس لتبرير الحقيقة الأولى. بمعنى آخر، إذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق) بصورة استدلالية، فهذا يعني أنه توجد قضية أخرى (د)، وأن (ش) يستدل (ق) من (د)، وأن (ش) يعرف أن (د) صادقة. من الواضح، إذن، أننا إذا افترضنا أن (ق) قضية قبليّة وأن (ش) يعرف أن (ق)، استنباطياً، فهذا يعني أنه توجد قضية أخرى (د) وأن (د) في هذه الحالة قضية قبليّة، وأن (ش) يستنبط (ق) من (د) ويعرف أن (د) صادقة. ولكن إذا افترضنا الآن أن معرفة كل حقيقة قبليّة مبنية على الاستنباط، فهذا يعني أن معرفة (ش) لصدق (د) مبنية على الاستنباط. ولكن هذا بدوره يعني أنه توجد قضية قبليّة غير (د) وأن (ش) يستنبط (د) منها ويعرف أنها صادقة. ولكن حتى يعرف أنها صادقة يجب أن يستنبطها من قضية قبليّة

اعتبارنا القضية صادقة وتوقعات تجريبية غيرها مترتبة على اعتبارها كاذبة. فإن كانت صادقة، فإننا نتوقع في هذه الحالة، أن كنا في المكان الذي نشير إليه في القضية، أن نختبر صفات معينة، أي صفات من النوع الخاص بالفيلة، وإلا فلا يجوز لنا أن نعتبر القضية صادقة. القضايا البعدية، إذن، ذات مضمون تجريبي بمعنى أنه توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على اعتبار أي منها صادقة وتوقعات تجريبية متباينة عن التوقعات الأولى مترتبة على اعتبارها كاذبة. وهذا يعني أنه إذا كانت قضية بعدية صادقة، فإن ما يجعلها صادقة هو واقعة أو وقائع تجريبية معينة، وإذا كانت كاذبة، فإن ما يجعلها كاذبة هو أيضاً واقعة أو وقائع تجريبية معينة.

يتضح من شرحنا السابق أن صدق أي قضية بعدية أو عدم صدقها يتوقف بصورة تامة على ما حصل أو ما هو حاصل أو ما سيحصل في الواقع التجريبي. ولكن هذا يعني أن معرفة صدق أو عدم صدق قضية من هذا النوع مرهونة بما نعرفه تجريبياً. فالقضية «توجد حياة على كوكب غير كوكبنا»، مثلاً، تقول لنا أن الشروط الضرورية والكافية تجريبياً لوجود الحياة متحققة على كوكب غير هذا الكوكب الذي نعيش عليه. ولكن كيف لنا أن نعرف أن هذه الشروط متحققة بالفعل بدون اللجوء إلى الملاحظة التجريبية؟ فلو ادّعى شخص أنه يعرف أنه توجد حياة في مكان آخر من هذا الكون، هل نقبل ادّعاءه على أنه معرفة أم نرفضه أم نعلق الحكم؟ الموقف الصحيح هو أن نعلق الحكم، لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تؤيد هذا الادّعاء ولا تدحضه. ولو ادّعى شخص أنه وجد معدناً لا يتمدد بالحرارة، فهل نعلق الحكم في هذه الحالة على ادّعاءه؟ بالطبع لا. ذلك لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تدحض ادّعاءه بصورة كافية.

لسنا بحاجة هنا إلى كبير عناء لنرى أن معرفة صدق أو عدم صدق أي قضية بعدية غير ممكنة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. فالقضايا البعدية، بحكم كونها ذات مضمون تجريبي، هي قضايا تقول لنا ما الذي يفترض فينا أن نلاحظه أو أن نختبره عن الواقع التجريبي فيما لو كنا في وضع ادراكي معين. ولذلك فلا يمكننا أن نقبل ما تقوله قضية من هذا النوع على أنه صادق إلا إذا لاحظنا واختبرنا ما يفترض فينا أن نلاحظه أو نختبره عن الواقع التجريبي أثناء وجودنا في الوضع الإدراكي المعني. فالقضية البعدية «هذا الشيء هو قطعة من السكر»، مثلاً، هي قضية تقول لنا أن هذا الشيء له صفات تجريبية معينة، كصفة الحلاوة والقابلية للذوبان، الخ.

تكون صادقة.

رأينا حتى الآن أن الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية تكمن في أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، بينما القضايا القبلية خالية من أي مضمون تجريبي. والأمر الثاني هو أن القضايا البعدية غير مستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا القبلية مستقلة، على هذا الصعيد، عن الملاحظة التجريبية.

يدعي بعض الفلاسفة أن هناك فوارق أخرى مرتبطة بالضرورة بالفوارق التي تناولناها. بين هذه الفوارق الأخرى التي يفترض أن نجدها بين القضايا البعدية والقضايا القبلية، بالنسبة لهذا البعض، يوجد اثنان أثاراً، وما زالا يثيران، جدلاً فلسفياً. الأول هو أن القضايا البعدية هي قضايا غير ضرورية، بينما القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. والثاني هو أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي، بينما القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي.

لنتناول أولاً الإدعاء بأن القضايا البعدية غير ضرورية، بينما القضايا القبلية ضرورية. عندما نقول أن قضية ما ضرورية، فما نعنيه هنا هو أنه إن كانت هذه القضية صادقة، فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كاذبة. من الواضح من هذا التحليل أنه إذا كانت قضية صادقة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة، وإن كانت كاذبة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة. إن القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، مثلاً، هي قضية صادقة بالضرورة بمعنى أنه لا يمكن تصور كون نقيضها صادقاً، أي أنه لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون كاذباً. والقضية «يوجد شيء يملكه يوسف، ولكن لا شخص يملك هذا الشيء» هي حتماً قضية كاذبة بالضرورة، وبالتالي لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون صادقاً.

القضية غير الضرورية، بالمقابل، هي قضية يكون عدم صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت كاذبة. إن القضية (برتراند راسل هو مؤلف كتاب «مبادئ الرياضيات»)، مثلاً هي قضية صادقة، ولكن كان ممكناً ألا يؤلف راسل أي كتاب من هذا النوع. بإمكاننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق لا يحتوي على حقيقة كون راسل ألف الكتاب المذكور. ولذلك فإن القضية المعنية ليست قضية ضرورية؛ فبالرغم من أنها صادقة، فقد كان بالإمكان ألا تكون صادقة.

أخرى يعرف أنها صادقة، وهكذا إلى ما لا نهاية. يظهر هذا التحليل بما لا يقبل الجدل أننا إذا افترضنا أن معرفة كل حقيقة قبلية مبنية على الاستنباط، يستحيل عندها أن نكون في وضع معرفي تجاه أي حقيقة قبلية على الإطلاق. ولكن بما أن المعرفة القبلية أمر ممكن، فلا بد أن نفترض، إذن، أنه توجد قضايا قبلية لا تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الاستنباط.

ولكن كيف نعرف أن قضايا من النوع الأخير صادقة؟ لا يمكن أن تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الملاحظة التجريبية (الاستقراء)، لأنها قضايا قبلية. ولكن إذا لم تكن هذه القضايا مسوغة بصورة استنباطية أو بصورة استقرائية، فما معنى أن نقول أننا نعرف أنها صادقة؟ هنا نجد أنفسنا أمام خيار واحد ألا وهو أن نعتبر معرفتنا لصدقها معرفة مباشرة. وأن نقول أن (ش) يعرف بصورة قبلية مباشرة أن (ق) هو أن نقول أن (ق) قضية صادقة قبلية وإن اعتقاد (ش) أن (ق) مسوغة بصورة تامة، حتى وإن لم توجد أي قضية (أو مجموعة من القضايا) تسوغ بصورة استنباطية اعتقاد (ش) أن (ق). أنا أعرف، مثلاً، بصورة قبلية مباشرة أن للمربع أربع زوايا وإن الأعزب غير متزوج وأنه إذا كان (أ) أكبر من (ب) و(ب) و(ب) أكبر من (ج)، فإن (أ) أكبر من (ج) وأنه لا يمكن لأي شيء أن يكون في مكان وألا يكون فيه في نفس الوقت. ولكنني لا أعرف بصورة قبلية مباشرة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأن $89 \times 31 = 2759$ ، وإن القضية «إذا كان الحديد معدناً، إذن الحديد يمتدد بالحرارة»، متكافئة منطقياً مع القضية «إما الحديد ليس معدناً أو الحديد معدن والحديد يمتدد بالحرارة». ففي هذه الحالات الثلاث الأخيرة، لا يمكن بالنسبة لأي قضية من هذه القضايا الثلاث، أن يكون اعتقادي أن هذه القضية صادقة مسوغة بصورة تامة إلا إذا كان مستنداً من قضايا قبلية لا تحتاج إلى تسويغ. بمعنى آخر، توجد عمليات استنباطية من نوع أو آخر لا يمكن بدونها الوصول إلى معرفة صدق أي قضية من هذه القضايا الثلاث. أما بالنسبة للقضايا السابقة، فإن الصورة تختلف كلياً. فإن قضايا من هذا النوع لا تحتاج إلى أي تسويغ بمعنى أنه إذا كان أي شخص يعرف أن قضية من هذا النوع صادقة، فإن اعتقاده أنها صادقة مسوغة بصورة تامة وإن لم يكن مستنداً من أي قضية قبلية غيرها. فبمجرد أن يكون لدي فهم واضح لما يقال في أي قضية من هذه القضايا، أرى فوراً إلى أنها لا يمكن إلا أن

ولكن هل يتوفر هذا الشرط بالفعل بالنسبة لكل القضايا البعدية؟ لا شك أن عالم الحقائق التجريبية ليس ضرورياً، بمعنى أنه كان بالإمكان أن يختلف هذا العالم عما هو عليه بالنسبة لأمر كثيرة. وذلك يعود إلى أن الموجودات التجريبية لا توجد بعامل الضرورة وإلى أن الكثير من صفات هذه الموجودات يشكل صفات لها ليس إلا. إن بإمكاننا، لا شك، أن نتصور عدم وجود أي من الأشياء الموجودة حالياً أو أن نتصور أن كل ما هو موجود تجريبياً له صفات غير الصفات العارضة التي يحوز عليها بالفعل. بإمكاننا، مثلاً، أن نتصور أن الشاعر أدونيس لم يوجد على الإطلاق أو أن نتصور، على افتراض أنه موجود، إنه يختلف بالنسبة لجميع صفاته العارضة، أي أن نتصور أنه ليس شاعراً وليس قصير القامة وليس في التاسعة والأربعين من عمره وليس حائزاً على أي شهادات جامعية، الخ. لا شك، إذن، أن هناك قضايا بعدية كثيرة مستبعدة عن فئة القضايا الضرورية. بصورة أكثر تحديداً، أن كل القضايا الوجودية ذات المضمون التجريبي هي غير ضرورية، وكذلك كل القضايا المحلية التي لا تكون العلاقة بين موضوع أي منها ومحمولة أكثر من علاقة عارضة.

ولكن لا بد هنا من طرح السؤال التالي: هل كل قضية محلية ذات مضمون تجريبي هي إثبات أو نفي لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها؟ بمعنى آخر، هل كل صفة نعزوها لأي شيء من الأشياء هي صفة عارضة لهذا الشيء لمجرد أننا نعرف أنها صفة له عن طريق الملاحظة التجريبية؟ ألا يمكن أن نجد بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً صفات جوهرية لهذه الأشياء؟ لنفترض أنني قلت: «هذا الكائن إنسان». هل كونه إنساناً هو مجرد صفة من صفاته العارضة، ككونه طويلاً أو ذكياً وما شاكل ذلك من الصفات؟ بالطبع لا. فإن كونه إنساناً يحدد كونه هذا الكائن بالذات وليس كائناً آخر. وهذا أمر واضح من استحالة أن يكون كائن هذا الكائن الذي نشير إليه وأن يكون في الوقت نفسه حشرة أو سعداناً أو طائفة. قد يتحول هذا الكائن إلى شيء آخر، ولنقل أنه تحول إلى شجرة. في هذه الحالة لا تعود له الهوية التي كانت له، ولا معنى لأن نقول هنا أنه شيء واحد هو الشجرة التي تحول إليها. لا يمكن، إذن، لأي كائن أن يكون هذا الكائن بالذات وألا يكون إنساناً. إذن، كون هذا الكائن إنساناً، إن كان بالفعل إنساناً، ليس صفة من صفات هذا الكائن العارضة، بل صفة من صفاته الجوهرية. ومع ذلك فإنه لأمر واضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن هذا الكائن إنسان إلا عن طريق الملاحظة التجريبية.

والقضية «أن زكي نجيب محمود هو عالم فيزياء» هي قضية كاذبة، لأن الشخص المشار إليه هو فيلسوف وليس عالم فيزياء. ولكن من الواضح أنه كان ممكناً لهذا الشخص أن يتجه منذ بداية حياته الجامعية نحو دراسة الفيزياء، بدل دراسة الفلسفة، وأن يصبح بالتالي عالم فيزياء. إذن، يمكننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق هو خلاف لما هو عليه، أي أن نتصور أن القضية المعنية صادقة بدل أن تكون كاذبة. وهذا يعني أن هذه القضية ليست كاذبة بالضرورة، أي أنها وإن كانت كاذبة فقد كان بالإمكان أن تكون صادقة.

لا جدال في أن القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. فهي، كما رأينا في بداية تحليلنا لها، قضايا لا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل في الواقع التجريبي. فإذا كانت قضية من هذا النوع صادقة، كما رأينا، فهي كذلك بغض النظر عما هو حاصل أو حتى عما يمكن منطقياً أن يحصل، وإذا كانت كاذبة، فهي كذلك أيضاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن منطقياً أن يحصل. بإمكاننا، إذن، أن نقول أنه بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدحضها، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدعمها. إذن، بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كذلك. ولكن هذا يعني أن كل قضية قبلية إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة.

القضايا البعدية، كما رأينا، هي «بعكس القضايا القبلية، قضايا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل. ولكن هل يعني هذا وحده أنها قضايا غير ضرورية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. يوجد، في اعتقادي، شرطان يجب أن يتحققا معاً حتى تكون قضية ما قضية غير ضرورية. الشرط الأول هو أن تكون هذه القضية قضية بعدية، أي أن تكون من النوع الذي يتوقف صدقه أو عدم صدقه على ما يحصل بالفعل. والشرط الثاني هو أن يكون ما يحصل شيئاً كان ممكناً له ألا يحصل. الشرط الثاني هام جداً، لأنه لو افترضنا أنه بالإمكان تصور عدم حصول ما هو حاصل، فعندها يجب أن نعتبر القضية التي تجد ضمان صدقها فيما هو حاصل قضية ضرورية، لأن ما ينطبق عليها في هذه الحالة هو أنه ما كان بالإمكان لها ألا تكون صادقة. من الواضح، إذن، أنه بدون توفر الشرط الثاني لا يجوز أن نعتبر القضايا البعدية غير ضرورية.

لمسألة صدقها أو عدم صدقها ، على طبيعة الواقع التجريبي . ولكن هل يعني هذا أنها خالية من أي مضمون واقعي ؟ الجواب على السؤال الأخير يتوقف على ما إذا كان الواقع التجريبي يستنفذ أو لا يستنفذ الواقع برمته ، أي على ما إذا كان مفهوم الواقع يتطابق أولاً بصورة كلية مع مفهوم الواقع التجريبي . لا شك أنه إذا نظرنا إلى الواقع التجريبي على أنه يستنفذ الواقع رمة ، فلا مهرب عندها من الاستنتاج أن القضايا القبلية بدون أي مضمون واقعي . هذا هو ، في الواقع ، موقف الفيلسوف التجريبي . أنه ينظر إلى القضايا الواقعية على أنها ذات مضمون تجريبي بالضرورة . من هنا نفهم اصراره على اعتبار القضايا الصادقة قبلياً على أنها كلها مجرد تحصيل حاصل أو قضايا تحليلية ، أي لا تزيد شيئاً على معرفتنا للواقع . المشكلة الرئيسية في هذا الموقف هو في اعتباره الواقع التجريبي هو الواقع بتمامه . هل يستحيل حتى منطقياً أو توجد وقائع غير تجريبية ؟ وعلى افتراض أنه وجدت وقائع من هذا النوع ، هل يستحيل حتى منطقياً أن نصل إلى معرفتها ؟ إذا كان جوابنا في كلا الحالتين بالنفي ، فلا يمكننا عندها أن نعتبر كل القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي بالضرورة . فلو افترضنا أن هناك وقائع غير تجريبية يمكن معرفتها ، فلا بد عندها أن نفترض أن القضايا التي تثبت وجود هذه الوقائع أو تنفيها هي قضايا ذات مضمون واقعي . ومع ذلك يجب اعتبارها قضايا غير بعدية ، لأن معرفة صدق أو عدم صدق هذه القضايا لا يمكن أن تكون شأناً تجريبياً بعامل كون الوقائع التي تشكل هذه القضايا اثباتاً أو نفياً لها وقائع غير تجريبية . من الواضح ، إذن ، أنه ما لم نبين أن الواقع هو ما يخضع بالضرورة للتجربة الحسية أو أن ما هو واقعة غير تجريبية غير قابل لأن يعرف ، فلا يمكننا أن ننفي عن كل القضايا القبلية صفة الواقعية .

مصادر ومراجع

- Ammerman, R. and Singer, M. (eds.), **Belief, Knowledge, and Truth**, part II, New York: Chales Scribner's Sons, 1970.
- Ayer, A.J., **Language, Truth and Logic**, New York: Dover Publications, Inc., 1946.
- Carnap, R., **Meaning and Necessity**, Chicago, Chicago Univ. Press, 1950.
- Corturat, **La Logique de Leibniz**, Paris, 1901.
- Feigl, H. and Brodbeck, M. (eds.), **Readings in Philosophical Analysis**, New York: Appleton - Century-Grofts, 1999.
- Körner, S., **Conceptual Thinking**, Cambridge Univ. Press, 1955.
- Kripke, S., «Identity and Necessity» in **Philosophy as It Is**, éd. by Honderich and Myles, Penguin Books, 1979.

لنتناول الآن مثلاً أكثر تعقيداً . إننا لا شك نعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أن الاسكندر المكدوني هو ذاته الاسكندر الكبير . ولكن كون الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير ليس صفة عارضة ، بل صفة جوهرية ، من صفات الاسكندر المكدوني . والبرهان على ذلك بسيط . فإن كان الاسكندر المكدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير ، فعندها ينتج بالضرورة أن كل صفة من صفات الأول هي صفة من صفات الثاني . ولكن صفة من صفات الأول هي الضرورة أنه الاسكندر المكدوني (لأن كل شيء هو ذاته بالضرورة) . وبما أن كل صفة من صفات الاسكندر المكدوني يجب أن تكون صفة من صفات الاسكندر الكبير ، نستنتج لذلك أن صفة من صفات الاسكندر الكبير الضرورية هي أنه الاسكندر المكدوني . وهذا يعني ، كما هو واضح من تحليلنا ، أن القضية « الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير » ، وإن كانت قضية بعدية ، لا تشكل اثباتاً لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها .

إذا صح أنه توجد صفات جوهرية للأشياء نكتشفها تجريبياً ، فعندها يتضح أن بعض القضايا البعدية هو ضروري . فإذا كانت (ص) صفة جوهرية لـ (م) ، فهذا يعني أنه لا يمكن تصور (م) بدون (ص) . ولكن هذا الأخير يعني بدوره أن القضية « (م) هو (ص) » ، إن كانت صادقة ، لا يمكن إلا أن تكون صادقة . وإذا أضفنا الآن أن معرفتنا لكون (م) هو (ص) هي معرفة تجريبية ، يتضح عندها أن القضية « م هو ص » هي قضية بعدية وضرورية . لا مشاحة ، إذن ، أنه إذا كان المثالان اللذان تناولناهما يشبان أنه توجد صفات جوهرية بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً ، فإنها يشبان أيضاً أن بعض القضايا البعدية هو ضروري .

نأتي أخيراً إلى معالجة الادعاء القائل أن فارقاً من الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية هو أن الأولى ذات مضمون واقعي ، بينما الأخيرة خالية من أي مضمون واقعي . لنشرح ، أولاً ، باختصار ، ما هو المقصود بالمضمون الواقعي . أن نقول ان قضية ما هي ذات مضمون واقعي هو أن نقول أن نصدق هذه القضية أو عدم صدقها أمر يتوقف على طبيعة الواقع . لا شك أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي حسب هذا التعريف . فإن أي قضية من هذا النوع ، كما رأينا ، هي قضية يتوقف صدقها أو عدم صدقها على طبيعة الواقع التجريبي . وقد رأينا أيضاً من خلال تحليلنا للقضايا القبلية أن هذه الأخيرة خالية من أي مضمون تجريبي ، وأنها بالتالي لا تعتمد ، بالنسبة

المختلفة والتمييز بين الأشياء، خيرها وشرها.

وفي الدين: العقل، محدود القدرة على المعرفة ولا سيما فيما يتعلق بالموضوعات الماورائية أو الميتافيزيقا. ﴿وبسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (الإسراء: 85).

وفي علم الاقتصاد: القدرة معناها: الطاقة، القيمة، الغنى. يقال: الدولة... غنية أو قوية بقدراتها: طاقاتها. ورجل ذو قدرة مالية: أي ذو يسار وغنى.

وفي الفلسفة: القدرة La puissance معناها التمكن أو الاستطاعة المنبثقة عن الإرادة الحرة، أي إرادة الاختيار بين شيئين ممكنين أو أكثر واستطاعة فعل الشيء ونقيضه. ويحيز بعض الفلاسفة بين أنواع ثلاثة في النفس الإنسانية: 1 - النفس النباتية. 2 - النفس الحيوانية. 3 - النفس الناطقة. فالنفس النباتية، هي النفس القادرة على التغذية والتنمية. والنفس الحيوانية، هي النفس القادرة على التوليد أو التناسل. والنفس الناطقة، هي النفس القادرة على التعلم واكتساب الفضائل لبلوغ مرتبة الكمال.

وقد كان الفارابي يعتقد بأن أعقل العقلاء هو الشخص الذي يقدر دون سواه على اخضاع غيره لإرادته. والقُدْرَة Fatalisme مذهب ديني فلسفي قديم، يؤكد بأن الإنسان لا يستطيع شيئاً في الحياة، لأنه لا يتمتع بالإرادة أو الحرية للتصرف وفقاً لما يريد أو يرغب، وإنما هو يعمل في النهاية وفقاً للنواميس الإلهية التي يسير بمقتضاها الكون والتي يخضع هو نفسه لها. وقد تجلى هذا المذهب عند اليونانيين في مسرحية «الملك أوديب» للشاعر الإغريقي سوفوكليس. كما تجلى إلى حد بعيد عند الهنود القدامى (لا سيما في الفلسفة البوذية) الذين كانوا يرون أن الإنسان خلق في عالم كله شقاء وحياته بالتالي كلها محكومة بالعذابات والآلام (ما لم يعمل على تخليص نفسه من دورات الحياة المتتابة عن طريق الاتحاد بالنفس الكلية برهمن Brahman).

وخلافاً لما كان يُتهم به أبو العلاء المعري، فقد كان مؤمناً بالقضاء والقدر، بمعنى أنه كان يعتقد بأن الإنسان رهن المشيئة الإلهية وأسير القوانين التي تحكم الوجود، وبأن عليه تبعاً لذلك، أن يروض نفسه على تقبل كل ما يعرض له ويتعرض إليه من محن ونوائب، لأنه لا يستطيع شيئاً إلا ذلك.

وفي الديانة الزردشتية القديمة (القرن السادس ق.م)، يعتبر الإنسان مخلوقاً حر الإرادة. لذا، فيمكنه أن يختار طريق الشر والظلمة، فيكون من أتباع إله الشر أهرمازدا

- Pap, A., The Apriori in Physical Phoeory, New York: Kings Krown Press, 1946.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, New Haven: Yale Univ. Press, 1966.
- Quine, W.V., From a Logical Point of View, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1953.
- Russell, B., An Ingulry into Meaning and Truth, New York. Norton, 1940.

- كانط: نقد العقل الخالص.

عادل ظاهر

قُدْرَة

Pouvoir - Capacité Power - Capacity Können

مصدر: قَدَرَ، بمعنى استطاع أو تمكن أو اقتدر. والقدرة: هي الاستطاعة التامة أو القوة أو الطاقة على فعل شيء أو تركه باختيار. لذا فإن من صفات الله أو أسمائه الحسنى: أنه القادر أو القدير أو المقتدر، أي أن له القدرة على فعل كل شيء. ﴿والله قدير والله غفور رحيم﴾ (المنتحنة 7). يقال: أقدرني الله عليه، على طاعته، على فعل ذلك: أعطاني الله قدرة، مكّني. وقَدَرَ عليه: تمكن منه.

والقدرة قد تكون صفة وجودية في حال سلامة الأعضاء أو الجوارح، كالقدرة على التحرك والمشي الخ... وقد تكون صفة معنوية، كالقدرة على التفكير أو اتخاذ القرارات الخ... وفي علم النفس: القدرة La faculté (ج) قدرات، معناها مجموعة القوى أو الملكات التي يتمتع بها إنسان ما وتميزه عن غيره، كالقدرة الموسيقية أو الشعرية (القدرة على المحاكاة) أو الحسابية أو العلمية أو العملية الخ.. ويرى البعض أن الموهبة، عبارة عن أقصى درجات الاستعداد أو القدرة، مثل: الموهبة الموسيقية والأدبية الخ... ويميز عادة في علم النفس بين القدرات الوراثية أو الفطرية الغريزية Innés وهي مجموعة القوى أو الامكانيات الذهنية والفيزيولوجية التي يولد المرء مزوداً بها منذ الطفولة، كقدرته على اكتساب اللغات الأجنبية بيسر أكثر من غيره وقدرته على الصبر والتحمل الخ.. والقدرات المكتسبة Acquis التي يكتسبها المرء بالتعلم والمرانة والتجربة.

والعقل في علم النفس، معناه العام، قدرة الإنسان على التفكير وعلى فهم العلاقات القائمة بين ظواهر الوجود

Ahramazda أو أهورامزدا Ahuramazda ؛ أو يسلك طريق الخير والنور والحق، فيكون من أتباع إله الخير أهريمان Ahriman الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية الأبدية.

وفي علم الكلام يمكننا أن نميز بين ثلاثة مذاهب فيما يتعلق بقدرة الإنسان والمشيئة الإلهية. 1 - مذهب أقل القدر. 2 - مذهب أهل الجبر. 3 - مذهب أهل الوسط (وهو مذهب عامة المسلمين). فالقدريون (أهل القُدْرَة) يفتح القاف والدال - وعلى رأسهم معبد الجهني - ومنهم المعتزلة، كواصل بن عطاء الغزال 80 هـ - 131 هـ. وأبي الهذيل العلاف وأبي علي الجبائي الخ.. الذين يطلق عليهم عادة اسم، أحرار الفكر في الإسلام، فهم المتكلمون الذين نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه، وغالوا في الدفاع عن حرية الإنسان وإرادته، وقالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله جميعها، خيرها وشرها، دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة، تحتم أن يكون حراً في اختياره وإلا إنتفت برأيهم العدالة الإلهية، ووجب تبعاً لذلك إرتفاع أو إنتفاء الثواب والعقاب.

كما قالوا بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يقدر على غير ما خلقه أو فعله. وهم لا يميزون بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة؛ وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض. فإذا علم الله مثلاً بعلمه الأزلي المطلق، ان انساناً ما، سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده. كما انه لا يقدر أن يدخل أحداً في النار اذا لم يكن من أهلها، ولا يدخل أحداً في الجنة اذا لم يكن من أهلها. وبمعنى آخر، ان الله لا يقدر على معاقبة المطيع واثابة العاصي؛ وذلك لأن الله خلق الكون والإنسان بمشيئته المطلقة. وقد سنّ لهذا الكون والإنسان جملة من النواميس الثابتة كي يسير بمقتضاها، كل من الكون والإنسان، وتسوسهما معاً. وقد فعل ذلك كله من أجل صالح الإنسان الذي خلقه وأعطاه حرية الاختيار بين طريق الخير وطريق الشر. وإذن، فإن حرية الله محدودة بحرية الإنسان، بإرادة الله نفسه. ان المعتزلة، مثل، أبي الهذيل العلاف وأبي موسى المردار وبشر بن المعتز الخ.. يسلّمون بأن الله قادر على فعل كل شيء وأي شيء، لأن الله اذا كان قادراً على فعل شيء ما، فإنه يقدر على فعل ضده، وهذا أمر بديهي، لأن من يقدر على فعل شيء، يقدر على فعل ضده أو تركه؛ ولكنهم مع هذا، يقولون، إن الله القادر على كل شيء، لا يفعل بإرادته المطلقة، كل ما ينتقص من كماله المطلق ويجعله إلهاً

ناقصاً أو قبيحاً أو كاذباً أو شريراً أو ظالماً. فالكمال يستبعد كل تناقض وكل قبح وظلم وكذب؛ لأن كل هذا، لا يقع إلا من كائن غير كامل. وهكذا، وبالرغم من ان الله قادر على فعل الظلم والشر، فإنه لا يفعلهما، لقبحهما، وكماله. والكمال لا يفعل القبح أو الظلم على الإطلاق، لأن ذلك نقص، والنقص يناقض ماهية الكمال في الله. فالقبح، صفة ذاتية للقبح وكذلك الظلم، صفة ذاتية للظالم؛ ووقوع القبح أو الظلم من الله، يؤدي الى التسليم بقبحه أو ظلمه، وهذا محال؛ وإذن، فانه لا يفعل المستحيل أو النقيض. إن علم الله وقدرته يختلفان عن علم الإنسان وقدرته. فإذا كان الإنسان قادراً على الاختيار بين الخير والشر، فإن هذا الاختيار ليس من طبيعة القدرة الإلهية؛ لأن قدرة الله موجودة فقط في الخير المطلق، ولا تتحرك الا في نطاقه وفي مجال العلم الإلهي الأزلي، وذلك من أجل خير وصالح الإنسان نفسه.

أما الجبريون ومنهم مثلاً جهم بن صفوان، (الجهمية) فهم الذين أنكروا كل قدرة الإنسان على الخلق، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان، الى الله تعالى وقدرته المطلقة. وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الأشياء أو المجادات لا إرادة له ولا إختيار. فهو مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية لأنها من فعل الله، ونسبتها للإنسان انما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة الى نسبة الأفعال الى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة، طلع الليل الخ..

أما الأشاعرة (مذهب أهل الوسط بين القدرية والجبرية) فهم الذين أنكروا على كل من القدرين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم، وقالوا بالكسب. لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزود الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً. وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة ان قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو الله، الذي يزود الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق الله فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وان قصد فعل الشر، خلق الله فيه القدرة لفعل الشر. وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل إختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين ان الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعبده. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما،

الإتحاد بالله ومعرفته معرفة مباشرة عن طريق الذوبان فيه، وبالتالي قادر على معرفة كل أسرار الوجود ومكوناته دون غيره من الناس.

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكرت 1596 - 1650 م. مثلاً، أن قدرة الإنسان، محدودة، من حيث أن الإنسان مخلوق ناقص، أما قدرة الله فهي مطلقة غير محدودة. وهذا معناه، أن الله قادر على خلق الممكنات والمستحيلات. فهو قادر على تغيير طبائع الأمور وماهيات الأشياء، كالنار والحقائق البديهية والرياضية والأخلاقية الخ... مع هذا، تجدر الإشارة إلى أن ديكرت يرى بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يستطيع أو لا يقدر أن ينزع عن ذاته بعض الصفات الضرورية الوجود. فكونه واجب الوجود بالضرورة، يستحيل عليه أن ينزع عن نفسه صفة الوجود. وكونه خالقاً للإنسان باستمرار وفي كل لحظة زمنية، يستحيل عليه أن يجعل الخلق مستقلاً عنه.

وفي الفلسفة المعاصرة، يرى الفلاسفة الوجوديون، أن الإنسان يوجد فعلاً قبل أن تتحقق ماهيته، لأن الوجود سابق على الماهية. والإنسان بعد أن يوجد فعلاً يمكنه عن طريق إرادته الحرة المطلقة، أن يخلق ماهيته أو ماهيته الخاصة به على الصورة التي يريد. بمعنى أنه يستطيع أن يحقق وجوده الإنساني وفقاً لما يريد. حتى أن بعض الوجوديين ليذهب في مغالاته في تقديس الحرية والإرادة الإنسانية إلى التساؤل فيما إذا كان بعض أبطال قصصهم لم يختر وجوده وشكله ويوم مولده، وفيما إذا كان له أم كسائر الناس، ويعجب أشد العجب عندما يعرف أن له أمّاً كغيره من البشر.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1952.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط 10، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
- أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1971.

حقوق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه.

﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال 17). مع الملاحظة بأن ابن رشد وقف موقفاً مغايراً من آراء أهل الجبر والأشاعرة. فهو يرى بأن أفعال الإنسان لا توجد ولا تتم إلا بموافقة الأسباب الخارجية لها (قضاء الله). «لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بموافقة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة لنا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال (الخارج) لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها، أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين».

والجدير بالذكر أن المتكلمين المسلمين يميزون بعامة بين القدرة بالقوة والقدرة بالفعل، وذلك فيما يتعلق بالقدرة الإلهية. فالله قادر على فعل كل شيء وليس فوق قدرته أو سلطانه أي قدرة أو سلطان، ولكنه مع ذلك لا يفعل إلا الخير مع قدرته (بالقوة) على فعل القبح والمستحيل... المحال لا يدخل تحت القدرة، فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل، وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل وهو محال. والواجب ما يستحيل عدمه. (الكليات «لأبي البقاء، القسم الرابع، فصل القاف»). مع الإشارة إلى أن الامام الغزالي كان يرى بأن الله قادر على تغيير طبائع الأشياء بقدرته المطلقة دون أن ينتقص من هذه القدرة أي شيء. فهو قادر مثلاً أن يحيل طبيعة النار إلى برودة، كما فعل ذلك مع إبراهيم الخليل، ولا غرابة في ذلك، لأنه ليس هنالك من قانون يحكم إرادة الله، ومنطق السببية الذي يترهم البعض وجوده بين الأشياء، سواء بإرادة الله أو بغير إرادته، هو منطق قائم على العادة والتكرار والملاحظة وليس على علة حقيقية قائمة بين طبائع الأشياء. في حين أن محيي الدين ابن عربي يرى في فتوحاته انه «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً (لأنه) لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه. وما اقتضاه العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختاراً». (التهانوي، «الكشاف»، ج 3، بيروت، خياط، ص 555).

وبالرغم من أن أهل الصوفية يؤمنون بقضاء الله وقدره، فهم يرون بأن الإنسان قادر بسلوكه وفق طريقة معينة، على

قلب

Cœur
Heart
Herz

اصطلاح شاع استخدامه عند صوفية الاسلام، ويشيرون به الى أداة المعرفة الذوقية، في مقابل العقل وهو أداة المعرفة الاستدلالية. وهم يعتبرون القلب حقيقة الإنسان، وهو ليس تلك اللحمانية المعروفة في صدر الإنسان، وإنما هو على حد تعبيرهم لطيفة ربانية مدركة في الإنسان، وهذه اللطيفة تدرك الحقائق ادراكاً ذوقياً مباشراً. ويذكر الغزالي في «الإحياء» ان تلك اللطيفة قد يطلق عليها أسماء مختلفة بحسب ترقبها من الناحية الروحية، فتسمى النفس إذا كانت لا تزال امارة بالسوء، وبالمجاهدة تصفو النفس لتصل إلى مرحلة القلب ثم مرحلة السر. وقد ورد ذكر القلب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بوصفه موضعاً لثنى الانفعالات والاعتقادات، بل وللتفكير والتدبر والهداية والتقوى والرحمة وما الى ذلك، وقد أشار القرآن كذلك الى انه أداة الفقه أي الفهم. وقد استخدم القلب بمعنى العقل في بعض كتب العهد القديم وفي الإنجيل. وجعل أرسطو القلب مبدأ للإحساسات وللذاكرة وللخيال. وعند بعض فلاسفة الإسلام والاشراقيين هي أيضاً أداة تنعكس عليها الصور، ويتحدث ابن عربي كذلك عما يسمى مرآة القلب وجلانها وانعكاس الصور فيها. ويعتبر الصوفية عموماً القلب محلاً لما يسمى بالكشف أو الالهام، كما يعتبر الغزالي مثلاً ان المعرفة بالله مركوزة فيه بالفطرة. والذين يجعلون القلب أداة لنوع من المعرفة الصوفية سواء أكانوا من الصوفية أو الفلاسفة يشترطون لحصول هذه المعرفة أن يتطهر القلب تماماً من شهواته وخوافره الرديئة ليصفو وتشرق فيه المعرفة. وفي التصوف المسيحي أيضاً يتحدث الصوفية عن تطهير القلب فيما يعرف بطريق التطهر *Via Purgativa*.

أبو الوفا التفازاني

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، منشورات خياط، ج 3.
- جوليقي، ريجيس، المذاهب الوجودية، تر. فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشتاوي، خورشيد، يونس.
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 4، القاهرة، 1957.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- سليمان، دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي بمصر، ط 1، 1967.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.
- عمر، أحمد محمد، محمد مصطفى زيدان، معجم مصطلحات علم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الفيروز ابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- المعتزلي، عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963.
- النيسابوري، في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، المؤسسة المصرية العامة، 1965.
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958.
- وهبة، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، ط 2، 1971.

مهدي فضل الله

أما في الفلسفة الوجودية « فيتضمن القلق بعداً ميتافيزيقياً. فالقلق، في هذا المذهب، هو الكاشف - للإنسان - عن لا عقلانية وضعه، وعن لا معقولية وجوده.

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jan kelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1963.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie. Paris, Larousse 1964.
- Laplanche, J., Pontalis, J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

قوة

Force
Force
Kraft

يرتبط مفهوم القوة بمفهوم الفعل أشد الارتباط. وكلاهما يعود الى فلسفة أرسطو بالدرجة الأولى، والى مفهوم الحركة فيها بشكل خاص. والمادة هي الحامل للحركة. أي ان التغير الذي يطرأ انما يطرأ على المادة بتقبلها شكلاً جديداً. وإذا كانت المادة قابلة للتغير بتأثير الشكل أو الصورة فيها فذلك يعود لقابليتها على استقبال هذا الشكل أو ذلك. من هنا يمكن القول ان الوجود قبل تحقيقه، أي قبل أن يصبح ما صار اليه هو موجود بالقوة. أي ان عنده قابلية التحول بفعل الصورة والعلل الأخرى التي عددها أرسطو من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. وهذا ما يدفعنا للقول بوجود مستويين اثنين من الوجود. فكل الموجودات قبل أن تتحقق أو ان تتكامل، أي قبل أن تبلغ غايتها هي موجودة بالقوة. فالوجود بالقوة هو أحد مستويات الوجود التي لا بد منها حتى يتأمن الوجود بالفعل ويتحقق. بقابل الوجود بالقوة الحرمان، وهو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً. هكذا يعتبر الطفل رجلاً بالقوة، كما ان الشجرة في البذرة أو في الغرسة بالقوة، ما دامت إمكانية

قلق

Inquietude-Angloise
Anxiety-Anguish
Unruhe-Besorgnis

القلق خوف غير محدد وغير عقلاني. وهو يتجسد بشعور مؤلم بالعجز تجاه خطر يفتقد الى الوضوح والتحديد. والقلق حالة نفسية - فيزيائية إذ غالباً ما تتلازم هذه الحالة مع بعض التعديلات والتغيرات العصبية - النباتية على المستوى الفيزيولوجي كخفقان القلب، والارتجاف... الخ.

وقد ينتج القلق عن صراع نفسي، كما هو الحال حين يكبح الفرد عدوانيته، كما قد يصدر أيضاً عن نشاط جنسي لم يتوصل الى الاشباع، أو عن فقدان الحب الملازم عادة لحالات الحداد، تلك الحالات التي توظف غالباً مشاعر ترتبط بخبرات مؤلمة مرت بها الفرد. والجدير بالذكر ان القلق - في بعض الحالات المرضية - قد لا يتولد من وضعيات واقعية وحقيقية، بل يكون نتاجاً لهوامات وتمثلات خيالية مرتبطة بمآزم لا واعية.

ومن وجهة نظر تكوينية، يبرز القلق للمرة الأولى - كما بين ذلك شبيتر R. Spitz - حين يبلغ الطفل شهره الثامن، وذلك في غياب الأم، وحين يواجه - أي الطفل - شخصاً غريباً. أما أوتو رانك Otto Rank، فيرى ان التجربة الأولى للقلق مرتبطة بهلع الولادة حين يكون على المولود الجديد أن ينتقل من وسط «مائي» الى بيئة مختلفة تماماً.

وقد حاول فرويد أن يحدد القلق، وذلك بتمييزه عن الذعر Frayeur والخوف Peur. يقول فرويد :

«القلق حالة تتسم بتوقع الخطر أو بالتهيب له. أما الذعر فيمثل حالة يولدها خطر راهن لم يكن الفرد مهياً له. فالذعر يتم أساساً بعنصر المفاجأة. والخوف يفترض موضوعاً محدداً يبدي الفرد تجاهه هذا الشعور».

ويتابع فرويد قائلاً :

«لا أعتقد ان القلق قادر على احداث عصاب هلمعي. فهناك في القلق عنصر يحمي من الذعر ومن العصاب الذي يولده الذعر».

وينتج القلق، في النظرية التحليلية عن الطاقة الحرة Energie libre الناتجة عن كبت الرغبات الجنسية.

القياس أو « السولوجسموس » في البدء عند أرسطو على القضايا الحملية، وهي القضايا الأساسية البسيطة بنظر القدماء الذين كانوا يعتمدون على تحليل اللغة الطبيعية. تتألف هذه القضايا من حدين هما الموضوع والمحمول، وأحد الألفاظ الدالة على الكمية أي « الأسوار » مثل « كل » و « بعض »، مع السلب أحياناً. لذلك تصنف القضايا الحملية الأربعة بحسب الكمية والكيفية على النحو الآتي:

قضية كلية موجبة: كل انسان فان

قضية كلية سالبة: لا انسان حجر

قضية جزئية موجبة: بعض الناس فلاسفة

قضية جزئية سالبة: بعض الناس ليسوا فلاسفة

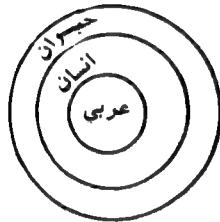
يحتوي القياس الحملية على ثلاث قضايا من هذا النوع، الثالثة منهما، وتسمى « النتيجة »، تستخرج من القضيتين الأوليتين اللتين تسميان لذلك « المقدمتين ». مثال ذلك:

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي حيوان

من الواضح انه لا بد من اشتراك في أحد الحدين بين المقدمتين حتى يمكن المقارنة بينهما. فهذا الحد المشترك يسمى بالأوسط. أما الحدان الباقيان، فما كان منهما موضوعاً في النتيجة سمي « الحد الأصغر » وما كان محمولاً فيها « الحد الأكبر ». تعود هذه التسمية الى انه في المثال المذكور، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، يعم « الحيوان » « الإنسان » وهذا بدوره « العربي » على هذا النحو:



أي أن كمية أفراد الحيوان هي أكبر من كمية أفراد الإنسان التي هي أكبر من كمية أفراد العربي. وعليه فالمقدمة التي تحتوي على الأكبر تسمى « المقدمة الكبرى »، والتي تحتوي على الأصغر تسمى الصغرى.

بحسب موضع الحد الأوسط في المقدمتين، يتم تمييز أربعة أشكال من القياس: ففي الشكل الأول يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في الصغرى

الانتقال من هذا الشكل من الوجود الى الشكل الآخر متوفرة وممكنة. لكنها تظل محض إمكانية ما لم يتوفر لها الفعل الذي يخرجها من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل. لذلك يمكن القول اننا نتعرف على الوجود بالقوة من تعرفنا على الوجود بالفعل، أي على الموجود المتحقق البالغ نهايته وكماله.

عالج أرسطو هذه المسألة بشكل مستفيض في كتابه « ما بعد الطبيعة » خاصة في المقاطع 1045 ب 25 حتى 1052 أ 13، شارحاً القوة بمعنى القدرة التي يمتلكها الشيء أو الموجود للانتقال من حالة إلى حالة جديدة. والقوة بهذا المعنى هي المادة أو الهولي التي لا وجود لها، بمعنى الوجود المتعين الذي يمكن نسبة سائر المقولات الأخرى إليه، أي ما يمكن وصفه وتحديده، إلا بنسبتها الى الصورة. ولذلك لا يكتمل البحث في القوة إلا بالبحث في الفعل.

مصادر ومراجع

- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T.I et II, ed., J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevallier, Jacques, Histoire de la pensée I, La pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotle, Methuen and Co.ltd. London, 1966.
- Wundt, M., Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.

جورج كتورة

قياس

Syllogisme Syllogism Syllogismus

القياس هو نوع من الاستدلال يحتوي على مقدمتين أو أكثر، بمقابل الاستدلال المباشر الذي يتضمن مقدمة واحدة فقط. ان أرسطو هو الذي بنى هذا الجزء من المنطق وقد عرفه بأنه « قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعية شيء غيرها من الاضطراب ». اقتصر

القياس، حملياً كان أم شرطياً، «قياساً مركباً» polysyllogism. مثل هذا القياس يعود في نهاية التحليل الى عدة قياسات من النوع العادي المؤلف من قضيتين. فالدليل الحملي الآتي:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي فان

يرجع الى قياسين عاديين، أولهما يتركب من المقدمتين الأولى والثانية:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل انسان فان

والآخر تأتلف مقدمته من نتيجة هذا القياس أي «كل انسان فان» والمقدمة الثالثة من القياس المركب على هذا النحو:

كل انسان فان

كل عربي انسان

كل عربي فان

قد تدخل على القضايا، من أي نوع كانت، بعض الألفاظ التي تحدد كيفية النسبة، مثل «بالضرورة»، «ممكن»، الخ... وتسمى هذه الألفاظ «الجهات». يحصي المنطق القديم أربع جهات هي «الضروري» و«الممتنع» و«الممكن» و«الوجودي» أي ما هو حاصل بالفعل. فإن تركب القياس من قضايا تتضمن احدي هذه الجهات سمي «قياس الموجهات» Modal syllogism مثال ذلك:

بالضرورة كل عربي انسان

ممكناً أن يكون كل انسان قارئاً

ممكناً أن يكون كل عربي قارئاً

بما أن «الامتناع» هو ضرورة السلب، يكون ندرج الجهات من حيث الشدة على هذا النحو: الضرورة ثم الوجود ثم الامكان. بالنسبة الى هذه الجهات يتبع الاستنتاج قاعدة الاخس؛ أي ان النتيجة تأخذ جهة المقدمة الأضعف، كما يظهر من جدول الضرب القياسي الآتي:

	ضروري	وجودي	ممكناً
ضروري	ضروري	وجودي	ممكناً
وجودي	وجودي	وجودي	ممكناً
ممكناً	ممكناً	ممكناً	ممكناً

كما في المثل السابق؛ وفي الشكل الثاني يكون محمولاً في المقدمتين؛ وفي الثالث موضوعاً في المقدمتين؛ وفي الرابع يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى. كل شكل من هذه الأشكال، يمكن بدوره تقسيمه الى عدة أصناف باعتبار السور والسلب، اذ ان كل واحدة من القضايا الحملية الأربعة قد تكون مقدمة. وتسمى هذه الأصناف «ضروب الشكل». فهكذا مثلاً يؤلف التركيب:

لا ناجح مكروه

كل مجتهد ناجح

لا مجتهد مكروه

الضرب الثاني من الشكل الأول، وهو يتألف، بالإضافة الى الترتيب المتفق عليه للحدود، من سور كلي لكل من الكبرى والنتيجة وسور كلي موجب للصغرى. (انظر: المنطق القديم).

على غرار هذا النوع من الاستدلال، عالج أرسطو أيضاً قضايا حملية خاصة تحكم بالمساواة بين موضوعين. مثال ذلك:

س يساوي ع

ع يساوي ف

س يساوي ف

وسمي هذا النوع من الاستدلال «قياس المساواة».

أما فيما يخص القضايا غير الحملية، فلم يتطرق اليها أرسطو، بل انفردت في استقصائها المدرسة الميغارية - الرواقية. هذا النوع من القضايا يتركب من عدة قضايا بواسطة الأدوات أو الروابط المنطقية؛ فقولنا مثلاً:

إذا كان اللوز مزهراً فالفصل ربيع

يتركب من القضيتين «كان اللوز مزهراً» و«الفصل ربيع»

بواسطة الأدوات «إذا... ف...» وقولنا:

إما عادل ينتزه أو هو في المكتبة

يأتلف من القضيتين «عادل ينتزه» و«هو في المكتبة» بواسطة الرابط «إما... أو...». إنطلاقاً من هذه القضايا، بحثت المدرسة الميغارية - الرواقية في أنواع كثيرة من الأدلة، دُرِجت منها فيما بعد تلك التي تشتمل على مقدمتين أو أكثر تحت اسم القياس الشرطي. مثال على ذلك يتضمن مقدمتين:

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو تاجراً

إذا كان عادل تاجراً فهو يحب المال

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو يحب المال

إذا كانت المقدمات أكثر من اثنتين، يسمى عندها

بالنسبة الى مثلنا، إن عرفنا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار أمكننا أن نستنتج بشكل جازم تحريم البيرة وفقاً لهذا الضرب:

كل مسكر حرام
البيرة مسكر
البيرة حرام

بالطبع، تؤلف نظرية القياس، على مختلف أنواعها، جزءاً من المنطق الرياضي. إنما الخلاف القائم بين المناطقة في تفسير القضايا الحملية وتأديتها بالصياغة الجديدة، جعل البعض، وعلى رأسهم المنطقي البولوني لوقازيفتش، يبني نسقاً أكسيوياً خاصاً بالقياس الحملية الأرسطي ومختلفاً عن المسائل المساوقة له في المنطق الرياضي. ينطلق لوقازيفتش في نسقه من أربع مسلمات: الأولى منها توافق الضرب الأول من الشكل الأول، والثانية توافق الضرب الثالث من الشكل الثالث، ومثله:

كل حيوان فان
بعض الحيوان انسان
بعض الانسان فان

أما الباقيتان فتعبران عن قضيتين حمليتين بسيطتين، الأولى كلية موجبة وصورتها «كل ض هو ض»، والثانية جزئية موجبة صورتها «بعض ض هو ض». وعليه، إذا رمزنا الى الحدود بـ: ح، ض، و؛ والى الايجاب الكلي بـ: «A» والى الايجاب الجزئي بـ: «I»، نستطيع أن نكتب هذه المسلمات بلغتنا الرمزية على هذا النحو:

مسلمة 1: (A ح) A (ض و) ← (ض A ح)
مسلمة 2: (A و ح) A (I ض) ← (ض I ح)
مسلمة 3: ض A ض
مسلمة 4: ض I ض

استناداً الى هذه المسلمات بالإضافة الى قاعدة تسمح بتبديل الحدود، يمكن البرهان على سائر ضروب القياس الحملية.

مصادر ومراجع

- فاخوري، عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، 1978.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، 1980.
- Blanché, R., La logique et son histoire, D'Aristote à Russell, A. Colln, Paris. 1970.

من الملاحظ أيضاً ان الامكان مع الوجود أو الامكان هو أيضاً غير منتج. وإلا إذا انطلقنا مثلاً من المقدمتين:
ممكّن أن تكون كل وسيلة نقل سيارة
ممكّن أن تكون كل وسيلة نقل دابة
لوجب أن نستنتج انه «ممكّن أن تكون بعض السيارات دواباً» وهذا محال.

إذا كان القياس ينحصر في الدليل ذي المقدمتين وأكثر، فهذا لا يمنع أحياناً أن تحذف إحدى مقدمتيه لوضوحها في الذهن وعدم الحاجة إليها، ويسمى عندها «قياساً مضمراً». فقولنا مثلاً: «الانسان له حقوق، لأن عليه واجبات»، مرجعه الى القياس الكامل:

كل من عليه واجبات له حقوق
الانسان عليه واجبات
الانسان له حقوق

ان كلمة «قياس» بالمعنى الحصري يُفهم بها الاستدلال المبني على صورة القضايا فقط أعني تركيبها، دون اعتبار أي مبدأ خارجي. لكنها أخذت فيما بعد على أيدي النحاة والفقهاء العرب معنى أوسع يشمل ما يسمى عند أرسطو بالتمثيل Analogy. فالتمثيل حسب تعريف صاحب المنطق هو «انتقال من جزئي الى جزئي، نحكم على أحدهما بحكم الآخر لشبه يلوح». وفي اصطلاح الأصوليين، هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، لاشتراك الواقعتين في علة هذا الحكم. مثال ذلك:

الخمر حرام
البيرة مثل الخمر
البيرة حرام

خلافاً للقياس المتعارف المركب من ثلاثة حدود، يتطلب التمثيل أربعة حدود هي في المثل المذكور: الخمر، البيرة، حرام ومثل. لذلك لا تصح عليه قواعد الاستنتاج التي تجري على القياس التقليدي. ومن الواضح ان الاعتماد فيه على ترتيب الحدود فقط لا يمكن أن يوصل الى النتيجة المطلوب اثباتها. فحكمنا ان «البيرة حرام» لا يلزم لزوماً قاطعاً، أي بقوة الصورة، عن المقدمتين «الخمر حرام» و«البيرة مثل الخمر». بل أكثر ما يمكن استنتاجه هو قولنا ان «البيرة مثل الحرام». إذن، لضبط قياس التمثيل وجب البحث عن عنصر خارج عن تركيب المقدمات. هذا العنصر الخارجي غير المصرح به لفظياً يطلق عليه الفقهاء اسم العلة. فإن وجدت العلة أمكن تحويل قياس التمثيل الظني الى استنباط قاطع.

لكونه مستوراً عن الحواس (أبو البقاء، «الكليات»، 3، ص 135). ولقد أخذ الضمير بمعنى الغائب، أو المستور، والمستور في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في تلك اللغة، فكرة، أو دليلاً، أو برهاناً، أو نصيحة. وعلى ذلك، فإن القياس المضمّر، أو قياس الضمير، مركب من مقدمات محمودة، أو من علامات (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 - 303).

وأطلق على قياس الضمير اسم آخر هو قياس الخطيب؛ وهو القياس الخطابي (ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، ص 19). وقد عرفه ابن سينا بأنه «هو أن لا يصرح في القول بكلتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى وي طرح العظمى». («الحكمة العروضية»، ص 23، وما يلي). ثم أوضحه ابن سينا أكثر في «النجاة» (ص 58 - 59) فقال، بتغيير طفيف جداً، إنه: «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها، والاستغناء عنها...؛ وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية». وبعد الشيخ الرئيس لا نجد عند اللاحقين، وحتى عند المناطق المتأخرين الذين طوروا المنطق وأبدعوا ما يضاف. فما قاله ابن سينا، كرهه ابن رشد («تلخيص الخطابة»، ص 19 - 20)، وأعادته حرفياً الساوي («البصائر»، ص 278)؛ وذلك في التعريف وفي الأمثلة الموردة.

- 3 -

يؤخذ قياس الضمير في اتجاهين: إنه يقوم على الاحتمالات والعلامات (أرسطو، «التحليلات الأولى»، اثنان، 27، 70 ألف/10 = 10/27، 70 ألف/10، و II)؛ ثم هو يُدرس أوسع عدد ضمن سياق الأقيسة التي، مثله، تكون غير مقيدة بالترتيب المنطقي المألوف للقياس، أي ضمن الأقيسة الناقصة المحذوف أحد أجزائها.

بيد أن ذلك الحذف تعبري فقط؛ إنه في التعبير، لا في الفكر. فالعملية العقلية تبقى واحدة، لأن ما طوي استمر قائماً في العقل. ومن جهة أخرى، فيحسب المحذوف تكون درجة الضمير؛ مما يقود إلى تمييز ثلاث درجات:

أ - يكون قياس الضمير محذوف المقدمة الكبرى، أو من الدرجة الأولى، لظهور تلك المقدمة أو بسبب الاستغناء عنها؛ وإما بقصد إخفاء كذبها إذا قيلت. والمثال المكرّس، في الحالة الأولى، هو: الخط أ ب والخط أ ت انطلقا من المركز إلى المحيط؛ هما إذن متساويان. لقد حذفنا المقدمة الكبرى

- Bochenski, J.M., *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 3 Aufl, 1970.
- Hughes, G.E., Londey, D.G., *The Elements of Formal Logic*, Methuen, London, 1965.
- Lorenzen, P., *Formale Logik*, Walter de Gruyter, Berlin 1967.
- Lukasiewicz, J. *Aristotle's Syllogistic from the Stand Point of Modern Formal Logic*, 2ed., Clarendon Press, Oxford, 1957.

عادل فاخوري

قياس الضمير

Enthymème

Enthymeme

Enthymem

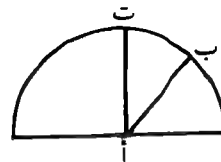
- 1 -

يترسخ في تقاليدنا العربية المعاصرة، في مجال فعل التفلسف، مبدأ يقضي بإبراز، واستعمال، الفكرة التي تبناها الأقدمون وما تزال صائبة. فنحن نلاحظ أن تعريف القياس، عند الكتاب المعاصرين في مضمّار المنطق الصوري، مقدّم بالثوب الذي صاغه الفارابي، أو ابن سينا، أو من اليهما. وعلى ذلك فإن القياس هو، بعبارة الغزالي («معيّار العلم»، ص 98): «قول مؤلف إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً». وذاك حد للقياس مكرر، مع تغيرات طفيفة، عند الأقدمين (ابن سينا، «عيون الحكمة»، ص 5، «النجاة»، ص 31)؛ ثم عند المناطق المتأخرين (الساوي، «البصائر»، ص 146 - 147)؛ وعند المعاصرين (بدوي، «المنطق الصوري والرياضي»، ص 158 - 160). كما أن تلك الحالة عينها، إزاء الحد، موجودة في كتب المنطق في الغرب؛ في الفلسفة اليونانية (أرسطو، «التحليلات الأولى»، واحد، 1. = الترجمة العربية القديمة، ص 108)؛ وفي الفلسفة الوسيطة، وحتى المعاصرة (التمس: القياس).

- 2 -

يستلزم تعريف قياس الضمير، بعدما سبق، التعرف على المعنى اللغوي للكلمة الأخيرة. إن الضمير، لغة، هو «السر، وداخل الخاطر»؛ فأضمّر فكرة يعني، أخفاها، وغيبها، وسترها (الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، ج 2، مادة ضم م ر، ص 78). لكنه دل، في معنى آخر، «على العقل

مصادر ومراجع



- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، تصوير، لا تاريخ.
- الساي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ابن سينا، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، ط 2، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية... نشرة محمد س. سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، النجاة، مكتبة الكردي، القاهرة، ط 2، 1938.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع ضمن بدوي، منطق أرسطو، ج 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، الترجمة الفرنسية، 3/1/55 - 19.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق السوري والرياضي، مكتبة النهضة، القاهرة، ط 3، 1968.
- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1978.
- فاخوري، منطق العرب، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1979.

- Tricot, J., Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 3e éd., 1966.

علي زبعرور

قيمة

Valeur
Value
Wert

اصطلاح فلسفي حديث، اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم.

اشتقت القيمة من فعل قام. فكانها قيام مبياري ينقل موضوعه عن اللاإستواء إلى الاستقامة. ولكي تكون القيمة فعلاً يقوم، فهي تتمتع بقوة كافية محمولة على الصحة والفعالية والتأثير.

هكذا تتبدى القيمة كلمة متواطئة الدلالة، تختلف

لأنها ظاهرة، ومستغنى عنها (ابن سينا، «النجاة»، ص 58؛ الساي، «البصائر»، ص 278؛ بدوي، «المنطق»...، ص 224). أما المثال المكرس على الحالة الثانية، لإخفاء كذب المقدمة الكبرى إذا قيلت، فهو «كقول الخطيب: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذن خائن مسلم للشعر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن - لشعر بما يناقض به قوله ولم يسلم له»، («النجاة»، ص 59؛ الساي، ص 278؛ بدوي، ص 224).

ب - ويكون الضمير من الدرجة الثانية ان طويت الصغرى. ت - أما قياس الضمير الذي هو من الدرجة الثانية فيكون ذا النتيجة المطوية. ومثاله: عليّ انسان (مقدمة صغرى)؛ وكل انسان فانٍ (مقدمة كبرى). لقد حذفنا النتيجة التي هي: عليّ فانٍ. وهكذا تستدعي، في دراسة قياس الضمير، أقيسة الرأي، والدليل، والعلامة (تراجع هذه المواد في: «النجاة»، ص 59).

- 4 -

قياس الضمير - بدرجته الثلاث - شديد الانغراس في اللغة المتداولة، وفي التعامل اليومي أو التواصل والأداء الشائعين. فهنا يطرح القياس، أو المنطق السوري عموماً، من حيث منفعته العملية والحاجة إليه. لقد شدّد رافضو المنطق اليوناني، في التراث العربي، إلى عدم جدوى ذلك المنطق، وسهولة الاستغناء عنه. وفي الواقع، فنحن قلّ أن نستعمل في حديثنا القياس بعرض مقدمة كبرى، ثم مقدمة صغرى، ثم نتيجة. ويندر اللجوء إلى استعمال الأجزاء، والقضايا، بذلك الوضوح، وبذلك التسلسل الشكلي غير الموجود في الواقع. فالفكر أوسع من ذلك التقييد المنطقي؛ واللغة لا تنحبس في تلك الأشكال للقياس مضمراً كان، أو ناقصاً، أو غير ذلك. لقد تأخر الفكر البشري قروناً طويلة (قراءة الألفي سنة) حتى تعمق القول بأن المنطق السوري موجه إلى الكليات، وغير عملي، وغير تجريبي. والحقيقة أنه ليس تطبيقياً؛ فهو عقيم، لا يخدم الفكر الباحث بقدر ما هو شكلائي. وليس هو عندنا، «محك النظر» ولا هو «مقياس العلوم». فالإنسان يستدل ويحكم بلا معرفة للقياس.

ان الإمكان الدلالي الشمولي الذي تنطوي عليه اشكالية القيمة منحها احتمال التحول الى موضوع مفرد يدور حول القيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم المنطقية وغيرها .

وقد رفعت البحوث أشرعتها في بحر القيمة بحيث تحولت الى أفق ملازم لآفاق الفكر المعاصر واحدى اشكالياته الرئيسة. واذا كانت ملامح البدء تعود الى كانط فإن صوت البدء كان مع نيته الذي دشّن طريق فلسفة القيمة وفصّل ملغزاتها الأولى بل لربما مع نيته انتقلت القيمة الى حقل الفلسفة. لكن انتقالها لم يكتمل اها به ومسارته إلا مع ماكس شرل ونقولاي هارتمان ورونيه لوسين ولوي لافيل .

بذلك يمكن القول بأن القيمة حاضرة تحايط دائرة الوجود الإنساني بأفعاله وتفعيلاته من أبسط العلائق الحية بين بائع ومشتري الى أعقد العلائق التجريدية بين متعاليات المخيلة والفكر وصولاً الى الميتافيزيقا أقصى ذروة ممكنة لادعاءات العقل وتحقيقاته .

واذا كان لا بد من القاء شبكة التحديد العام على القيمة الهاربة دائماً يمكن التمييز بين :

- القيمة اليومية ، بالنسبة للوعي العادي العام المشترك .
- القيمة العلمية ، بالنسبة للتفكير العلمي الوضعي .
- القيمة الفلسفية ، بالنسبة للعقل الفلسفي وقمته المتعالية النهائية : الميتافيزيقا .

هذا مع التأكيد مع تدرجات قيمة معيوشة تفرض تداخلاً قيمياً بين الخطوط الثلاثة الكبرى للقيمة وتجلياتها الصغرى .

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب .
- العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والنشر، 1965 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي .
- روزنثال، يودين، الموسوعة الفلسفية .
- Hartman, N., Ethics, MacMillan, London, New York, 1932.

محمد الزايد

باختلاف موضوعها، لكن طبيعة الموضوع تفترض طبيعة القيمة، إلا ان وجهة نظر معاكسة تفترض ان طبيعة القيمة تحدد طبيعة الموضوع .

تتدرج دلالات القيمة بين سلم الوعي اليومي والعلمي والميتافيزيقي . فهي تندغم بين ثنايا التعبير من علم اللغة الى الفنون، الى علوم الطبيعة، وتلتحم مع حقول الانتاج الفردي والاجتماعي من الاقتصاد الى التكنولوجيا .

على هذا يختلف لون القيمة باختلاف الأرض التي تتجسد فيها. إلا انها أيضاً في كافة أنماط تجلياتها وتجسيداتنا وتوليقاتها ترتبط بالمعيار الذي يحايط الواقع المحسوس . بهذا تتبدى « القيمة » نوساً يتأرجح بين اللامادي المعباري والمادي الملموس، بين الغموض والوضوح، البعد والقرب، المتعالي والمشخص، التحقق والالتحقق، بل بين الحقيقي والزائف، أو بين الممكن والممتنع .

عندما ترتبط القيمة بصفة الشخصية تضفي مقامها على الشخص فترفعه وترتفع به من التميز العام عن بقية الناس الى العبقرية والبطولة والتفوق والتفرد وغيرها من حالات كسر قيمة المألوف والشائع والمتواضع عليه بوصفها حدوداً قصوى في سلم التمييز القيمي . بين الذروة والسفح تتعرج مسارب القيمة وتدرجاتها التفاضلية بين الأفراد .

أما عندما ترتبط القيمة باللغة فبأنها تندغم في دلالة الكلمات ومعناها ضمن سياق الاستعمال المألوف للمفردات . ويعتبر الخروج عن هذا السياق خلاً قيمياً يضع الإنسان بين قوسي الجهل بالمعنى الحقيقي للكلمات أي دلالتها المرتبطة بالمعنى الصحيح لها .

ولعل ارتباط القيمة بعلم الاقتصاد في الفكر الحديث أدخلها ضمن دائرة التحديد العملي لارتباطها بالانتاج الإنساني الملموس . لأن القيمة الاقتصادية تمس حياً المنفعة واللذة والعمل الانتاجي للإنسان . على هذا ميز علماء الاقتصاد منذ ريكاردو وآدم سميث ثم كارل ماركس بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية اللتين ترتبطان بقانون العرض والطلب ومبدأ المنفعة الموجّه للسلوك الاقتصادي . واذا كانت القيمة الاستعمالية قد رسخت دلالتها في الفكر الاقتصادي فإن القيمة التبادلية بقيت ميدان نزاع كبير من علم الاقتصاد الى الفلسفة .

كائن

Entité

Entity

Seiendes - Entität

كائن هو لفظ من الألفاظ الفلسفية العربية التي تحير عقل المهتم بتحديداتها، لوفرة استعمالها في معانٍ مختلفة إلى حد التعارض أحياناً. وليس من المستبعد أن يكون هذا الالتباس المشوش هو الذي حمل بعض واضعي المعاجم الفلسفية في اللغة العربية على أن لا يعبروا بمصطلح «كائن» سوى السير من اهتمامهم، وذلك إما هرباً من مواجهة صعوبة تقتضي الدقة في المعالجة، وإما يأساً من بلوغ بعض الوضوح الكافي في هذا الشأن. وإلا كيف نعلل الإيجاز المفرط الذي نجده، تحت كلمة «كائن»، في معجم قام بوضعه ثلاثة يعتبرون من أقطاب العالمين بأمور الفلسفة وشجون مصطلحاتها، وهم مراد وهبه، ويوسف كرم، ويوسف شلاله؟ حصيلة محاولات هؤلاء الثلاثة، على الرغم من معرفتهم للدور الذي يلعبه لفظ كائن في الفلسفة، جاءت كالاتي: «كائن، هو الشيء الموجود». هذا كل ما نقرأه في معجمهم الفلسفي عن الكائن. هذا كله، لا أكثر ولا أقل، بينما نراهم يكرسون شروحات أطول لألفاظ أقل أهمية فلسفية من «كائن».

ولا يزيدنا معرفة إطلاعنا على ما هو وارد، تحت لفظ «كائن»، في «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا. نقرأ: «الكائن هو في اللغة الحادث، وفي الفلسفة: الشيء الموجود». ثم تلي ايضاحات، تكاد لا توضح شيئاً، معظمها تعريب لما جاء في «معجم لالاند» Lalande تحت لفظ Entité. وإذا ما راجعنا في نفس المعجم، تنفيذاً لإشارة المؤلف، لفظ «موجود»، وجدنا أنه لا يذكر «كائن» إلا

مرة واحدة في آخر مقالته، أي في آخر مقطع منها حيث يقول: «والموجود مرادف للكائن Etant وهو عند هيدغر الموجود العيني أو الخارجي».

كما نرى، رجوعنا الاستيضاحي إلى لفظ «موجود» لم يرو غللاً ولم يصف أي وضوح جديد على ما نسمى لتوضيحه، بالإضافة إلى أنه من العسير البرهنة على ما وجده الدكتور جميل صليبا عند هيدغر من التمييز الصريح بين الكائن Etant بوصفه انه كائن خارجي فقط، وبين الموجود Etre بوصفه انه داخلي فقط. نكتفي بالتلميح إلى هذه النقطة، إذ لا مجال هنا لعرض دراسة مطولة عن فلسفة هيدغر لتبيان خطأ وجهة نظر الدكتور صليبا فيما يتعلق في هذه النقطة بالذات.

وإذا ما لجأنا إلى عبد الرحمن بدوي، أحد كبار المدققين في المصطلحات الفلسفية العربية، فوجئنا بخيبة أمل من ذات النوع. لقد أفرد عبد الرحمن بدوي، في مؤلفه: «خریف الفكر اليوناني»، باباً قيمياً للمصطلح الفلسفي في العصر اليوناني. وعلى الرغم من أهمية الألفاظ اليونانية التي تدل على الكائن بمعنى الماهية، أو على الكائن بمعنى الموجود L'être، أو على الكائن بمعنى Etant، كما بعثه هيدغر انطلاقاً من الفلاسفة اليونان، على الرغم من أهمية هذه الألفاظ وكثرة استعمالها في اللغة اليونانية، وكثرة استعمال ما يعادلها في النصوص الفلسفية العربية، لم يأت مؤلفنا على ذكر كلمة «كائن». فمن البديهي أن نتساءل: لماذا؟ هل لاعتباره إياها واضحة لدرجة أنها لا تطرح أي مشكلة؟ بالطبع ليس هذا هو الجواب، لأسباب غنية عن البيان. إذن؟ هل لاعتبار المؤلف لفظ كائن خالياً من أي مضمون فلسفي ذي شأن؟ أيضاً هذا الافتراض لا يصلح أن يكون جواباً، لأسباب هي كذلك غنية عن البيان.

الأرجح، في نظرنا، أنه بحذفها من لائحة الألفاظ التي

صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء. (« النجاة » ، ص 325).

وفي هذا المعنى الكائن هو L'Etre ، أي الموجود الذي هو في جميع الأشياء والكائنات ، في الذهن أو خارجه ، ولا تصح فيه صيغة الجمع .

وفي نفس المعنى ، من الفلاسفة من يعتبره تصوراً صرفاً Concept pur ، لا وجود له ، أي الموجود ذهنياً كمبدأ أول للمعقولة . ومنهم من يعتبره تصوراً ، إنما يعتبر هذا التصور وجوداً عينياً ومعقولاً في آن معاً .

وفي نفس المعنى أيضاً ، من الفلاسفة من يعتبره موجوداً هو ، أنطولوجياً ، فوق جميع الكائنات الحسية منها والعقلية ، لأنه علتها وعلّة صيرورتها أو علّة استمرارها في الوجود ، طالما هي مستمرة فيه . وهو عند بعضهم روحي ، عليه يرتكز التيار الفلسفي الذي يطلق عليه اسم المذهب الروحي Spirituallisme أو المذهب المثالي Idéallisme كفلسفة هيجل مثلاً المرتكزة على مبدأ الروح Geist ؛ وعند البعض الآخر مادي ، يرتكز عليه التيار الفلسفي المسمى المذهب المادي Matériallisme ، وعند البعض الآخر متعال عن الروح كما عن المادة ، فلا تنطبق عليه صفاتهما ، كما لا تنطبق عليه أي مقولة ، لأن المقولات منفصلة تحده ، ومجموعة تحده ، وهو لا يُحد ولا تنطبق عليه حتى صفة « اللامحدود » . وعندنا على هذا مثال: المبدأ الأول ، في فلسفة أفلوطين . المبدأ الأول ، يقول أفلوطين ، هو فوق كل معرفة ، ولذلك كان فوق التعبير عنه بالكلام ، وهذا يعني أنه لا يوصف .

2 - والكائن يُستعمل بمعنى الشيء الموجود المشخص المفرد بكامل حقيقته ، أي L'étant . وهو كل شيء من الأشياء ، له وحدة وهوية . وفي هذا المعنى يصح استعماله بصيغة الجمع : قسم من الكائنات ، أو جميع الكائنات .

3 - هيدغر يميز بين الكائن Sein = Etre الذي لا يمكن استعماله بصيغة الجمع ، وبين الكائن Etant ، أي كل كائن من الكائنات العينية . ويسمي البحث في الأول بحثاً أنطولوجياً ، والبحث في الثاني بحثاً أنطوياً ، وفي هذا الصدد يشدد على التحليل الذي يتناول الفارق الأنطولوجي La différence ontologique . وبعد أن يبرهن عن أولية السؤال الأنطولوجي عن معنى الكائن Sein ، وعن أولية السؤال الأنطوي عن معنى الكائن أيضاً Sein وعن ضرورة الإجابة المسبقة إلى هذا السؤال لوضع الأسس الشرعية لجميع العلوم ، يقول إن الطريق إلى الكائن Sein = Etre يمر عبر كل ما هو كائن Etant

يعرض لشرحها وتعريفها ، تفادى عبد الرحمن بدوي صعوبة لم يجد للخروج منها غير هذا المنفذ .

وبما أن المعاجم تحدد الكائن بأنه الشيء الموجود ، وبما أننا راجعنا لفظ « الموجود » نشدنا لمعلومات تبدد الغموض ولم نجد ما نشدنا ، بقي علينا ، منطقياً ، أن نراجع لفظ « الشيء » في تلك المعاجم .

معجم مراد وهبه ، ويوسف كرم ويوسف شلالة يكتفي من هذا القليل بذكر ما قاله ابن رشد ، وهو : « أما لفظة شيء يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود » . أما في معجم الدكتور جميل صليبا فنقرأ : « ... والشيء مرادف للموجود » أو « الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود » . أو « الكائن ، في الفلسفة هو الشيء الموجود » .

من هذه المقارنات يمكن استخراج المعادلات التالية ، المبيلة والمشوشة ، وكدنا نقول المضحكة ، لولا جدية الموضوع :

الشيء = الشيء ؛ الشيء = الموجود ؛ الموجود = الموجود ؛ الكائن = الكائن ؛ الكائن = الموجود .

وهكذا دواليك إلى ما هنالك مما يحمل على الاستخلاص الفارغ بأن تعريف الكائن بالقول « إنه الشيء الموجود » يمكن إبداله بالقول : « الكائن هو الشيء الشيء » أو « الكائن هو الكائن الكائن » . وبتعبير آخر ، القول « إن الكائن هو الشيء الموجود » هو أقرب إلى « التحصيل الحاصل » منه إلى التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل .

الغاية من كل ما سبق عرضه ليس النقد لأجل النقد ، خطأ من قيمة الأشخاص الذين أتينا على ذكرهم ، والذين يستحقون كل تقدير . وإنما المقصود هو غرض علمي وفلسفي محض ، أي تبيان عدم الوضوح الذي يلزم المفهوم المترجرج والمتمحرك للفظ « كائن » . وقد يكون هذا التحرك أو هذا الترجرج صفة إيجابية أو صفة سلبية ، حسب مجرى الكلام وسياق النص وقدرة ومهارة الفيلسوف الذي يستعمله .

وبما أن الكائن يقال على أنحاء مختلفة ، فالوسيلة الفضلى لفهم هذا اللفظ هي الاعتماد ، كل مرة ، على المعنى العام الحاصل من مجمل النص الذي ترد فيه كلمة « كائن » .
إنما اعتماد هذه الوسيلة يقتضي له ، كي يأتي فعلاً ويسلم من الخطأ ، توجيهات عامة ، اليك بعضها :

1 - الكائن يستعمل بمعنى الموجود على نحو قول ابن سينا : « إن الموجود - ويمكن القول : أن الكائن - لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح ، فلا شرح له ، بل

2 - أنواع الكثرة:

يمكن حصر أنواع الكثرة في أربعة هي: الكثرة الطبيعية والكثرة الاصطناعية والكثرة المنطقية والكثرة الميتافيزيائية.

الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها هي بين الأفراد من جهة أن كلاً منها هو كائن قوائم في ذاته ومميز عن الآخرين؛ وهي في الأفراد أيضاً من جهة أن كل فرد مركّب من أجزاء عدة، فلا يتقوم إلا بترايط هذه الأجزاء ووحدةها. فإن كانت أجزاء الفرد المركّب قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه متناهية؛ وإذا كانت أجزاء هذا الفرد المركّب غير قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه غير متناهية. والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية، التي تتكوّن من أجزاء مستقلة طبيعياً بعضها عن بعض، لكنها موحدة في الوظيفة أو الغاية. والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة، وبين المقولات التي تصبّ جميعها في الوجود كوجود وتتوحد فيه. كذلك الكثرة المنطقية حاصلة بين معلومات العلة التي تصدر عنها.

والكثرة الميتافيزيائية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته، إذ إنه مركّب من مبدأي القوة والفعل في وجوده، ومن مبدئي الصورة والمادة في هويته الذاتية. لا تنتفي الكثرة في كل أنواعها، الآ من الموجود المطلق، أي من الموجود الذي ليس إلا وجوداً والذي هو البسيط في طبعه والمتساوق مع الواحد.

3 - مصدر الكثرة:

لقد طرحت حول الكثرة مشكلة عويصة هي مشكلة مصدرها: من أين تأتي الكثرة؟ احتلت هذه المشكلة مركزاً مهماً في الفكرين اليوناني والعربي الوسيط، واتخذت طابعاً دينياً في بلاد فارس القديمة.

حاول أصحاب «مذهب الكثرة» تجنّب هذه المشكلة عندما قالوا بأن الموجودات في العالم ليست معلولات صادرة عن علة مطلقة واحدة، بل هي جواهر كثيرة، كل واحد منها قائم في ذاته ومستقل بصفاته الخاصة عما سواه. لا نجد في تاريخ الفلسفة مثلاً متفقاً لهذا التيار الذي يمكن لملمة أجزائه في مواقف فكرية اتخذها كل مفكر مال في تفكيره إلى نوع من الواقعية البسيطة واكتفى بها دون التحليل والتعليل.

Seindes. ولكن هناك بين الكائنات جميعاً Etants كائن له صفات خاصة، أهمها صفة الإدراك، نجعل البحث فيه أجدى منه في سواه للبلوغ إلى الجواب عن السؤال عن معنى الكائن Etre = Sein، أو، بتعبير أوضح، البحث فيه يقود بطريقة أضمن من الصعيد الانطوي إلى الصعيد الانطولوجي حيث نتاح لنا معرفة الكائن Etre = Sein. والكائن هذا الذي يجب أن يُختار من بين جميع الكائنات والمميز عنها لجهة إمكان معرفة الكائن Etre-Sein هو الكائن Selendes الانساني. وإنما هيدغر يطلق عليه، عوض لفظ Selendes اسم Dasein، أي ما معناه «الموجود - هنا» أو «الكائن - هنا» أي «الموجود - هنا»، ويعني أنه «موجود - هنا».

اسطفان صقر

كثرة

Pluralité
Plurality
Pluralismus

1 - الكثرة:

لفظة تقابل لفظة الوحدة وتتلازم معها، بنوع أن كنه الوحدة لا يمكن أن يتم من دون كنه الأخرى. الوحدة ليست وحدة الآ بقدر ما تنفي الكثرة؛ الوجود، من حيث هو وجود، أي باعتباره في ذاته، هو واحد؛ أما الوجود، من حيث أنه مجموعة من الموجودات العينية، أي باعتباره أشياء محققة، فهو كثرة. العقل، في نطقه، ينطلق من الكثرة إلى الوحدة؛ يبدأ بالكثرة التي هي في متناول الحواس، ويهدف إلى الوحدة. لا شك في أن الكثرة هي التي تحيط بالإنسان، هي كون الإنسان الشاسع، وهي الإطار الذي يعيش فيه. الكثرة هي في الإنسان أيضاً، في أفكاره اللامتناهية، التي هي، في الوقت عينه، مترابطة بعضها مع بعض ومنغلقة عن بعضها البعض، وفي عواطفه ورغباته، وفي أعماله وتصرفاته. لكن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به، وترتيبه لأفكاره، وتهذيبه لعواطفه ورغباته، وسيطرته الواجبة على هذه وتلك، تحتم عليه الأخذ بعملية التوحيد في كل من هذه المجالات الخارجية والباطنية.

يظهر انه هو . حضارة التكنولوجيا تزخر بالتقليد . بدلت الخشب بما له لون الخشب ، وبدلت المعدن بما له لون المعدن وشكله الخارجي ، وبدلت الحجر بما له لون الحجر وشكله ، الخ... . لهذا التبديل المحتفظ من الأشياء بظواهرها كذب ؟ لا ريب في أنه كذلك . من الخطأ الظن بأن الحفاظ على الظواهر ، على مستوى الإحساس ، لا ينال من حقوق الجمالية . انه يطعننا في صميمها . كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن لا ضرر على أحد ولا على شيء اذا ما هضمت الحقوق الجمالية على هذه الصورة من الاحتيال ، توخياً لعدم تبذير المال . اللعب بالأصالة ، بما فيها الأصالة الجمالية ، كذب .

واذا أطلقت لفظ الكذب على الخبر دلّ على أن هذا الخبر لا يصف الواقع كما هو ، كأن يزيد عليه ما ليس فيه ، أو ينقص مما فيه ، أو كأن يكون مختلفاً لا أساس له في الواقع . واذا أطلقته على الشخص دلّ على أن هذا الشخص لا يراعي ، في أقواله وتصرفاته ، ما هو مطابق للواقع .

واذا أطلقته على الفكر دلّ على أن نهجه وحركاته من المطالب الى المبادئ ، أو من المبادئ الى المطالب ، دفعة أو تدريجاً ، فاسدة ، وعليه فإن ما يصل اليه من الأحكام فاسد « لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب » .

واذا أطلقته على العقل دلّ على أن تمقلاته ، واستدلالاته ، واستقصاءاته ، واستنباطاته وكل ما يعزى اليه من أنشطة ، فاسدة ، واهمة ، موممة ، قاصرة عن اكتناه الحقيقة ، وعن ادراك الأشياء بواقعها ، وعن تصور المعاني ، وعن تأليف القضايا والأقيسة تأليفاً صحيحاً

من الضروري أن نشير بإيجاز ، هنا ، الى الفرق بين معنى لفظ الفكر ومعنى لفظ العقل . نبدأ بهذا الأخير : العقل هو مبدئياً صحة الفطرة كقوة تدرك صفات الأشياء ومعانيها والعلاقات التي فيما بينها ، قوة تتميز بقدرتها الإصابتة في الحكم . أما الفكر ، فنعني به هنا إعمال العقل في الأشياء توسلاً لمعرفةا .

واذا أطلقت لفظ كذب على قضية دلّ على أن مضمونها غير صحيح .

واذا أطلقته على الفعل دلّ على أن هذا الفعل لا يعني ما يعلن أنه يعني ، هذا اذا سلمنا بأن للفعل مدلولاً .

واذا أطلقته على الصمت دلّ على أنه حلّ خدعة حيث كان يجب الكلام .

باستثناء الربيبين ، لم يعر الفلاسفة ، في الواقع ، تصور

أما مجمل الفلاسفة الذين تصدّوا لهذه المشكلة ، فإنهم ينقسمون الى قسمين رئيسيين : قسم اقترح حلّ هذه المشكلة باللجوء الى ما يسمّى بنظرية الفيض ، وقسم آخر اقترح حلّها عن طريق القول بالخلق . لا مجال هنا لاستعراض هذين الحليّن ، بل نشير الى أنهما غير متساويين في نظر الإنسان ، لأن الحلّ بالفيض ينطوي على سلسلة من الافتراضات والتصورات التي بقيت دون أي نوع من الإثبات ، بينما الحل بالخلق الذي ينطوي بدوره على معطيات إيمانية ، لا بدّ ينعم بقبول المؤمن وارتياحه العام .

قبل أن نختم الكلام عن هذه المشكلة القديمة ، لا بد من الإشارة إلى الحلّ الثاني الذي تميّز به الفكر الفارسي القديم حيالها . قد تكون انطلاقة هذا الفكر من التسليم بالخلق . لكن امعان النظر في المخلوق ووعي المحاذاة فيه بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، قد أعاد طرح مشكلة الكثرة ، لا من الناحية الفلسفية ، بل من الناحية الأخلاقية والدينية . لذلك لم يرَ حلّاً لها منسجماً في ذاته إلا في ضرورة وجود مبدئين مطلقين ، مبدأ الخير الذي منه تصدر الموجودات الخيرة ومبدأ الشرّ الذي منه تصدر الموجودات الشريرة .

4 - الكثرة في التعبير :

الكثرة تقابل القلة في الاستعمال العادي . من هنا جرت ، في اللغات الأجنبية ، اضافة جزئها الأول على بعض الكلمات للدلالة على الكثرة ، كأن يقال : اللفظ الكثير المعاني Plurivoque واللفظ الكثير القيم Plurivalent .

توما مهنا

كُذِبْ

Fausseté
Falsity
Lügen

الكذب ، كما تحدده معاجم اللغة العربية ، ضد الصدق . والكذب يدل إما على الشيء ، وإما على الخبر ، وإما على الشخص ، وإما على الفكر ، وإما على العقل ، وإما على القضية ، وإما على الفعل ، وإما على الصمت .

فاذا أطلقته على الشيء ، دلّ على ان هذا الشيء مزيف ، أو فيه غش ، كأن يكون مقلّداً ، ظواهره غير ما هو ، غير ما

كرامة

Dignité
Dignity
Würde

مطلب الكرامة

الشعور بالشرف، في نظر فيلسوف الأخلاق كانط، مبدأ سلوك انفعالي هو أقرب إلى التهيج المرّضي منه إلى السلوك بحسب مبدأ الواجب الأخلاقي الواعي السليم. وقد جعل كانط الفكر الأخلاقي العالمي ينتقل على جسر الجدارة من السلوك بحسب الشرف إلى السلوك باستهداف الكرامة الإنسانية، انتقالاً يشاد عليه مبدأ استقلال الفرد الذاتي، ومبدأ استقلال الجماعة الذاتي المتمثل في حق تقرير المصير، وهو انتقال شبيه بالتعمق من الظاهر إلى الذات، ومن القشرة الاجتماعية والأعراف إلى الاطلاع بالمثل الإنساني الأعلى، كما ينبغي أن يكون.

فكيف تطورت الوقائع الأخلاقية باتجاه مطلب الكرامة الإنسانية؟

في الفكر العربي

من النافع أن نعهد للإجابة بالسعي لتعريف مفهوم الكرامة. ففي اللغة العربية نجد متسعاً رحباً من الألفاظ والمعاني المتصلة بالكرامة والكرم. تقول العرب: فلان كريم المحتد، والمنصب، والمنبت، والعنصر، والمفرس، والأروسة، والنجار... وتميز الكرم أن كان بمال فهو جود، وإن كان بكف ضرر مع القدرة فهو عفو، وإن كان ببذل النفس فهو شجاعة (أبو البقاء). وقد يطلق الكريم على الجواد الكثير النفع بحيث لا يطلب منه شيء إلا أعطاه... وكريمة الإنسان أنفه، وكل جارحة شريفة كالأذن واليد، والكريمةتان العينان...

وفي الأدب العربي: «إتقوا صولة الكريم إذا جاع، والثلث إذا شبع». وقول: «إذا أنت أكرمت الكريم ملكته، وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا». وقول: «تعبّرنا أننا قليل عديدنا فقلت لها إن الكرام قليل». وقول: «ومن يغترب يحسب عدواً صديقه، ومن لا يكرم نفسه لا يُكرم...»

ومن البديهي أن تكون الكرامة، على الصعيد الأخلاقي، غير ذات دلالة وحيدة، بل هي جملة متسقة من الدلالات

Concept الكذب كبير اهتمام في علم المنطق أو في مجالات تأثيره على المعرفة وطرقها. الكذب، كما سبق القول، ضد الصدق. والصدق يفترض، من جهة، وجود حقيقة مؤهلة بطبيعتها لأن تصبح معلومة من حيث هي وكما هي، ويفترض، من جهة أخرى ومن جهة العارف إمكان معرفة هذه الحقيقة. إنما هناك من يشك بهذا الافتراض وذاك. والريبون، بعد السفسطائيين، هم خير مثال على ذلك. اعتمدوا مفارقة الكاذب Paradoxe de menteur كإحدى المغالطات التي تظهر تناقض العقل، في مثلهم المشهور: «إذا قال اقريطشي إن جميع الاقريطشين كذبة...».

أما فلسفة الأخلاق فإنها ركزت على تقويم الكذب بالنسبة إلى العقل من حيث أنه عنصر جوهري من العناصر المكونة لشخصية الإنسان والتي لا يجوز العبث بها في حال من الأحوال، وبالنسبة إلى الكذب ونتائجه في العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما بين الجماعات. وهناك اتفاق شامل على أن الكذب قبيح، متعمداً كان أو غير متعمد.

الكذب قبيح، إذن ممنوع. هذا هو المبدأ العام.

إنما هناك سؤال: ما العمل في الحالات التي اصطلاح على تسميتها «صراع بين الواجبات»؟ أي في الحالات التي يثبت فيها أن في الكذب تفادياً لشر أكبر قد ينجم عن قول الحق؟ فئة، وهي الأكبر عدداً، تسع الكذب في مثل هذه الحالات، شرط تعيينها بطريقة محصورة، منعاً للافراط. وفئة أخرى، أبرزها الفيلسوف الألماني كانط E. Kant تحظر الكذب تحظيراً باتاً مطلقاً. وفي أساس هذا التحظر قناعة بأن العقل لا يمكن أن يكون صالحاً إلا بقدر ما يلتزم بما هو له طبقاً لطبيعته، أي بالتفتيش عن الحقيقة وترويجها بكل أمانة. وبما أن كانط يربط ربطاً محكماً بين الأخلاق وعلم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق، فإنه يرى أن الكذب لا يجوز، مهما كانت الظروف، لأنه يعطل العقل زاجاً به إلى أسفل دركات الانحطاط، الأمر الذي يلحق أكبر ضرر بأقدس مقدسات الوجود، أي بجوهر إنسانية الإنسان.

وكمبدأ عام، من الأفضل أن تبقى الأخلاق، بالنسبة إلى الكذب، أقرب إلى نظرية كانط منها إلى نظرية السماح به لما يُدعى الظروف القاهرة.

اسطفان صقر

تجرّح معنى هذا النوع من الكرامة، وترفضه أو تنكره، بل وتتهمه على أنه من «تلبس إبليس»...

اشتهر عن الرسول العربي الكريم قوله: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وقد أولى المفكرون، من ثم، جلّ اهتمامهم لتبيين منزلة الكرامة في سلم المكارم الأخلاقية، ووضعوا نماذج شتى لتسلسل القيم الأخلاقية بهذا الاعتبار، من ذلك مثلاً أن هذه القيم لا تقل في نظر الخوارزمي «مفاتيح العلوم» عن عشر هي: صدق الحديث، وصدق الناس، وإعطاء السائل، والمكافأة بالصنائع، وحفظ الأمانة، وصلة الرحم، والتذلل للصاحب، وإقراء الضيف، والحياء، ثم التقوى، وهي لباب الكرامة.

والى جانب الدائرة الدينية، أو خارجها، تتجلى الكرامة من ناحية أخرى في مفاهيم كثيرة. منها: أن كرامة الإبنة مهرها، وأن المكرمات من الكرامة، والسخاء قد يكون ظاهرتهما الأساسية، وعنوانها الرئيسي، حتى قيل: «المال بين الكريم وبين الضيف نصفان». وقبل في خصال الكريم حسن المحضر، واحتمال الزلة، وقلة الملالة، وأن لا يكون حقوقاً، ولا حسوداً، ولا شامتاً، ولا باغياً، ولا ساهياً، ولا لاهياً، ولا فاجراً، ولا كاذباً... وأنه يلين إذا استعطف، بينما اللثيم يقسو إذا أُلطف، وهو يشكر من أعطاه، ويعذر من منعه، ويصل من قطعه، ويتبدأ من لم يسأله...

الكرامة اذن توجب خصالاً وفضائل، وتحدد سلوكاً متميزاً قد يكون سلوك أفراد وسلوك جماعات. والكرامة مبدأ الحقوق والواجبات. فمن حق المسلم على المسلم أن يسلّم عليه إذا لقيه، ويعوده إذا مرض، ويصلي عليه إذا مات، ويحييه إذا دعاه... أن يحب لغيره ما يحب لنفسه... ومن حق الزوج على زوجته أن يرضى عنها، فأبما امرأة بات زوجها وهو عنها راضٍ دخلت الجنة؛ وللمرأة على زوجها حقوق شتى، منها أن ينفق عليها، ولا يغيب عنها أكثر من ثمانية أشهر ولا يضربها إلا في شأن المضاجع، ولا يظلمها، ولا يمنعها من زيارة أبويها... ومن حقوق الكرامة وواجباتها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، ومنها علاقات الأمراء والحكام بالريّة، وواجب مراعاة كرامة الريّة، والتزام حقوقها... بل من شروط الحاكم أو الإمام أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة، يعظم نفسه عن كل ما يشين من الأمور. وما موقف الكرامة الا موقف البر حين يتخطى المرء صلات العداوة إلى صلات التعاون والولاء (الماوردي، «أدب الدنيا والدين»). بل ان كمال النفس هو وصولها الى السعادة، وهي القنية

والفضائل والسمات. وقد ورد في القرآن «الكريم» في خمسة وأربعين موضعاً ونيف ألفاظ الكريم والكرام والمكرمين والأكرم، ولم ترد لفظة الكرامة، وإنما جاء المعنى كما في قوله تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم». (الإسراء 72)، وقوله: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير». (الحجرات 13).

وقد تفاوتت النظرة العربية الإسلامية الى معنى الكرامة بتفاوت منازع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين. ويرى باحثون معاصرون ان الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية كرامة مثلية: هي كرامة عصمة وحماية أولاً، وكرامة عزة وسيادة ثانياً، وكرامة استحقاق وجدارة ثالثاً. وان لكل انسان قدسية الانسان، فهو في حمى محمي وفي حرم محرم، على أساسها تقوم العلاقات بين بني آدم (عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»).

ومن الطبيعي أن يكون شخص الرسول انموذج «الانسان الكامل» في الفكر الإسلامي، ولكن عبد الكريم الجيلاني يستخلص بالتجريد الحقيقة المحمدية ويبني عليها مذهباً صوفياً يتيح له القول بتجلي تلك الحقيقة في صور شتى الى أبد الأبد.

فإذا نظرنا الى التاريخ العربي وجدناه يحفل، من جهة أخرى بنماذج مشخصة عن الكرامة الإنسانية بدت في رأي أهل السنة والجماعة لدى الصحابة أولاً، ثم التابعين فتابعيهم... وبدت لدى الشيعة في الأئمة ثم في دعائهم بحسب التسلسل قيمي دقيق، وكثيراً ما اقترن الاعتبار الأخلاقي بمسحة أو صبغة دينية تمتع بها «أعيان» التاريخ.

وقد أفاد الصوفية من لبس لغوي فجعلوا الكرامة القيمة الأخلاقية تمتزج بمعنى كرامة خاصة هي الكرامة الصوفية، وهي للولي في رأيهم كالمعجزة للنبي. ومن شرطها أن تكون خارقة للعادة، وأن تجري من غير اختيار، لأنها نعمة من الله تنم عن منزلة أصحابها، وهم ليسوا بأنبياء، بل أولياء، والأولياء ورثة الأنبياء باعتبار... وللكرامات أنواع لا تقل عن خمسة وعشرين نوعاً أشار إليها يوسف النبهاني في كتابه «جامع الكرامات»، ومن أمثلتها إحياء الموتى، وكلامهم، والمشي على الماء، وطّي الزمان ونشره، ومقام التصريف، ورؤية المكان البعيد من وراء الحجب، والهيئة التي لبعضهم بحيث مات من شاهده بمجرد رؤيته. ولكن الفكر الأخلاقي العربي، قديماً وحديثاً، لم يخل البتة من نزعات انتقادية

على الصعيد العالمي

يعترف لالاند الكرامة بوجه عام بأنها المبدأ الأخلاقي الذي يوجب ألا يعامل الشخص الإنساني البتة على أنه وسيلة بل على أنه غاية بذاته. بل من المتعذر أن يُستخدم أي امرئ بوصفه وسيلة بدون مراعاة أنه في الوقت ذاته غاية في ذاته. وقد استقى لالاند هذا التعريف من قول كانط في كتابه «الأسس الميتافيزيقية للأخلاق».

والحق أن الفكر الإنساني لم يبلغ هذا التصور إلا بعد نضال شاق طويل متنوع كافح الناس فيه لاستخلاص نظرتهم التقديرية إلى أنفسهم ضمن امكانات العلاقات الاجتماعية المتطورة عبر التاريخ العام. ان الكرامة مطلب قيمي بدأ بالظهور حين استخلص النشاط الأخلاقي مفهوم الشخص المعنوي في اثر، أو مع، استخلاص حق الشخص الإنساني العضوي أو الفيزيائي بوصفه وحدة متميزة عن سائر وحدات الكائنات الحية. فقد طرح الإنسان نفسه على أنه أولاً عضو في قبيلة، بل جزء من جسدها، لا يكاد يتميز عن سائر الأعضاء أو الوحدات. ثم ظهرت قيمته داخل القبيلة بتمايز الرئيس عن الاتباع، ووسم الرؤساء بالشرف، والأتباع بالاتباع وبالحضوع خضوع المتاع. ثم تطورت وقائع مفهوم الشرف وانتقلت من الخاص إلى العام، وكسرت الامتيازات الطبقية والفتوية إلى أن غدت الكرامة الإنسانية قيمة اجتماعية وثقافية، أي قيمة أخلاقية تلازم كل إنسان، الجنين البشري بوصفه انساناً مكمناً، والطفل، والمرأة، والرجل، والأسرة، والأمة، والدولة، وكل تنظيم اجتماعي «خلق»، انطلاقاً من مقومات الكرامة باعتبار المساواة بين البشر أفراداً، والمساواة بين الشعوب والدول كبيرها وصغيرها، ولو على الصعيد النظري، أو صعيد ما يجب أن يكون، وتعميم مبدأ حق تقرير المصير للمرأة والرجل، وللشعوب كافة على قدم المساواة، فتم بذلك الانتقال من خيلاء الشرف إلى عزة المساواة، وباتت الكرامة الإنسانية تتمثل في قيمة الاستقلال الذاتي الذي يحول دون أن يكون كل فرد مطابقاً كل فرد من جهة، ويمنع، من جهة أخرى، مبانة كل فرد سائر الأفراد، وهذا يعني المساواة والتعاون معاً، ويمنع استمرار العوائق الكثيرة التي عاقت ظهور الكرامة، ولا تزال تعرقل تحقق كثير من أغراضها وأهدافها هنا وهناك.

الكرامة إذن تنطوي على احترام الإنسان فرداً، والأمة جماعة، وهذا الاحترام يحظر من جهة أولى القتل المادي والمعنوي، ويمنع من جهة أخرى الإساءة بفرض الخنوع

النفسية التي مع الانسان تعبر الوادي، وتعمر النادي (مسكويه، «الفوز الأصغر»؛ محمد العيتاني، «آداب النفس»). أما الفكر العربي المعاصر فقد تطور تطوراً ذاتياً، وبالتأثر بالتطور الثقافي العالمي الحديث، وصار مفهوم الكرامة يضم جملة الحقوق المتساوية بين المواطنين لرفع مستوى المجموع، وخدمة الشعب (منيف الرزاز، «معالم الحياة العربية الجديدة»). وقد انتقل هذا الفكر من كرامة العشيرة والقبيلة والاعتزاز بالحسب:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية
هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دماً
إلى الاعتزاز بالعمل لا بالنسب، العمل الجدير للائق:
ما بقومي شرفت بل شرفوا بي
وبنفي فخرت لا بجودودي
ولو لم تكوني بنت أكرم والد
لكان أباك الضخم كونك لي أمّاً
واني من قوم كأن نفوسهم
بها أنف أن تسكن اللحم والعظماء
ثم انتقل الفكر العربي إلى الكرامة الأخلاقية، ترجيحاً، وهي على الصعيد التاريخي كرامة السلوك القومي والاجتماعي والثورة على الاستبداد والاستعمار والاستغلال والخنوع:
ان الرعية أغنام يحد لها
ولاتك المستبدون السكاكين
(جميل الزهاوي)

نحن من شعلة الجحيم خلقنا
لأولي الجور لا من الصلصال
(معروف الرصافي)

وما العرب الكرام سوى نصال
لها في أجفن العليا مقام
لعمرك نحن مصدر كل فضل
وعن آثارنا أخذ الانام
(ابراهيم اليازجي)

يا حسرة ماذا دهم أهل الحمى
فالعيش ذل والمصير بوار
أرأيت أي كرامة كانت لهم
واليوم كيف إلى الاهانة صاروا
(ابراهيم طوقان)

تكون له أية قيمة نسبية، بل تكون له قيمة مطلقة، أي باطنية قائمة بذاتها». وهذه الكرامة قيمة غير مشروطة لا سبيل لمقارنتها بسواها، ولا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التي تمرب عن التقدير الذي ينبغي على الكائن العاقل ان يحمله لها، ولذا بات الاستقلال الذاتي مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية، وكل طبيعة عاقلة، ومنطلق القانون والتشريع على الصعيد القومي والدولي.

والحق ان نظرية كانط قد حازت النجاح اللائق بها، وكان تأثيرها حاسماً في التطور الأخلاقي والاجتماعي والحقوقى والسياسي. وقد ترجمها المفكرون الاشتراكيون بما يتفق ومذهبهم ووجدوا ان العمل، وطريقة العمل، معيار الكرامة الإنسانية، وان من يناضل في سبيل حزبه وشراف معلمه وكولخوزه، فإنه يناضل في الوقت ذاته نصرة لمبادئ الماركسية في كل مكان. ولكن الاشتراكيين يلتقون مع غير الاشتراكيين في حقل منزع انساني يؤمن بالكرامة الإنسانية مفهوماً حضارياً يرتبط بعناصر واقعية راهنة وغابرة من عناصر الشخصية الإنسانية، ولكن ارتباطه بها ارتباط مسيرة تطلعية تمتع من الماضي والحاضر ما ينبري درب العمل والسلوك باتجاه المستقبل، وفي منحى التقدم شطر ما يجاوز الفردي والاجتماعي والقومي الى الدولي والانساني. ان الإنسان، بهذا الاعتبار، هو مبدع القيم التي تواتمه، ومبدع القيم التي تتجاوزها أيضاً. وقد غدت الكرامة الإنسانية مثلاً أخلاقياً أعلى تسهم التجربة البشرية بأسرها في حث الخطى نحو بلوغه. وما حقوق الإنسان، وحقوق الأمم، وحقوق الدول، وحقوق المجتمع الدولي المرموق، إلا صيغ ومواثيق تلقى من الاعتراف الشامل ما يجعل من الممتنع، أو من غير اللائق بالإنسانية، التنازل عنها، وأن امنهاتها يعدل انحطاط جدارة الإنسان، وأذلال شرفه، وتلاشي ميزته الإنسانية. وليس لشعب أن يرضى بالعبودية، ولا أن يخضع لسيد يستذله إن كان شعباً حراً كريماً، كما يمتنع على الفرد بسائق حريته وكرامته أن ينسف جدارته ويرضى بأن يتخذ نفسه عبد انسان آخر.

عادل العوا

والرضوخ والاستغلال في شتى صوره. لقد رضي أناس بتضحية الجسم البشري قرباناً للآلهة، ورضوا بذلك أيضاً عبادة وتزلفاً للنصر في حرب أو للقضاء على مجاعة أو وباء، بل لينجب رئيس القبيلة «العقيم» من زوجه العاقر، أو ليفدي أناس آخرين، أو يفدي انسان البشرية جمعاء... ومن ناحية ثانية، رضي الناس بالقتل ثأراً مباشراً على أساس أن العين بالعين، والسن بالسن، ورضوا بقتل الغريب خشية نفوذه السحري، واتقاء لشره الممكن أو لتخفيف العوز الاقتصادي، ورضوا بأن يقتل الزوج زوجته، أو الأب أبناءه، أو الابن أباه العجوز أحياناً؛ ورضخ الأبناء للوالدين، والزوج لزوجته في بادئ الأمر، والأزواج لزوجتهن، ثم رضخت الزوجة والزوجات للسيد الزوج المطاع، من قبل أن «تتحرر» الزوجة عرفاً وقانوناً وتحرر الأبناء والبنات... وواكب ذلك الخنوع خنوع الاستعباد والرق فريداً وأسياً وجماعياً. السادة يفعلون ما يشاؤون بعبيدهم وأمتهم وأرقائهم ثم أقنانهم؛ والسادة المستعمرون يفعلون ما يشاؤون في الجماعات والأمم والشعوب التي احتلوا بلادها عنوة أو مكرراً، ونصبوا أنفسهم آمرين ليطاعوا، ومستغلين لينعموا؛ ولم تكن للكرامة من فرجة تنساب فيها إلا بعد أن تطورت الحروب ذاتها، وتمايزت الحرب المشروعة أو الدفاعية عن الحرب العدوانية و«الوقائية»؛ وجنح الناس للسلم مضطرين أحياناً، أو خائفين مذعورين من قوة الخصم ومن امكانات التفجير النووي... أحياناً.

بالتغلب على هذه العوائق وما شاكلها، بل وبنتيجة دأب المسيرة الأخلاقية الإنسانية شطر «تأسيس» الإنسان، انبشق مطلب الكرامة الإنسانية، وقد صاغ كانط مبدأه بقوله: «كل انسان يوجد وجود هدف في ذاته، لا مجرد وسيلة». وهو يسمى «شخصاً» لأن طبيعته قد ميزته بكونها غاية في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يستخدم باعتباره مجرد وسيلة، ومن ثم، بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال. ومن الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ يصدر الأمر الآتي: «افعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفها دائماً، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة». وإذا كان لكل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة ثمن، هو ثمن سوقي، فإن ثمة «ما يعلو على كل ثمن وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، ألا وهو الكرامة. والكرامة هي ما يؤلف الشرط اللازم ليصبح شيء من الأشياء غاية بذاته، فلا

جميعاً باعتبارها مؤدية الى الكفر في العقيدة والانحراف في السلوك، وكذلك المذاهب المتعصبة للعلم ونهجه والتي تنكر وجود الله على أسس علمية مادية.

أبو الوفا التفتازاني

كُفْر

Athéisme

Atheism-Godlessness

Atheismus

كلي - جزئي

Universel-Particulier

Universal-Particular

Universel-Partikulär

تكاد تكون مشكلة الكليات والجزئيات قديمة قدم التفكير الفلسفي المنظم. ولا نجانب الصواب اذا قلنا ان معظم - ان لم يكن كل - الفلاسفة تناولوا هذه المشكلة بالبحث وذلك لما لها في نظرهم من أهمية قصوى في نظرنا الى الوجود والأخلاق والعلم والدين والتفكير.

يمكن حصر المسائل التي تتعلق بمشكلة الكليات والجزئيات فيما يلي:

1 - ما طبيعة الكليات والجزئيات ؟

2 - ما علاقة الكليات بالجزئيات ؟

3 - هل الكليات موجودة على نحو يختلف عن وجود الجزئيات والأشياء الأخرى ؟ ويذكر أن فرفوريوس الصوري حوالي 230 - 330 قد طرح هذه المشكلة في مقدمة « إيساغوجي »، عن مقولات أرسطو بشكل دقيق حيث قال: « لن أتناول في الوقت الحاضر ما إذا كانت الأجناس والأنواع موجودة حقاً (الجنس مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل تكون أنواعاً بالنسبة إليها) أو أنها مفاهيم فحسب، وما إذا كانت في حالة وجودها أشياء مادية أو غير مادية، وما إذا كانت منفصلة عن الأشياء التي تدركها الحواس أو موجودة فيها وبالإضافة إليها، لأن مثل هذه الأسئلة عويصة وتتطلب دراسة أوفى وأدق ».

وقد نشأت مشكلة الكليات والجزئيات من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدل منها على أشياء مثل انسان وجبل وما يدل منها على كيافيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت. فتساءل الفلاسفة هل لهذه الكلمات من المعاني ما للكلمات الجزئية مثل سقراط وجبل لبنان... وبوجه عام يمكن القول

الكفر في اللغة ستر الشيء، وكفر النعمة سترها بترك أداء شكرها، وأعظم الكفر جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة، والكفران أكثر استعمالاً في جحود النعمة، والكفر في الدين أكثر، وهو ضد الايمان في الإسلام.

وقد دار جدل كثير حول مفهومي الكفر والايان منذ ظهور الفرق الإسلامية في العصر الأموي، وظهور مسألة الخلاف حول مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر، فذهب الخوارج الى تكفير مرتكب الكبيرة بل والصغيرة كذلك من الذنوب، وقال المعتزلة انه في منزلة بين منزلتي الكفر والايان، وقال المرجئة يرجأ الحكم عليه الى يوم القيامة، وقالوا لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقال أهل السنة والجماعة أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يستتاب.

على أن الكفر أيضاً يعني انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار فريضة الصلاة أو الصوم أو الزكاة، ومن هنا اعتبر أبو بكر مانعي الزكاة مرتدين وحازبهم، وكذلك يعتبر المتلفظ بألفاظ الكفر كافراً، وكذلك من يفعل أفعاله. وأعظم الكبائر التي تؤدي إلى الكفر الشرك بالله، وهو الاعتقاد بأن لله شريكاً في ملكه؛ ومن الكفر أيضاً اعتبار الله جسماً، أو يشبه البشر في صفاتهم؛ والاعتقاد بتعدد الآلهة؛ والتوجه الى الله بعبادات لم يشرعها؛ والتوجه الى غير الله بالعبادة كالأصنام والأشجار والأحجار، وغير ذلك مما يخرج عن التوحيد الصحيح الذي دعا اليه الإسلام.

ويقال على من يبطن الكفر ويظهر الايمان منافق.

ونجد في الإسلام كما في المسيحية مذاهب استنكرها الفقهاء ورجال الكنيسة وعدوها كفراً بالقول بوحدة الوجود، أي الوحدة بين الله والعالم، ويطلق عليها أيضاً هرطقة.

ويعتبر إنكار وجود الله، سواء في الإسلام أو المسيحية، كفراً صريحاً، ويعرف هذا في المسيحية بـ Athéisme، وسواء كان هذا معبراً عنه في صورة مذاهب فلسفية أو في صورة آراء فردية. كما تعتبر المذاهب المادية التي لا ترى في العالم الا المادة وقوانين تطورها مرفوضة من الأديان السماوية

ويعتمد استعمالنا للكلمات العامة بصورة صحيحة على معرفة الكليات التي تكون متعالية على الأشياء الجزئية الطبيعية منها والاصطناعية. فحين نعرف الكلي نستطيع أن نميز بالحواس الأشياء الجزئية التي تكون شبيهة به كثيراً أو قليلاً. فمعرفة كلي الإنسان تمكنا من القول بأن سقراط انسان وأفلاطون انسان و... الخ. فالكلمات العامة إذن حسب هذه النظرة تشير إلى الكليات وليس إلى الجزئيات. فكلمة « انسان » لا تشير إلى سقراط أو أفلاطون أو راسل بل إلى كلي الإنسان أو بتعبير أفلاطون إلى مثال الإنسان. ومعرفة هذا الكلي تمكنا من تمييز إن كان الكائن الذي ندركه بالحواس انساناً أو غير انسان. ويترب عليه أن استعمال الكلمات العامة جائز لأن الكليات كائنة في الوجود منذ الأزل ولها أشباه في العالم الطبيعي المحسوس من جهة ولأننا نعرف هذه الكليات قبلاً وفطرياً من جهة أخرى.

تنطوي هذه النظرية في الكليات على بعض الصعوبات. فاولاً، من الصعوبة بمكان أن نسلم بما تذهب إليه هذه النظرية من أن للفرد معرفة بالكليات سابقة على ادراكه الجزئيات. فمن الصعب أن نتصور بأن للطفل كلي المنضدة قبل أن يشاهد منضدة معينة. وأكثر صعوبة من هذا أن نتصور بأن لديه معرفة بكلي الزرقة قبل أن يشاهد جسماً أزرق. والواقع أننا نشاهد أشياء جزئية متعددة يشبه أحدها الآخر قبل أن نتعلم استعمال الكلمات العامة التي تستخدم للإشارة إلى كل واحد منها. عليه، فافتراض وجود معرفة سابقة بالكليات غير ضروري لاستعمالها في الإشارة إلى الأشياء الجزئية المحسوسة.

وثانياً، إذا أردنا أن نعرف إن كان شيان أ، ب يعودان إلى مجموعة واحدة، فلا بد من معرفة أن كلاً منهما يعود إلى الكلي الذي يمكن حمله عليهما. ولكن إذا أردنا أن نعرف إن كان أ يشبه الكلي الذي يحمل عليه فلا بد من وجود كلي آخر يشبه أ والكلي الأول. وهذا يقضي إلى متراجعة غير منتهية مما يجعل المعرفة متعذرة. فكان من الضروري فيما اعتقد أرسطو ادخال تعديل عليها. وتعرف هذه الصعوبة المنطقية بحجة الإنسان الثالث.

ب - نظرية الكيفيات المشتركة في الكليات، وقد تباناها فلاسفة من أمثال أرسطو وراسل 1872 - 1970. ومفادها أن الأشياء الجزئية التي نطلق عليها اسماً عاماً واحداً تشترك في كيفية واحدة يدل عليها ذلك الاسم العام. فالكلي عند أرسطو هو ما كان مشتركاً في أشياء جزئية متعددة ويمكن حمله على

أن الكلي هو ما تدلّ عليه كلمة عامة، والجزئي ما يدلّ عليه اسم علم أو اسم إشارة. فالإنسان كلي لأن كلمة « انسان » تدلّ عليه، وسقراط جزئي لأن كلمة « سقراط » تدلّ عليه. لذلك فالكلي هو ما يمكن حمله على موضوع دائماً، في حين لا يمكن أن يكون الجزئي محمولاً بل موضوعاً فحسب. ففني العبارة « سقراط انسان » يكون سقراط جزئياً لأنه لا يمكن أن يكون محمولاً في حين يكون انسان كلياً لأنه محمول. لذلك يمكن أن يوصف الجزئي بـ 1 - ما يكون محدداً عدداً. و2 - ما يكون محدداً وكيفاً بصورة تامة.

على أنه إذا كان الفلاسفة قد اتفقوا على أن للكلمات العامة معاني، فإنهم اختلفوا وما يزالون في مدلولات هذه الكلمات، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى يمكن حصرها فيما يلي:

1 - الواقعية:

يتفق أنصار الواقعية من أمثال أفلاطون 428 - 348 ق.م. وأرسطو 384 - 322 ق.م. على أن للكليات وجوداً مستقلاً عن العقل، وأن العقل يكشفها وأنه عاجز عن ابتكارها. ولكنهم يختلفون في علاقة الكليات بالجزئيات. فالبعض منهم وعلى رأسهم أفلاطون يرون أن للكليات وجوداً منفصلاً عن الجزئيات ويعرف هؤلاء باسم أصحاب نظرية الكليات خارج الأشياء أو النظرية المثالية. والبعض الآخر وعلى رأسهم أرسطو يرون أن الكليات موجودة في الأشياء الجزئية ويعرف هؤلاء باسم أنصار نظرية الكليات في الأشياء أو نظرية الكيفيات المشتركة. ونقوم بدراسة كل من هاتين النظريتين:

أ - ترى النظرية المثالية أنه إلى جانب الأشياء المحسوسة التي ندركها بالحواس في العالم الطبيعي توجد الكليات وهي كيانات أزلية غير مخلوقة لا تخضع للكون ولا الفساد لأنها ليست في المكان ولا في الزمان، ولا تدرك بالحواس بل بالحدس، وهي موضوع المعرفة العلمية. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يحدد موقفه من علاقة الكليات بالجزئيات، فإن هذه العلاقة هي على الأكثر كملاقة الشيء بصورته. فكما أن الصورة تشبه الشيء بدرجات متفاوتة، فإن الجزئيات تشبه الكليات بدرجات متفاوتة. على أن أفلاطون يتحدث أحياناً عن هذه العلاقة على نحو آخر. فيقول إن الجزئيات تشارك في الكليات، ويقول إن الجزئيات تحاكي الكليات. وبفضل هذه المشاركة أو تلك المحاكاة تكون الجزئيات ما تكون.

على الأغلب الأعم يعتقد أننا حين نشاهد عدداً من الأفراد الجزئية نقوم بعزل الخصائص المشتركة ونكوّن منها الماهية الإسمية لتلك المجموعة من الأشياء. وليست المجموعة شيئاً موجوداً في الطبيعة ويقوم العقل باكتشافها بل يتكرها العقل عن طريق التجريد لتسهيل عملية التفكير والكلام. ذلك ان العقل يجرد الخصائص المشتركة في عدد من الجزئيات ويهمل ما بينها من اختلافات ويكون عنها فكرة عامة هي ماهيتها الإسمية. فالبعبارة « رجل أبيض » تفيد أن الشيء الذي يملك ماهية الإنسانية يملك كذلك ماهية البياض، ويمكن وصفها بشكل أدق على النحو الآتي:

يوجد س بحيث أن س يحتوي ماهية الإنسان وس يحتوي ماهية البياض.

العيب في نظرية المفاهيم هو أن لوك افترض أننا حين نستعمل كلمات عامة، فإن لدينا فكرة محددة ودقيقة في العقل. ولكن الواقع ان الناس يستخدمون الكلمات العامة دون أن يكون لديهم معان أو أفكار محددة تشير إليها هذه الكلمات، وإنما تشير إليها بصورة غامضة. وينبغي عليه ان الكلمة العامة المجردة لا تشير إلى فكرة محددة ودقيقة، بل تدل على عدد كبير من الأشياء بصورة غامضة.

3 - الإسمية:

إذا كانت الواقعة تعتقد أن الكليات كيانات موضوعية مستقلة عن الأشياء الجزئية أو موجودة فيها، ونظرية المفاهيم تعتقد أن الكليات أفكار مجردة لا وجود لها إلا في العقل وإن كانت مستوحاة من الخبرة، فإن الإسمية ترى أن الكليات مجرد أصوات نستخدمها للإشارة إلى أشياء فردية ولا تشترك إلا في كونها أصواتاً.

وترند الإسمية إلى عهد الإغريق، وكان أول من نادى بها على الأكثر، الفيلسوف الشاك ديوجينيس الكلبي 370 - 435 ق.م. ويروى أنه التقى ذات مرة بأفلاطون فقال له: « يا أفلاطون لا أرى الإنسانية، كل ما أراه انما هو سقراط وأفلاطون وبركليس (أحد حكام أثينا 490 - 429 ق.م.) وهذا وذاك ». فردّ عليه أفلاطون بقوله: « لا ترى الإنسانية لأنك لا تملك عقلاً ». وهذا يدل على أن الكليين من جماعة ديوجينيس أنكروا وجود الكليات، وقالوا انه لا وجود إلا للجزئيات وأن معرفتنا قاصرة على الجزئيات.

وقد تطورت الإسمية في القرون الوسطى على يد فلاسفة كبار مثل روسلين 1050 - 1120 ووليم الأوكامي 1000 -

أي منها. فهناك كلي الإنسان تشترك أفراد البشر فيه، وهو الماهية الحقيقية التي نجعل كل فرد انساناً وليس حصاناً أو نمراً. فالكلي هو الماهية المشتركة للأفراد الذين ينتمون إلى نوع واحد. وعلى هذا الأساس لا يكون الكلي هذا بل كذا، وبتعبير منطقي: الكلي ما يكون محمولاً في حين لا يكون الجزئي إلا موضوعاً.

أهم صعوبة تواجهها هذه النظرية هي أنه إذا كانت الكليات كيافيات مشتركة بين الجزئيات، وكان لكل جزئي حيز مكاني - زماني خاص به، وجب أن يكون الكلي منقسماً على نفسه أي يكون في مكانين مختلفين في آن واحد. يستتبع هذا أحد أمرين: إما أن لا يكون الكلي كائناً في الجزئيات كشيء مشترك بينها أو يكون منقسماً على ذاته، وبالتالي يفقد وحدته، ولا يعدّ كلياً.

وقد أدّت محاولة تجاوز الصعوبات التي تنطوي عليها النظرية الواقعية بفرضها السابقين إلى تبني اتجاهين آخرين هما:

2 - نظرية المفاهيم في الكليات:

يمكن اعتبار نظرية المفاهيم في الكليات رد فعل للواقعية من جهة وللإسمية التي سنشرحها فيما بعد من جهة أخرى. ويرى أنصار هذه النظرية وفي مقدمتهم جون لوك 1632 - 1714 ان الكليات ليست كيافيات مشتركة موجودة في الجزئيات المحسوسة أو خارجها كما أنها ليست مجرد أصوات بل هي مفاهيم يتكرها العقل ويقوم كل منها بتمثيل مجموعة من الأشياء الجزئية المتشابهة. وعلى هذا فالكلمة العامة « إنسان » لا تشير إلى كلي الإنسانية الموجود في الكائنات البشرية أو خارجها، وهي ليست مجرد صوت، بل تشير إلى مفهوم الإنسانية الذي لا وجود له إلا في العقل البشري. فالكلمات العامة اشارات لأفكار عامة. فكما أنّ الكلمة « فؤاد » تشير إلى كائن فرد هو فؤاد، كذلك فإن كلمة « إنسان » تشير إلى فكرة الإنسان. فالذي يميز الكلمة العامة عن اسم العلم هو أن اسم العلم يدل على موجود فردي في حين تدل الكلمة العامة على فكرة عامة مجردة يقوم العقل بصياغتها من مواد الخبرة التي يحصل عليها. فالكلي من ابتكار العقل، فهو فكرة وحسب.

ويمثل الكلي في نظر لوك ما يسمى بالماهية الإسمية وهي فكرة عامة تكونت نتيجة التجريد. ومع أن لوك لم يتخذ موقفاً محدداً من كيفية تكوين هذه الفكرة المجردة، فإنه

بكلمة معينة تعطيها معنى أوسع وتجعلها في مناسبات تستدعي أفراداً آخرين شبيهة بها. فالكليات أفكار جزئية تستعمل بصفة تمثيلية. فالكلي اسم يشير به إلى فكرة جزئية حصلنا عليها نتيجة انطباع جزئي. وتستخدم هذه الفكرة لتكون ممثلة لسائر أفراد نوع واحد يقوم بينها تشابه متبادل. فتظل الفكرة الجزئية جزئية من حيث كيانها ولكنها تغدو عامة من حيث وظيفتها حين تشير إلى أي واحد من مجموعة من الأفراد. ويرتب عليه أن في تطبيق الفكرة الجزئية على عدد من الأفراد يقوم الكلي.

وتنفي نظرية التشابه في الكليات وجود كليات مشتركة بين الأشياء الجزئية وتكتفي بالقول بوجود مجموعة أشياء جزئية يشبه أحدها الآخر دون أن يكون بينها عنصر مشترك. وحين نشاهد عدداً من هذه الأشياء الجزئية المتشابهة بدرجات متفاوتة نطلق عليها اسماً واحداً يمكن استعماله للإشارة إلى أي واحد منها على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها. هذا التشابه هو أساس التعميم.

مما يؤخذ على هذه النظرية أن التشابه بين الأشياء الجزئية يكون مستحيلاً بدون وجود خاصية مشتركة واحدة. فالأشياء تكون متشابهة بفضل ما بينها من تشابه يكون واحداً في كل منها. وعليه ينبغي التسليم بوجود علاقة مشتركة واحدة على الأقل وهي علاقة التشابه. وعليه فلا تستطيع الإسمية أن تستغني عن التشابه باعتباره كيفية أو علاقة متطابقة. ولا يمكن أن تكون نظرية التشابه أساساً مقبولاً للإسمية أكثر من نظرية الكيفيات المشتركة، فهي تفترض الكلي. ومما يذكر أن هيوم أدرك ذلك حين قال أن البسائط تشبه إحداها الأخرى بفضل وجود هوية هي البساطة. فالفكرة البسيطة أ متطابقة مع الفكرة البسيطة ب بفضل وجود خاصية مشتركة بينهما هي البساطة. ولذلك فإن نظرية التشابه ترتكب مغالطة المصادرة على المطلوب لأنها تفترض ما تسعى إلى تفسيره ألا وهو الكيفيات المشتركة.

ب - نظرية النزوع:

تعتمد هذه النظرية على تفسير هيوم لترابط الأفكار من جهة وعلى تفسيره للإعتقاد من جهة أخرى. فحين تتخذ الفكرة الجزئية كممثل لسائر الأفكار الجزئية الشبيهة بها فتصبح فكرة كلية وتقترب باسم كلي، فإنها تحدث فينا استعداداً أو تحفزاً لتوقع أية واحدة من تلك الأفكار الجزئية. عليه فحين نسمع كلمة عامة مثل « جبل » فإننا ننزع بسبب ما شاهدناه من تشابه بين الجبال الفردية إلى توقع

1349. فقد رأى روسلين أن الكليات مجرد ألفاظ صوتية، فوحد بذلك بين الكلي والكلمة العامة. وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رفض الواقعية، لأنه إذا كان الكلي ما يحمل على عدد من الأفراد، فلا يمكن أن يكون شيئاً حقيقياً لأن الشيء الواحد بعينه لا يمكن أن يحمل على كثرة. عليه فالإنسان بما هو إنسان لا وجود له في نظر روسلين. ولا صحة للقول بأن هناك ماهية كلية هي يعينها في كل أعضاء النوع والجنس، وأن الاختلافات بين أعضائها تعزى إلى إضافات طارئة على الماهية المشتركة. فإذا وجدت الماهية بصورة تامة في سقراط، فلا يمكن أن توجد في أفلاطون. ومن ناحية أخرى إذا وجدت بصورة جزئية في كليهما، فلا يمكن أن يكون أي منهما إنساناً كاملاً. أما إذا كانت الماهية ذاتها واحدة في كل أعضاء الجنس الواحد، فإن سقراط والحمار يكونان واحداً من حيث الماهية. وعليه فقد رفض روسلين النظرية الواقعية لأنها تفضي إلى مفارقات.

أما أوكام فقد ذهب إلى أبعد من هذا فرأى أن الكلي ليس شيئاً حقيقياً إذ لا وجود إلا للجزئيات. وإذا أمكن القول بأن الكلمة الكلية مثل « إنسان » موجودة على الورق باعتبارها إشارة، فإنها لا تكون كلياً بل جزئياً فحسب. فالكليات عند أوكام كلمات ليس أكثر.

وقد أقل نجم الإسمية بعد أوكام وتضاءل نفوذها، وليس لها في الوقت الحاضر إلا نفر قليل من الأنصار. الصعوبة الرئيسة في الإسمية هي أنها تضع هوة عميقة بين اللغة والواقع، لأنه إذا كان الواقع مكوناً من جزئيات فحسب، فإن الكلمات العامة تغدو مزيفة ولا يكون لها معنى. فإذا كان من الخطأ أن ننصور الكلي شيئاً موضوعياً فمن الخطأ كذلك أن ننصوره مجرد صوت. فلا بد من أن يكون الكلي أكثر من مجرد صوت، إنه صوت ذو معنى.

4 - نظريات أخرى في الكليات - التشابه، النزوع والتكميم:

إن الصعوبات التي تنطوي عليها النظريات السابقة في الكليات والجزئيات دفعت بعض الفلاسفة المحدثين إلى تبني نظريات أخرى يمكن اعتبارها تحويراً أو امتداداً لهذه النظرية أو تلك. وهذه النظريات هي:

أ - نظرية التشابه:

تقترب هذه النظرية على الأكثر باسم هيوم 1711 - 1776 الذي يرى أن الأفكار العامة ليست سوى أفكار جزئية ألحقت

« كل الفلاسفة حكماء ». الى « لكل س اذا كان س فيلسوفاً ، فإن س يكون حكيماً يفسر التكميم بواسطة المتغير س ، وبافتراض الكليات التي تنطوي عليها هذه العبارة ». وهذا مما يجعل توحيد مشكلة الكليات ونظرية التكميم غير ممكن على الرغم من وجود علاقة بينهما . ولا شك في أن نظرية تامة ودقيقة في التكميم تتضمن حلاً لمشكلة الكليات ، ولكنها تتضمن كذلك حلاً لاستعمال كلمات السور مثل « كل » و « بعض » . وهذه مشكلة تقع على كاهل المنطقي الرياضي ومرتبطة بنظرية الأعداد . فالكليات لا تعود بحسب هذه النظرة الى محتوى العالم على النحو الذي تعود اليه الأشياء المادية ، إنما هي أجزاء من ميكانيكا اللغة نتحدث بواسطتها عن العالم . فهي أشبه ما تكون بالكلمات المنطقية .

كرمى

كَم (مُتَّصِل - مُتَفَصِّل)

Quantité
Quantity
Quantität

1 - كم (أو الكمية) مقولة من مقولات أرسطو العشر . لا يمكن تحديدها تحديداً حصرياً ، بل يمكن وصفها ببعض الخصائص التي تميزها عن غيرها من المقولات ، خاصة عن مقولة الكيف ، وتقربها من الفهم والادراك .

2 - ان لفظة كم أو كمية تنطوي في معناها الواسع ، على معان عديدة ، أهمها : الكبر والصغر ، المقدار ، القياس ، الوجود في المكان ، قابلية القسمة والتجزئة ، المساواة واللامساواة ...

أما في معناها الحصري ، أي العلمي والفلسفي ، فلفظة كم أو كمية تنطوي أساساً على مفهوم الانقسام الداخلي . لأن الكم يتصف ، جوهرياً ، بتكوينه وترتيبه من أجزاء متجانسة متلاحق بعضها ببعض حتى يستحيل ان يداخلها شيء آخر خارجي ، وقابلة للقياس بواحد منها وفيها عاذ لها .

3 - أنواع الكم : يتميز الكم الى كم متصل والى كم منفصل .

الكم المتصل هو الكم الذي تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض ، أو هو الذي « يوجد لأجزائه ، بالقوة ، حد مشترك

مشاهدة واحد من هذه الجبال الفردية . وهكذا فالكليات تمثل نزوعاً أو اعتياداً لاتخاذ مواقف معينة من الأشياء والقيام بفعاليات معينة . فإذا كنت خارج البيت في أثناء حدوث عاصفة شديدة وسمعت كلمة « دار » فإن هذه الكلمة تثير في ذهني فكرة جزئية لداري أو لدار صديقي وتحفزني الى البحث عن دار التجي ، إليها من العاصفة . فالكليات لا ينبغي أن ينظر إليها على اعتبار أنها محتويات العقل فحسب بل باعتبارها استعدادات للقيام بفعاليات وتوقع مشاهدة أشياء فردية .

ج - نظرية الوضعيين المنطقيين :

يرى الوضعيون المنطقيون ان مشكلة الكليات والجزئيات لا تتعلق بوجود وطبيعة أشياء حقيقية بل بكيفية تصنيف الكلمات الكلية . فهي إذن مشكلة منطقية ولغوية على حد سواء . فالفيلسوف الانكليزي آير (1910 -) يعتقد أن مشكلة الكليات لا تتناول طبيعة أشياء حقيقية بل هي محاولة تعريف كلمة « كلي » . ويسهم لازروتز 1907 - في هذا الرأي فيقول ان الاختلافات حول الكليات لا تتعلق بالحقائق بل بكيفية تصنيف الكلمات العامة . فالذين يعتقدون بوجود الكليات انما يفترضون تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم . أما الذين ينكرون وجودها فإنهم يفترضون عدم تصنيفها مع أسماء العلم . وعليه فالقول بأن الكليات موجودة وهي ما تدل عليه الكلمات العامة انما هو اقتراح يدعونا الى تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم . وليس لمشكلة الكليات صلة بالموجودات الحقيقية .

د - نظرية التكميم في الكليات :

إن مشكلة الكليات حسب هذه النظرية ليست سوى مشكلة التكميم (وفي الاصطلاح التقليدي التوير أو الحصر . وهو تعميم قضية جزئية باستعمال الكلمات « كل » و « بعض » وما في معناها مثل « كل الفلاسفة حكماء » و « بعض الحكماء فلاسفة ») في المنطق . وعليه فإنها تُعنى بكيفية استخدام كلمات التكميم مثل « كل » و « بعض » . حقاً ان لغة المنطق التقليدي توحى بهذا التوحيد وبخاصة حين يستخدم السور « كل » في عبارة مثل « كل الفلاسفة حكماء » . فتكون هذه العبارة كلية وتُتعلق باستخدام « كل » وترتبط بمشكلة الكليات .

على أن التكميم يفترض الكليات . وعليه فالمناطقة يفترضون الكليات دون أن يقدموا تفسيراً لها . فتحليل العبارة

إضافة

تعتبر مقولة الكم إحدى المقولات الموجهة للفكر الفلسفي في القرنين 19 و 20 .
بدأ ظهور مفهوم الكم كمفهوم - مفتاح في الفكر الحديث عندما قام الفيلسوف الألماني كانط باستعادة ترتيب لوحة مقولات أرسطو. ثم تجلت الأهمية المركزية لهذا المفهوم عندما ظهرت نظرية كم المحمول في المنطق التي وضع الفيلسوف البريطاني وليم هاملتون أحد أسسها. وقد تنالت بعدئذ تجليات تلك الأهمية خارج المنطق الرياضي خاصة في ميدان الفيزياء والميكانيكا « ميكانيك الكم أو الكوانتا » .
على هذا النحو يمكن القول بأن مفهوم الكم أحد مفاتيح الفكر المعاصر .

التحرير

كَمال - نَقص

Perfection-Défaul
Perfection-Defect
Perfektion-Mangel

أ - كمال الشيء معناه حصوله على جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلاً عن وجوده، إذ لا يمكن تصور كائن كامل غير موجود لأن الافتقار إلى الوجود نقص. فالقول إذن بكائن كامل غير موجود بـ « الكامل - الناقص » ، وهو قول متهافت متناقض. وحسب التقسيم الأرسطي للوجود، فالوجود بالفعل كمال والوجود بالقوة نقص، ولذلك يقال، في هذا المعنى: « الكمال هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل » .

والكمال Perfection ، ودائماً حسب التقسيم الأرسطي، كمالان:

- 1 - ما يكمل به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول وقد سماه أرسطو بـ « انتليخيا » Entelechie .
- 2 - وما يكمل به في صفاته وهو الكمال الثاني. فإذا كان الإنسان انما يتميز عن الحيوان بالعقل - الإنسان حيوان عاقل - فالعقل كمال أول له، أما العلم فهو كمال ثانٍ لأن كون الإنسان غير عالم لا ينال من حقيقته وماهيته؛ وإذن فالكمال الأول تتوقف عليه الذات، إذ لا إنسان بدون عقل، أما الكمال الثاني فيتوقف على الذات فلا علم بدون ذات عاقلة.

تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط. (ابن سينا). هذا الكم يقبل القسمة إلى أجزاء ذات طبيعة واحدة. فإن كانت أجزاء هذا الكم قارة ومجموعة فيه، ستي امتداداً. والامتداد يكون إما خطأ وإما مساحةً وإما عمقاً. وإن كانت أجزاء هذا الكم غير قارة ومجموعة فيه، ستي إما حركة وإما زماناً. الكم المنفصل هو الكم الذي لا تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أي لا حد مشترك لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل. لكن أجزاء هذا النوع من الكم، المنفصلة هكذا بعضها عن بعض أو الكائنة بعضها بجانب البعض الآخر، هي أجزاء متجانسة ومعتبرة أجزاء لكل معين. الكم المنفصل هو العدد الذي باعتباره عادةً، هو الوسيلة التي بها يقاس الكم المتصل، وباعتباره معدوداً، هو الدليل على أن الأجزاء المعدودة هي موحدة في كل معين، كأن نقول: مئة انسان، دالين بذلك على مئة جزء من أجزاء الجنس البشري.

4 - بالإضافة إلى هذه التميزات الأساسية في توضيح مفهوم الكم أو الكمية، نشير أخيراً إلى المعنى الخاص الذي تتخذه لفظة كمية في مجال المنطق الصوري.

نقال الكمية عن المفهوم وعن القضية.

المفهوم يتميز، من حيث الكمية، إلى مفهوم كلي ومفهوم جزئي ومفهوم مفرد.

المفهوم الكلي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه كلية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: كل انسان)؛ والمفهوم الجزئي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه جزئية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بعض انسان)؛ والمفهوم المفرد هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه مفردة، أي تتناول فرداً واحداً من الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بطرس، أو هذا الانسان).

كذلك، القضية، فإنها تتميز، من حيث الكمية، إلى قضية كلية إذا كان موضوعها مفهوماً كلياً، أو قضية جزئية، إذا كان موضوعها مفهوماً جزئياً، أو قضية مفردة إذا كان موضوعها مفهوماً مفرداً.

ونشير أخيراً، في هذا المجال، إلى أن علم المنطق الصوري قد اهتم بتحديد محمول القضية من حيث الكمية، فوضع قاعدة « التكسيم » التي يعتبر المحمول بموجبها، كلياً في القضية السالبة، وجزئياً في القضية الموجبة.

نوما معنا

ب - يصنف الفارابي الموجودات من حيث كمالها من ناحية الوجود إلى ثلاث مراتب: « ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وما لا يمكن أن لا يوجد في حين وأن يوجد في حين، وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. فأفضلها وأشرها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث ».

ويتحدث عن أنحاء النقص فيقول: « ان يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده وأن يكون في وجوده محتاجاً الى غيره فهو أيضاً نقص في وجوده، وكل ما له شبه في نوعه فهو ناقص الوجود (...) مثل ما في الإنسان فإنه لما لم يمكن أن يحصل وجود الإنسان بواحد في العدد احتيج الى أكثر من واحد في زمان واحد. » وأيضاً: « كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لأن كل ما له ضد فله عدم لأن معنى الضدين هذا المعنى: وهو أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتماعاً، وذلك أنه مفتقر في وجوده الى زوال ضده. وأيضاً فإن لوجوده عائقاً، فليس إذن هو بنفسه وحده كافياً في وجوده، فما لا عدم له فلا ضد له وما لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له. » لنضف الى ذلك أن « كل ما كان وجوده بتركيب وتأليف على أي جهة كان ذلك التركيب والتأليف فهو ناقص الوجود من قبل أنه محتاج في قوامه الى الأشياء التي منها ركب، كان ذلك تركيب كم أم تركيب مادة وصورة أو غير ذلك من أصناف التركيب. » (الفارابي، « فصول منتزعة »، فقرات 71، 72، 73، 82).

ج - وكان ديكارت من أبرز فلاسفة العصر الحديث الذين وظّفوا فكرة الكمال والنقص في فلسفتهم. إن أدلة ديكارت على وجود الله تستند كلها الى فكرة الكمال المطلق، وبعبارة هو: « الكائن الكامل كل الكمال » Le tout parfait يقول ديكارت: « أي عندما أتأمل ذاتي أشعر بأنحاء من النقص، من ذلك مثلاً أنني أشك، والشك نقص. وما كنت لأعرف أنني ناقص لو لم تكن لديّ فكرة عن كائن كامل كل الكمال. وواضح أن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون من عندي إذ كيف يمكنني أنا الناقص أن أمنح نفسي فكرة الكمال كل الكمال. وإذا هذه الفكرة لا يمكن أن يكون مصدرها إلا ذلك الكائن الكامل كل الكمال، فهو الذي وضعها في، وبالتالي فهو موجود ضرورة. » هذا من جهة ومن جهة أخرى تبنى ديكارت الدليل

الأنطولوجي نفسه الذي كان قد قال به القديس انسلم وصاغه في قالب أوضح. يقوم هذا الدليل على اثبات وجود الله من تأمل فكرة الله ذاتها: اننا نتصور الله بوصفه الكائن الكامل كل الكمال: والكائن الكامل كل الكمال يتصف بالوجود ضرورة، لأن الوجود هو أحد الكمالات. يقول ديكارت: « وعندما عدت أقلب النظر في الفكرة التي لدي عن الكائن الكامل تبين لي أن الوجود متضمن فيها كما تتضمن فكرتي عن المثلث كون زواياه تساوي قائمتين (...) فلا أقلّ من القول بأن الله الذي هو هذا الكائن الكامل موجود بيقين ليس أدنى درجة من اليقين المتولد عن أقوى البراهين الهندسية. » (ديكارت، « التأملات »، القسم الرابع).

ناقش كانط هذا الدليل واعترض عليه بالقول: اننا اذا كنّا لا نتصور الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً فإن هذا لا يلزم عنه أن يكون موجوداً بالفعل، فالوجود الذي نُثبته للكائن الكامل من تحليل فكرة الكمال هو الوجود الذهني فقط وليس الوجود الفعلي الواقعي. ويقول ان مثل أصحاب الدليل الانطولوجي كمثال تاجر خطر له أن يزيد في ثروته بإضافة بضعة أصفار الى دفاتر حساباته. لقد رفض كانط جميع الأدلة العقلية على وجود الله مؤكداً ان كل ما يمكن أن تنتجه هو إثبات الوجود المنطقي، الذهني لفكرة الله. ان وجود الله عنده ليس موضوع برهان، بل هو موضوع ايمان، ولذلك نقل المسألة من ميدان « العقل النظري » الى ميدان « العقل العملي » ميدان الأخلاق.

محمد عابد الجابري

كُمُون

Immanence
Immanence
Immanenz

لفظة الكمون تُعد صفةً للشيء الكامن. والكمون أي البطون، ومن هنا فتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور، نظراً لأن الكمون من معانيه البطون والاستتار. ويعرّف الخوارزمي في كتابه « مفاتيح العلوم » معنى الكمون فيقول: ان الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم.

فكلام الشهرستاني يدلنا على أن النظام قد استفاده من الفلاسفة. انه في كتابه « الملل والنحل » يقول ان ابراهيم النظام قد أخذ هذا القول من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله بدأ الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين.

وقد يكون الشهرستاني قاصداً أنكساغوراس بالذات. اذ ان الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » يذكر أن أنكساغوراس أول من قال بالظهور والكمون حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وانها تظهر فيه. مثال ذلك ظهور النخلة من النواة الصغيرة وظهور السنبلة من الحبة وظهور الانسان من النطفة. وكل ذلك يعدّ ظهوراً عن كمون وفعلاً عن قوة وصورة عن استعداد مادة.

والواقع أننا نجد تشابهاً بين مذهب انكساغوراس ومذهب الكمون عند النظام، إذ ان انكساغوراس قد ذهب الى القول بأنه لا يمكن ارجاع الأشياء المركبة الى عناصر بسيطة، اذ مهما ببالغ المرء في تقسيم الاجسام فإن التقسيم ينتهي دائماً الى أجزاء متجانسة في الكل: العظم في العظم واللحم في اللحم. وعلى ذلك فان كل قطعة مهما صغرت تكون قابلة للتجزئة وتحوي جميع الأشكال وجميع الكيفيات، ولا تختلف عن قطعة مخالفة لها إلا بالنسب المختلفة التي مزجت فيها على وفقها.

وقد يكون هناك تشابه بين القول بالكمون وقول أرسطو بالقوة والفعل أو المادة والصورة، على أساس أن ما يظهر انما يعد انتقالاً من القوة الى الفعل أو من المادة الى الصورة.

ومن الباحثين من يرجع قول ابراهيم النظام بالكمون الى تأثره بالفلسفة الرواقية. اذ ان الرواقيين قالوا بالعلقة البذرية، أي أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على شكل بذور، وأنها تظهر بعد ذلك ظهوراً ضرورياً كما يظهر الحيوان أو النبات من البذرة.

ومعنى هذا أن الأشياء فيما يرى الرواقيون تتطور بفعل مبدأ فيها، تماماً كما تتطور النواة، والله هو العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة.

ومن الباحثين من يرجع أقوال النظام في الكمون الى مصدر يهودي، اذ ان المسلمين في رأي بعض الباحثين قد عرفوا أجزاء التلمود وأدركوا ما كان معروفاً عند اليهود من القول بأن الموجودات كلها قد خلقت في اليوم الأول.

ومن الباحثين من يوجيّد وجه شبه بين قول النظام بالكمون، والمصدر الديني الاسلامي. فالخياط المعتزلي في

ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء في كل شيء، أي أنه كل شيء فيه جزء من كل شيء وذلك ما سيتضح لنا بعد قليل.

ويمكن القول بأن مذهب الكمون ينسب في الاسلام الى ابراهيم بن سيار النظام المتكلم المعتزلي الذي جعل من مسألة الكمون النقطة الرئيسية لمذهبه في المباحث الطبيعية. فهو يقول بكمون بعض الأشياء في بعض وإن العالم يتألف من أشياء متضادة وأن أجزاءه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبعها وبعضها كامن في بعض. وعلى ذلك يكون الجوهر مؤلفاً من أغراض اجتمعت وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان وانسان ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام، خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض. وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون خلقها واختراعها. وعلى ذلك يكون كل شيء في كل شيء، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض. والحاجة إلى فاعل الكون عند القائلين بهذا الرأي تكون - كما يحكي ابن رشد عنهم - لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض (« تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو »، مجلد 3، ص 1497).

ومعنى هذا ان مذهب الكمون يعدّ مقابلاً الى حد كبير للخلق والاختراع. فمثلاً اذا رجعنا الى « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وجدناه وهو بصدد بحثه في المذاهب التي أثبتت سبباً فاعلاً وأثبتت الكون، يضع مذهب أهل الكمون في مقابل مذهب أهل الاختراع والابداع. فيقول: أما المذهبان اللذان هما في غاية التضاد، فمذهب أهل الكمون ومذهب أهل الابداع والاختراع.

لقد نسب الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »، هذا المذهب الى ابراهيم النظام، كما قال بذلك أيضاً البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » انه يذكر لنا إن النظام كان يقول إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم الامهات على خلق الأولاد. وان الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير أنه أكمّن بعض الأشياء في بعض.

أما التساؤل عن المصدر الذي أخذ منه ابراهيم النظام القول بالكمون، فإننا نجد اختلافات بين المؤرخين والباحثين في هذا المجال.

وعلى وجه الخصوص في أثناء دراسته لحركة الكيف أي حركة الاستحالة وفي دراسته للكون والفساد وقد قدم لنا الكثير من الملحوظات والملاحظات التي يؤيد بها رأيه ضد القول بالكمون.

ومهما يكن من أمر فإننا نجد أكثر من معنى للكمون، كما نجد اختلافات حول المصدر الذي اعتمد عليه القائلون بالكمون سواء ابراهيم النظام أو غيره من المتكلمين والمفكرين.

أما المباحث الفلسفية أو المشكلات الفلسفية التي ترتبط بالقول بالكمون، الذي يعد أساساً داخلياً في المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي، فإننا نجد مباحث كثيرة تتصل بمذهب الكمون إما بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. منها على سبيل المثال البحث في الجوهر الفرد، والبحث في القوة والفعل، والبحث في التداخل عند ابراهيم النظام، والبحث في التوحيد، والبحث في مشكل حدوث العالم وقدمه، الى غير ذلك من المباحث الفلسفية التي تعد بعض أبعادها مرتبطة بالبحث في الكمون.

عاطف العراقي

كَيْف

Qualité
Quality
Qualität

1 - الكيف (أو الكيفية) هي إحدى مقولات أرسطو العشر. إنها لا تخضع للتعريف الحصري، بل يمكن وصفها بالكشف عن بعض خاصياتها التي تتميز بها عن باقي المقولات وتقربها من الفهم والادراك.

الكيف (أو الكيفية) لفظة تدل على ما هو عليه الشيء، بحيث انه يمكن اثبات ذلك فيه أو نفيه عنه. انها تدل على الصفة التي يتصف بها الشيء في وجوده بالذات. يختص الكيف بالجسد، كما أنه يختص بالروح أيضاً. لذلك شموله أوسع من شمول الكم الذي يختص بالأشياء الجسدية أو المادية فقط.

2 - أنواع الكيف (أو الكيفية):

عندما أشار أرسطو في كلامه عن مقولة الكيف الى أربعة

معرض دفاعه عن ابراهيم النظام يذكر ما جاء في الحديث النبوي من أن الله تعالى مسح ظهر آدم، فأخرج ذريته منه في صورة الذر. وكما ورد أيضاً من أن آدم عليه السلام حينما عرضت عليه ذريته، رأى رجلاً جميلاً، فقال: يا رب من هذا؟ قال: ابنك داوود.

كما نجد في القرآن الكريم بعض الآيات منها قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ؟﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾.

ويمكن القول بأن القول بالكمون لا نجده عند النظماء فحسب، بل نجد نوعاً من الكمون عند الملحدين على حسب ما يرويه الأشعري في «مقالات الاسلاميين». وهذا النوع من الكمون يتمثل في أن الألوان والطعوم والاراييح كائنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهر في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعارة ماء، ثم غذي بأشكالها فتظهر.

ونجد الكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن الكمون عند النظماء أو عند غيره ومنها ما يؤيده ومنها ما يعارض أقواله. فمن الواضح أن الشهرستاني والبغدادي يعارضان رأي النظماء، وأيضاً ابن الراوندي الملحد.

ويعرض الجاحظ المعتزلي أقوال النظماء ويشرح مذهبه وذلك في كتابه «الحيوان» انه يحكي عن النظام رأيه في كيفية خروج النار الكائنة من الحطب وكيف أن احتراق الثوب والقطن والحطب ليس سببه مجيء نار من الخارج، بل سببه خروج ما يوجد فيه من النار الكائنة. وحرارة الشمس تحرق الأشياء بإخراجها ما في الأشياء من نيران. وكيف أن سمّ الأفعى الموجود في بدنها لا يقتل، وأنه متى مازج بدناً لا سمّ فيه لم يقتل ولم يتلف، وانما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادها. فإذا دخل عليها سمّ الأفعى عاون السم الكامن، ذلك السم الممنوع على مانعه، فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش. وهكذا الى آخر الأمثلة التي نجدها في المصادر التي عرضت لرأي النظام أو رأي غيره من القائلين بالكمون.

ومن الفلاسفة الذين عارضوا القول بالكمون، الفيلسوف ابن سينا وذلك في مواضع كثيرة من مواضع فلسفته الطبيعية

لكنهم قد اختلفوا في تعيين هذه الكيفيات في نوعيها وتباينت آراؤهم في هذا المجال . على أن الاطلاع على هذه الآراء يقود الى القول بأن الكيفيات الأولية أو العامة هي الصفات الأساسية التي تتصف بها الكمية ، كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون... ، والكيفيات الثانوية أو الخاصة هي الصفات أو المواضيع الخاصة التي تدركها في المادة كل حاسة من حواسنا ، كاللون والنور والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة...

تتميز الكيفيات الأولية أو العامة بارتباطها الجوهري بالأشياء المادية ، او بعدم انفصالها عنها ، وبإدراكنا لها إدراكاً موضوعياً ، وتتميز الكيفيات الثانوية او الخاصة بارتباطها العرضي بالأشياء المادية ، أو بإمكانية انفصالها عنها وبإدراكنا لها إدراكاً ذاتياً .

توما مينا

أنواع من الكيفيات لم يُرَد من إشارته تلك ، التمييز بين الكيفيات التي أوردتها في حد ذاتها ، بل أراد ، انطلاقاً من وجهات نظر أربع رئيسية ، الدلالة على وجود الكيفيات التي ليست كلها بالضرورة مختلفة بعضها عن بعض . بالنسبة الى الطبيعة ، تكون الكيفيات إما ملكات راسخة كالفضيلة والعلم ، وإما حالات أقل رسوخاً كالمرض والصحة ؛ وبالنسبة الى الفعل ، تكون الكيفيات مؤهلات تخول صاحبها البراعة في عمل ما ، وبالنسبة الى الاحساس ، تكون الكيفيات استعداداً في الطبع يتيح لصاحبه ، لدى تقبله الإحساسات ، الفعل فيها أو الانفعال بها ؛ وبالنسبة الى الكم ، تكون الكيفيات صورة أو شكلاً معيّناً .

أما مناطق العصر الوسيط والمحدثون فقد حصروا كلامهم في الكيفيات التي تختص بالأشياء المادية والتي تدركها الحواس ، فميزوا بين نوعين من هذه الكيفيات ، الكيفيات الأولية أو العامة والكيفيات الثانوية أو الخاصة .

لا وعي

Inconscient Inconscius Unbewusst

يشير الاستعمال العام والسالب لعبارة «لاوعي» إلى كل ما يقع خارج الوعي الشخصي أو الفردي، وعلى وجه التحديد، إلى جملة العمليات العصبية والعضوية - كالمنعكسات مثلاً - التي تجري في الكائن الحي دون أن يرافقها الوعي. واللاوعي، بهذا المعنى، مفهوم لا يتحدد إلا سلباً بالنسبة للوعي كنموذج ومثال.

ولم يكتب اللأوعي مضمونه الخاص والمحدد ذي قاموس علم النفس إلا في نهاية القرن الماضي أثر اكتشافات سيغموند فرويد 1856 - 1939 Sigmund Freud، مؤسس التحليل النفسي، لأعماق الشخصية البشرية. إذ اعتبر معظم المفكرين والفلاسفة حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر أن الحياة النفسية ملازمة بالضرورة للوعي. على ذلك، كانوا يختزلون كل الحياة النفسية إلى الوعي.

فالفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes 1590 - 1650 يحدد الأنا « بشيء يفكر » Une chose qui pense معتبراً أن الفكر هو جوهر الأنا. على ذلك اعتبر أن أية ظاهرة نفسية لا يمكن أن تكون لاواعية. فاللاوعي، في نظره، مرتبط بالحياة الفيزيولوجية والحياة الفيزيولوجية فقط. كذلك اعتبر الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804 أن الفكر يوافق كل تمثيلات الكائن البشري.

إلا أن هذا الاعتقاد الشائع والراسخ لم يمنع بعض الكتاب والفلاسفة من التكلم عن وجود « قوى » نفسانية تحرك سلوك

الكائن البشري دون أن تكون - بالضرورة - خاضعة للوعي الواعي.

ففي القرن السابع عشر، كان الكاتب الفرنسي لا روشفوكو La Rochefoucauld 1613 - 1680 يؤكد على أن العلة الفعلية والعميقة لتصرفاتنا لا تكمن في الدوافع النبيلة التي ندعيها. هذه الدوافع، حسب لا روشفوكو، تخفي وراءها « حب الذات » الذي اعتبره كاتبنا بمثابة المحرك الفعلي للسلوك. كذلك، وفي المدة نفسها، تكلم الفيلسوف الألماني لايبنتز Leibniz 1646 - 1716 عن « ادراكات لا واعية ». كما اعترف أيضاً بأنه لا يمكن التعرف على كل الحياة النفسية الخاصة بالكائن البشري. واعتبر من ناحية أخرى، أن اللجوء إلى مفهوم « اللاوعي » ضروري لتفسير الغريزة الحيوانية.

وفي القرن التاسع عشر، صاغ الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 نظريته الفلسفية التي تستند إلى فكرة مركزية مفادها أنه يوجد داخل كل كائن بشري ارادة « خفية وعمياء » تدفعه نحو السلطان والسيادة. وعبر الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche 1844 - 1900 عن فكرة مماثلة في نهاية القرن التاسع عشر.

ولم يتحدد المضمون النفسي لمفهوم « اللاوعي » إلا إثر التطور الذي شهده علم النفس المرضي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فقد بينت الأبحاث الطبية النفسية وجود حالات نفس مرضية يقوم الفرد خلالها بتصرفات مترابطة ومتماكة دون أن يكون واعياً لها. وتكون هذه التصرفات خاضعة لمنطق مختلف تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. كما بينت أثر اللاوعي في السلوك في التجارب والدراسات التي تناولت ما عرف باسم « الايحاء الآجل » Suggestlon à échéance حيث يطلب من الفرد الخاضع للتنويم المغناطيسي أن ينفذ في لحظة محددة تصرفاً معيناً،

تحاول أن تستجيب لمقتضيات اللاوعي من جهة وللمتطلبات الجهاز المؤلف من « ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى. وتلعب « المراقبة » التي تفصل بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من ناحية، وبين « ما قبل الوعي » والوعي من ناحية أخرى دوراً أساسياً في صياغة عمليات التسوية هذه.

ويضم ركن اللاوعي حسب النظرية الموقعية الأولى مجموعة النزوات والغرائز الموروثة التي يجهلها الفرد تماماً. وهي ذات طبيعة جنسية ويشير إليها فرويد بعبارة الليبيدو Libido كما يضم من ناحية أخرى رغبات وأفكاراً وتمثلات دخلت في مرحلة معينة من تاريخ الفرد في مجال وعيه ثم طردت منه. هذا النمط من الأفكار والرغبات قد خضع، حسب التفسير التحليلي، لعملية الكبت. وتتم هذه العملية، حسب النظرية الموقعية الأولى، حين تتناقض الرغبات مع «المقتضيات الاخلاقية والجمالية». كما تكبت أيضاً غالبية الاحداث التي يكون الفرد قد واجهها خلال السنين الأولى من حياته (والسنوات الخمس الأولى بشكل خاص). ومن الأهداف الأساسية للتحليل النفسي القضاء على الكبت وجعل المآزم والنزوات اللاوعية واعية.

ويمكن تلخيص السمات الأساسية التي ينصف بها اللاوعي كركن من أركان الجهاز النفسي بما يلي:

أولاً: تكون مضامين اللاوعي خاضعة لآليات مختلفة تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. وتعرف هذه الآليات باسم «العمليات الأولية» وأبرزها الأزيمة والتكثيف.

ثانياً: تشكل مضامين اللاوعي مجال توظيف للطاقة النزوية. وتحاول أن تجتاح مجال الوعي والسلوك بعد خضوعها للتشويهاات من قبل المراقبة التي تتدخل، كما قلنا، على مستويين: بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من جهة، و« ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى.

ثالثاً: تحتل الرغبات الطفلية موقعاً مركزياً في اللاوعي.

وفي عام 1920 صاغ فرويد نظريته الموقعية الثانية حيث ميز بين الهو Le ça، The Id والأنا Le moi، The Ego، والأنا الأعلى Le surmoi، The Super-Ego. فلم يعد اللاوعي في هذه النظرية، يشير إلى ركن من أركان الجهاز النفسي؛ بل تحول إلى نعت (لاوعي) يصف مجمل الهو، وقسماً من الأنا (وهو القسم المسؤول عن الآليات الدفاعية وعن الكبت بشكل خاص)، وجزءاً من الأنا الأعلى.

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن بعض المذاهب الفلسفية

فيقوم الفرد بعد استيقاظه بالتصرف المطلوب دون أن يدرك أنه فقط ينفذ « الأمر » الذي أعطي له خلال النوم المغناطيسي. وتأثر النفساني الفرنسي بيار جانيه 1859 Pierre Janet - بهذه التجارب والأبحاث وتكلم في كتابه « الآلية النفسية » L'automatisme Psychologique الصادر عام 1894 عن « أشكال دنيا للوعي » وحاول أن يبين أن اللاوعي يقوم بتنظيم بعض الأنماط الدنيا من السلوك.

خلاصة القول إن هذه التجارب والأبحاث قد سمحت لفرويد أن يصل إلى النتائج النظرية التالية:

أولاً: وجود حياة نفسانية لاوعية.

ثانياً: يتدخل اللاوعي في الحياة الواعية. ويأخذ هذا التدخل شكل استجابات متأخرة.

ثالثاً: ينسب الوعي للتصرفات التي يحددها اللاوعي دوافع وهمية وخيالية ومختلفة هدفها الأساسي تبرير السلوك.

وقد أصبح اللاوعي المفهوم القاعدي للنظرية التحليلية. ويعود انبعاثه إلى خبرة فرويد العيادية. وهو، في النظرية الموقعية الأولى، ركن من أركان الجهاز النفسي. إذ ميّز فرويد في هذه النظرية بين الوعي، وما قبل الوعي، واللاوعي. ويشير الوعي إلى هذا الجزء من النشاط الذهني الذي نتحقق من وجوده بواسطة الحدس.

ويشمل ما قبل الوعي Préconscient الأفكار والتمثلات والمشاعر التي لا تدخل في لحظة معينة في مجال وعي الفرد. وتصبح هذه الأفكار والتمثلات واعية حيث يبذل الفرد قليلاً من الجهد.

أما اللاوعي، فهو الركن الذي يضم النزوات والتمثلات والهوامات الخارجة تماماً عن وعي الفرد والتي تلعب دوراً أساسياً في تحديد أفكاره ومواقفه وتصرفاته. كما أنها تؤثر بشكل حاسم على علاقاته مع الآخرين. فقد تبين لفرويد، نتيجة خبرته العيادية، أنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال اختزال الحياة النفسية إلى الوعي. إذ إن هناك مجموعة من الأفكار والرغبات والعمليات التي تؤثر على سلوك الفرد وحياته النفسية دون أن تدخل في إطار الوعي. ولا يمكن، حسب النظرية التحليلية، التعرف إلى اللاوعي إلا بعد رفع المقاوامات. وهذا يتم في العلاج التحليلي. إلا أن اللاوعي يبرز، حسب فرويد، في عدة مظاهر أهمها الأفعال المغلوطة، وزلات اللسان، والقلم، والحلم - الذي يعتبره مؤسس التحليل النفسي بمثابة « الطريق الملكي » الذي يقود إلى اللاوعي - وفي الأعراض العصبية. وهذه الإبرازات عبارة عن عمليات تسوية

السياقات النفسية خاضع لمبدأ اللذة. بعبارة أخرى، نحن نعتبر، كمحللين نفسانيين، أن هذا التطور يحدث كل مرة إثر توتر يسبب الألم والانزعاج. وأنه يتم بطريقة تؤدي إلى خفض هذا التوتر وإلى إحلال حالة لطيفة مكان حالة مؤلمة».

مصادر ومراجع

- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, Traduction française de S. Jan Kélévitch, Paris, Payot, 1963.
- Pradines, Maurice, Traité de psychologie générale, Paris, P.U.F., T.1, 1943.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.

رالف رزق الله

لُزُوم

Exigence-Implication Exigency-Implication Forderung-Implication

يرتبط مفهوم اللزوم بصورة وثيقة بمفهوم الضرورة. فعندما نتكلم على لزوم شيء عن شيء آخر، لنقل لزوم (ن) عن (س)، لا نعني فقط أن (ن) نتيجة لـ (س)، بل أن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س). قد تكون الإصابة بالسرطان الرئوي، مثلاً، نتيجة للإسراف في التدخين، ولكنها ليست شيئاً يلزم عن الإسراف في التدخين، لأنها ليست نتيجة ضرورية لهذا الإسراف. والدليل على ذلك أن هناك أشخاصاً يسرفون في التدخين لفترة طويلة ولا يصابون بهذا المرض.

ولكن ما معنى أن نقول إن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س)؟ أن نقول هذا هو أن نقول إن (س) شرط كاف لـ (ن) أو أن (ن) شرط ضروري لـ (س). قد يكون كل من (س) و(ن) حادثاً معيناً أو قضية معينة. وإذا كان كل من (ن) و(س) حادثاً معيناً، فإن نقول عندها أن (س) شرط كاف لـ (ن) هو أن نقول أنه، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا حدث شيء من نوع (س)، يجب أن يحدث شيء من نوع (ن)، أي أنه لا يوجد أي احتمال أن يحدث (س) والا يحدث (ن). ولكن هذا بدوره يعني أن حدوث (ن) شرط ضروري لحدوث (س) بمعنى أنه بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث

قد اتخذت موقفاً نقدياً من مفهوم اللاوعي. فاعتبرت الوجودية مثلاً أن اللاوعي مجرد فرضية. إلا أن العلاج التحليلي الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى الشفاء قد جعل التحقق من هذه الفرضية ممكناً. ففي نهاية العلاج التحليلي الناجح، يتوصل الفرد إلى التعرف على رغباته المكبوتة. وفي ظاهرة التعرف هذه خير برهان على وجود اللاوعي.

مصادر ومراجع

- Charrier, Jean-Paul, L'Inconscient et la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Métapsychologie, Traduction française de J. Laplanche et J.B. Pontalisse, Paris, Gallimard, Collection «Idées», 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, J., et Pontalisse, J. B., Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1973.
- Muchielli, A. et R., Lexique de la psychologie, Paris, E.S.F., 1969.
- Pleron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.

رالف رزق الله

لَذَّة (في علم النفس)

Plaisir Pleasure Vergnügen

اعتبرت النظريات النفسانية الكلاسيكية (الأوروبية) أن «اللذة» و«الألم» هما قطبا الحياة العاطفية. واللذة، في تلك النظريات، هي حالة انفعالية لطيفة تنتج عن إشباع حاجة لدى الكائن الحي، حيث يُنظر إلى هذا الأخير كوحدة نفسية - إحيائية. أما الألم، فهو نقيض اللذة، ويشكل الحالة الناتجة عن عدم إشباع الحاجة. واللذة، استناداً إلى هذا التحديد، تتسم بعدم الثبات. ذلك أنها تختفي فور حلّ التوتر الذي تولده الحاجة. ونستنتج من كل ما سبق أن اللذة ملازمة للرغبة.

وقد أعطى فرويد للذة - في نظريته التحليلية - دوراً مركزياً في الحياة النفسية. كما ميّز بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع». يقول فرويد في هذا الصدد: «تعتبر النظرية التحليلية - دون أي تحفظ - أن تطوّر

يتخذ مفهوم اللزوم أيضاً معنى أخلاقياً. نستعمل مفهوم اللزوم بالمعنى الأخلاقي بالعلاقة مع أفعال من نوع معين، أي أفعال من النوع الذي تحتم القيام به أسباب من النوع الأخلاقي. أن أقول يلزم أخلاقياً أن أفعل (م) هو أن أفترض أنه توجد أسباب أخلاقية كافية لفعل (م). لنفترض أنني استدنت مالا من صديق لي، ووعدت بإعادة المال إليه بعد يومين من تاريخ الاستدانة، وأنه بعد يومين من هذا التاريخ لم يكن هناك أي عائق غير متوقع يحول بيني وبين إعادة ما استدنته إلى دائني. في هذه الحالة بإمكاننا أن نقول أنني ملزم بإعادة هذا المال إلى دائني في التاريخ المحدد. لأنني وعدت بأن أفعل ذلك، ولا يوجد ما يمنعني من فعل ذلك. وهذا الأخير سبب كافٍ بالمعنى الأخلاقي لقيامي بالفعل المعني، لأنه يخضع للمساعدة الأخلاقية «إذا وعد شخص بأن يفعل (م)، يلزم عندهما أن يفعل (م)، على افتراض أنه لن يطرأ أي طارئ يحول بينه وبين فعل (م)».

مصادر ومراجع

- Gert, Bernard, The Moral Rules, Harper Torch Books. Harper and Row, Chap. 9, 1970.
- Pap, A. Semantics and Necessary Truth, New Haven, Yale Univ Press, 1966.
- Palantinga, A., The Nature of Necessity, Oxford, 1974.
- Swinburne, R., The Coherence of Theism, Oxford Univ. Press, part III, 1977.

عادل ضاهر

إضافة

لزوم (في المنطق الرياضي)

أو أيضاً «استلزام» و«إلزام». نستعمل هذه العبارات في المنطق القديم بمعنى عام جداً يشمل كل أنواع الاستدلال. بهذا المعنى يُقال عن قضية ما أنها تلزم عن قضية أو عن عدة قضايا. وبالمفهوم الحصري تستعمل كلمة «لزوم» للدلالة على استنتاج قضية من قضية واحدة فقط.

وأحياناً يقتصر عنوان «اللزوم» على العلاقة القائمة بين قضيتين مختلفتين في الكم أو الكيف مع بقاء الموضوع والمحمول على حالهما، كما في قولنا:

عن «كل إنسان حيوان» يلزم «بعض الإنسان حيوان». أما في المنطق الحديث، فقد تطلق كلمة لزوم على ما يسمى برابط الشرط Conditional Connective الذي يجد تعريفه بهذا الجدول:

شيء من نوع (ن) فلا يحتمل مطلقاً أن يكون قد حدث شيء من نوع (س). وإذا كان كل من (س) و(ن) قضية معينة، فإن نقول عندها أن (س) شرط كافٍ لـ (ن) هو أن نقول أنه إذا صدقت القضية (س)، فلا يحتمل مطلقاً ألا تصدق (ن). وهذا يعني بدوره أن صدق (ن) شرط ضروري لصدق (س) بمعنى أنه إذا لم تكن (ن) صادقة فلا يحتمل مطلقاً أن تصدق (س).

إن الحالات التي ينطبق عليها مفهوم اللزوم كما شرحناه حتى الآن، هي الحالات التي ينطبق عليها مفهوم الضرورة بالمعنى الواقعي. أن أقول، مثلاً، تمدد معدن ما لازم من ازدياد حرارته أو أن موت إنسان ما لازم من فصل رأس هذا الإنسان عن جسده أو أن ازدياد حجم غاز معين لازم من ازدياد حرارته هو أن أقول شيئاً عن طبيعة الواقع، بصورة أكثر تحديداً ما أقوله في كل حالة من هذه الحالات هو تطبيق لقانون كلي من القوانين التي يخضع لها الواقع التجريبي. فما أقول في القضية الأولى هو تطبيق للقانون الكلي «المعادن تتمدد بالحرارة»، وما أقوله في الحالة الثانية هو تطبيق لعدد من القوانين الكلية المتعلقة بضرورة الدماغ لحفظ الحياة في الجسم، وما أقوله في الحالة الثالثة هو تطبيق للقانون «حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته». وقانون من النوع الذي نشير إليه هنا هو قانون يقول ما معناه: أن حدوث شيء من نوع (س) يجعل من الضروري حدوث شيء من نوع (ن)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. أنه بمعنى آخر يقول لنا إن العلاقة بين (س) و(ن) هي علاقة ضرورية بالمعنى الواقعي، أي أنه لا يمكن واقعياً (لا يحتمل مطلقاً) أن يحدث (س) وألا يحدث (ن).

لا يستنفد المعنى الواقعي للزوم كل أنواع اللزوم. فهناك لزوم بالمعنى المنطقي أيضاً. إذا قلنا، مثلاً، أن النتيجة «رأس الحصان هو رأس حيوان» لازمة عن المقدمة «الحصان هو حيوان»، فما أقوله هو أن صدق المقدمة كافٍ منطقياً لصدق النتيجة، أي أن صدق القضية «رأس الحصان هو رأس حيوان» هو نتيجة ضرورية بالمعنى المنطقي، لا بالمعنى الواقعي وحسب، لصدق المقدمة. وهذا بدوره يعني، ليس فقط أنه لا يحتمل مطلقاً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة، بل يعني أيضاً أنه لا يمكن منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة. إن لزوم المقدمة من النتيجة هنا هو شيء تفرضه القوانين المنطقية بمعنى أنه يستحيل منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة.

لغة (تحليل لغوي)

Language
Language
Sprache

ب	ج	ب - ج
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

تشكل اللغة الأداة الأساسية للفيلسوف. فالفلسفة هي أكثر العلوم ارتباطاً بالألفاظ، ولا يتم تمحيص الأفكار الفلسفية إلا بتمحيص الألفاظ. ومن هنا كان موضوع درس وضبط بنية اللغة من الموضوعات الأساسية في الفلسفة، وخصوصاً في المذهب المعروف بالتحليل اللغوي.

يشترك في هذا المذهب اتجاهان: الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة اللغة العادية أو الطبيعية Ordinary Language. كل من الاتجاهين يرى في التوضيح والتفسير علاجاً وقائياً ناجعاً بالنسبة إلى التنظير الميتافيزيائي، إذ أن هذا التنظير غالباً ما ينجم عن استعمال منفلت وغير نقدي للغة. لكن ثمة فرق كبير بين الاتجاهين. فالوضعية المنطقية تتوسل هذه المهمة ببناء لغة اصطناعية تمنع الوقوع في التراكيب الماورائية المشبوهة. بينما فلاسفة اللغة العادية يقولون ضمن إطار اللغات الطبيعية ويحددون الأنماط التي تخول تجنب أي سوء استعمال للغة.

الوضعية المنطقية

يشكل كتاب رودلف كارناب Rudolf Carnap « الغناء الميتافيزيائية بواسطة التحليل المنطقي للغة » البيان الفكري لهذا التيار. يزعم كارناب، بالنسبة إلى استعمال اللغة العادية في الفلسفة، أن افتقار هذه اللغة إلى بعض المواضع هو الذي يفسر عجزها عن التخلص من الأحكام الميتافيزيائية. لذلك، لا بد من الأخذ بوجهة النظر المنطقية لأنها وحدها تستطيع أن تنتقد اللغة وأن تقدم المعيار الذي يجيز التمييز بين ما هو سوي وبين ما هو غير ذلك في مجال المبنى اللغوي. إن مهمة فلسفة اللغة أن تقيس الانحراف وفقاً لقواعد المنطق. ففي لغة خاضعة لمثل هذه القواعد يستحيل تأليف قضايا مموهة من النوع الذي يرد في الميتافيزياء. تنطلق الوضعية المنطقية من الفرضية العامة بأن كل صياغة دقيقة للمسائل الفلسفية تؤدي في النهاية إلى التحليل المنطقي للغة، وأن موضوع الفلسفة هو اللغة وليس العالم، وبالتالي، هذه المسائل التي كان يُعتقد أنها تنتمي إلى اللغة الشيثية أي اللغة التي تقصد الأشياء مباشرة،

مثل هذا التعريف، لا يشترط أية علاقة بين مضمون القضيتين الفرعيتين، بل مجرد تناسب بين قيمهما الصدقية، إذ قولنا:

$$4 = 2 + 2$$

هو صادق بحسب الجدول. لذلك يوصف اللزوم بهذا المعنى باللزوم المادي Material Implication. يقابل هذا المفهوم ما يُسمى باللزوم الجازم Strict Implication وهو يعبر عن المعنى القوي للأدوات « إذا ... ف ... » وما شاكلها. منذ لويس Lewis يرمز إلى هذا الرابط بـ (C) ويؤدي بضرورة القضية الشرطية على هذا النحو:

ب C ج بالضرورة (ب - ج)

حيث « » هورمز المساواة بالتعريف.

كذلك، يستعمل اللزوم، مقابل الشرط، بمفهوم الاستنتاج المنطقي الذي يعتمد على مدلولات القضايا، ويسمى عندها اللزوم المنطقي Logical Implication أو أيضاً « اللزوم » فقط؛ وهذا هو المقصود عادة في المنطق الحديث عند عدم وجود أي تقييد. يكون ثمة لزوم منطقي « » بين عدة مقدمات ونتيجة، إن فقط كلما صدقت المقدمات معاً صدقت النتيجة. وبالتالي، في حال اقتصار المقدمات على قضية واحدة، يكون مرجع اللزوم المنطقي إلى الصحة القضية الشرطية، أي أنه يتطلب أن تصدق القضية الشرطية ليس فقط في الحالة المعتبرة بل في كل الحالات الممكنة. (راجع المنطق الحديث).

عادل فاخوري

للمنطقية الوضعية، ينطلق أستن من الافتراض أن كل عبارة متداولة إنما استمرت لكونها اكتسبت من استعمال الأجيال السابقة فعالية في إقامة التمييزات والعلاقات، مما يجعلها جديرة بأن يصنى إليها، قبل الحكم عليها بالتصليح والحذف. في الولايات المتحدة، اتخذت فلسفة اللغة العادية شكلاً آخر. فبعض الفلاسفة الذين انطلقوا من نظرية القواعد التوليدية والتحويلية التي وضعها تشومسكي Noam Chomsky، حاولوا على ضوء هذه النظرية أن يجدوا حلولاً لبعض المشاكل الفلسفية العالقة، وعلى الأخص لتلك التي تعود إلى تحليلية Analycity القضايا. ففي كتاب «فلسفة اللغة» يوضح كاتز J.J. Katz كيفية تطبيق علم الدلالة التوليدية على تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية وصادقة وصحيحة الخ... لكن المرحلة الأخيرة من تطور اللسانية التوليدية والتحويلية أدت، من أجل تلافى كثير من الالتباسات الدلالية، إلى ضرورة الاعتماد على بنية مجردة ذات صياغة قريبة من تلك التي تأخذ بها الوضعية المنطقية.

عادل فاخوري

لُغَة (فَلْسَفة اللُغة)

Langage-(philosophie du langage)
Language-(philosophy of language)
Sprache

قبل البدء في معالجة موضوع فلسفة اللغة لا بد من توضيح يستوجب الموضوع لتشعبه ولشموله على ميادين مختلفة؛ فالواقع أن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل إلى أفلاطون، فلقد عالج هذا، في حوار «كراتيل» مشكلة علاقة الأشياء بالأسماء، وقد أكد على أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته، وإن اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى لغة، الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه، فالعلاقة إذن بين الأسماء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافق بل هي علاقة عضوية؛ فالحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء، هذه القضية أثيرت في القرون الوسطى تحت اسم مشكلة الكليات، وكذلك فإن الكثير من المشاكل اللغوية المتصلة بالفلسفة قد أثارها العرب وليس أقلها مشكلة العلاقة بين النحو والمنطق.

إنما هي في الحقيقة مسائل تخص اللغة الماورائية **Métalangage** أي اللغة التي تتكلم عن لغة أخرى. عن هذا الموقف ينتج أن القضايا الميتافيزيقية التي تدعي قصد الواقع الخارجي ليست سوى قضايا موهة تخفى تحت ظاهر وصف الأشياء وظيبتها النحوية التي تقوم على تحديد وترتيب الخصائص العائدة للعبارات. من هنا كان على عاتق الفيلسوف أن يترجم قضايا اللغة الطبيعية المشبوهة إلى قضايا من اللغة الماورائية الرمزية.

فلسفة اللغة العادية

تشارك فلسفة اللغة العادية الوضعية المنطقية في الاعتقاد أن القضايا الماورائية هي خالية من المعنى. إنما للتوصل إلى غرضها، تعمل على توضيح اللغة الطبيعية نفسها. وفقاً لهذا التيار، اللغة الطبيعية هي صالحة للتعبير عن المسائل الفلسفية؛ وما الخلو من المعنى الملحوظ في الموضوعات الميتافيزيقية إلا نتيجة للانحراف عن الاستعمال السوي للغة الطبيعية. يعتمد هذا التيار أساساً له مؤلفات فثغنشتاين Wittgenstein المتأخرة وخاصة «الأبحاث الفلسفية». يزعم فثغنشتاين أن معظم المسائل الفلسفية تأتت عن أن الفلاسفة أساءوا استعمال بعض العبارات الأساسية أمثال «عرّف» و«أدرك» و«مر» و«سبب». فلما استخدمها هؤلاء لأغراض غير تلك التي وضعت لها، وقعوا في الاشكالات الشائعة نحو: هل نستطيع ادراك العالم الخارجي؟ وهل سلوكنا مخير أم مسير؟ وهل نستطيع أن نعرف أفكار الآخرين الخ.... لذلك كان دور فيلسوف اللغة العادية أن يظهر الخطوات التي حدث فيها الانزلاق من المعنى إلى اللامعنى، بإرجاعنا إلى الاستعمال العادي للعبارات المذكورة، ذلك الاستعمال السليم الذي انحاد عنه الفلاسفة دون أن يدروا، والذي وحده يجعل العبارات الفلسفية قابلة لأن تُفهم.

من أبحاث فثغنشتاين الفلسفية، انطلقت أعمال مدرسة أكسفورد. إن مساهمة أستن J.L. Austin في فلسفة اللغة كانت في إقامته علم دلالة فلسفي متماسك مستقل عن علم الدلالة الذي عرفه الألسنيون. لقد استطاع أستن أن يظهر تنوع الدلالات اللفظية وتمقيدها. فحيث كانت الوضعية المنطقية تشطب القضايا بحجة أنها مشبوهة، كان أستن يصرّح بأن بين العالم والعبارات اللغوية علاقات أخرى غير علاقة الوصف. فبالإضافة إلى الحيثية الخبرية، يحتوي الفعل اللفظي Speech-Act على حيثيات أخرى تظهر مثلاً في الصيغة الانشائية كالأمر والتحريض والدعاء الخ... وهكذا، خلافاً

الجوهر، الوعي... وكل فلسفة هيغل لم يكن لها سوى هدف واحد: أرخنة المقولات *Historiciser les catégories*. ان الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم وتعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء إلى استعمال الاستعارات كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم قلاعاً يختبئون فيها خوفاً من الحياة. ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيتشه هي الاستعارة المعمارية وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو مرضه. الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة. أما الاستعارة الثانية العريضة لدى الفلاسفة فهي استعارة بيت العنكبوت، فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيدس في قلعة مبنية من نسج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد. واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة فالنص يصبح نسجاً وقناعاً وثوباً، «وكما يمتص العنكبوت دماء الذبابات التي يوقعها في شباكه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة». المفهوم هو التجريد، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح، وبالتالي فإن مفهوم الوجود وهو المفهوم الأول في الفلسفة يصبح الشبح الأكبر، والفلسفة تصبح، في مثل هذا الحال، مجموعة من الأشباح أي مجموعة من الاستعارات الميتة.

نيتشه يبقى أميناً للغة فهو حين يندد بالفلسفة كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسم اللغة، الاستعارات الميتة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة، والحل لا يكون بعدم اللجوء إلى الاستعارة بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة الهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة، أي إرادة القوة في محورها الرئيسي: العودة الدائمة، وبراءة الصيرورة.

الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر *Ernst Cassirer*، حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 وسنة 1927 م والمسمى «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالإنسان والمسمى الثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية. اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لنعطي الأسماء للواقع القائم. اللغة أكثر من أداة. الإنسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل لغة

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد على الفلسفات التي قامت تحت تأثير التفكير في اللغة؛ أي أن الفلسفة ستظل همنا الأول، وهذا يعني أننا سنترك جانباً جميع مدارس الأسينية من قديمة وحديثة. إن مثل هذا الحصر، وإن كان اعتباطياً إلا أنه ضروري منهجياً. غير أن حصر الموضوع لا يعني أننا نستطيع استفادته، فالأسينية في عصرنا قد طفت على حقل واسع من المعرفة وتركت بصماتها الواضحة لدى أكثر من فيلسوف كبير في عصرنا.

مما لا شك فيه أن نيتشه كان أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء الفلسفة من فقه اللغة، ويؤكد هيدغر بأنه قام بعملية قلب كاملة للميتافيزيقا. نيتشه لم يشأ أن ينتقد الفلسفة، لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة. ما أراده كان كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفي لنرى أعراض المرض البادية على وجهه الحقيقي. إن موقع هذا الخطاب هو مدار البحث: لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة انطولوجية؛ أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية، وادعى الخطاب الفلسفي في مراحلها التأويلية المختلفة استناده إلى العقل في حين أن عملية كشف القناع ترينا أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة. إن الخطاب الفلسفي قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم، وبالتالي فإن الانساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية إذ هي مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة، وبتعبير آخر فإن الخطاب الفلسفي وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة، قد افتتن باستقرارية النحو ومثاليته. النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء متغير دوماً هو اللغة، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الأنطولوجي إيجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعه فوق العالم الحسي. الوجود هو إذن استعارة ميتة لا نتيجة عملية بحث عقلي. وبفرضية وجود واجب الوجود أي: فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم. إن كشف القناع عن المفهوم الأساسي للميتافيزيقا أي مفهوم الوجود أو الكينونة يهدمه من الداخل، حين يرينا إياه كاستعارة ميتة أخذت من النمط اللغوي، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة، والاستعارة تصنع المقولات: الوجود، الذات، الموضوع،

اعتقد كارناب بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية بمعنى أن اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الإطلاق بل يشوبها دوماً الغموض والالتباس؛ لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها؛ أي لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية؛ أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي. غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية إيجاد أنماط متعددة منطقية وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية. أي أننا هنا نقع في ما وصلت إليه الرياضيات الحديثة من إمكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد، غير أنها جميعها ينتظمها البناء المنطقي الداخلي، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح.

يحاول جاك دريدا في كتابه «حول الغراماتولوجيا» أو «علم الكتابة» أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسير على الفكر الغربي منذ ديكرات انطلاقاً من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقل منذ فرديناند دي سوسور. يبدأ دريدا في البحث عن موضع جديد للكلمة من أجل اسقاطها وانتزاع تسلسلها كأصل ومركز للغة، ذلك أنه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق. ومثل هذه البنية يجدها مؤلفنا في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز ويدعو هذه اللعبة الأثر. والواقع أن سوسور كان قد قال بأنه في اللغة ليس هناك سوى اختلافات هي التي تحدد المبنى والمعنى، الدال والمندلول. يرى دريدا في هذا الاختلاف الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات، وهذا يعني أن لعبة الاختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني بل أن أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله. الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة. وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ومن هنا تنداعى في نظر مؤلفنا كل المنظومات الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد. بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تنهاى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ويقوم عالم بلا مركز، عالم تغيب عنه الذات والفاعل والحضور ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكدته نيتشه.

يجدر بنا القول بأن فلسفة اللغة كانت أهم شاغل

الصرخات فقط ويكررها بنفس الطريقة دوماً. واللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة، أي أنها تستعص عن الواقع بالمفاهيم، أي أنها تلجأ إلى الرمز، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الإنسان نهائياً عن الحيوان حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الإنسان حيوان رمزي، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها، غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لاستعمال الرموز، فالإنسان كائن ثقافي وهو في هذه الثقافة ينتج منظومات متعددة غير اللغة تشكل كل واحدة منها لغة خاصة، هذه المنظومات هي الأسطورة والدين والفن والعلوم والتاريخ، والإنسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه. هذه المنظومات لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل لكل منظومة منطقها الداخلي أي قوانينها الخاصة بها، وهدف هذه القوانين خلق معنى تريد إيصاله، والثقافة هي مجموعة هذه المعاني التي تأتي من اللغة ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية.

لقد قامت في قرنا في انكلترا مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها اسم الفلسفة التحليلية وأطلق أنصارها على أنفسهم اسم فلاسفة اللغة، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثير بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعية الجديدة، هذه الوضعية جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها، كارناب وفتغنشتاين، وقد كان لأعمال برتراند راسل المنطقية التأثير الكبير على كل المدرسة التحليلية الانكليزية. ولقد كان هناك اتجاهان داخل هذه المدرسة، الاتجاه الأول يقع تحت تأثير كارناب وفتغنشتاين، وهو اتجاه الرسالة المنطقية الفلسفية ويعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من اللغة المستعملة، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية وهي تنتقل إلى الفلسفة فتجعل القضايا التي طرحها قضايا لا معنى لها. لذا يجب اصلاح اللغة إن شئنا التوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى. أما الاتجاه الثاني، اتجاه مدرسة أكسفورد فهو ينطلق أيضاً من فتغنشتاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادية أي اللغة المستعملة وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة؛ أي أن العلة متأنية من استعمال الكلمات في غير موضعها، وكان على رأس هذه المدرسة أستن J.L. Austin. ولما كانت المدرسة التحليلية تدين بالكثير لأعمال مدرسة فيينا كان لا بد من عرض سريع لآراء أهم ممثلي هذه المدرسة وهو رودلف كارناب.

بتوسط اشارات علم الدلالة وهو يعيب على هيدغر إقامة أنطولوجيا مباشرة، وهذا لم يعد جائزاً، فالفيلسوف يعيش في وسط عالم من الاشارات تاتيه من العلوم الانسانية وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الاشارات. إن الأطروحة الرئيسية لريكور في الألسنية هي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل إلى الخلط بينها، فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير، ولكن كل كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ووضعها في الجملة وهنا يبرز مستوى المعنى حيث تصبح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة. غير أن الكلمة لا تغطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث، مستوى الخطاب أو النص، وهذا النص متنوع فقد يكون قصيدة أو مقالة أو فلسفة إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب، وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فإن ريكور يدعو المستوى الثالث مستوى الهرمينوتيك Herméneutique أي التأويل. ولقد طبق ريكور نظريته هذه على دراسة الاستعارة في كتابه الأخير الذي أسماه « الاستعارة الحية ».

إن فلسفة اللغة هي تلك الفلسفة التي تتفاعل مع معطيات الألسنية لمحاولة فهم جديد للذات، أو كما يقول ريكور لإقامة أنطولوجيا غير مباشرة.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، الفلسفة البلا مركز عند جاك دريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 7/6، أكتوبر/نوفمبر، 1980.
- Cassirer, Ernst, La Philosophie des formes symboliques, Ed. Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part, Holzwege, Ed. Gallimard, Paris, 1962.
- Heidegger, Martin, Introduction à la métaphysique, Ed. Gallimard, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Unter Wegs zur Sprache, Ed. Pfullingen Neske, 1959.
- Nietzsche, Le gai Savoir, Ed. 10/18, Paris, 1973.
- Rey, Jean Michel, L'enjeu des signes-Lecture de Nietzsche, Ed. Le Seuil, Paris, 1971.
- Ricœur, Paul, La métaphore vive, Ed. Le Seuil, Paris, 1975.
- Ricœur, Paul, Le conflit des Interprétations, Ed. Le Seuil, Paris, 1969.

جورج زيناتي

للفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بعد الحرب الأخيرة، في أكثر من كتاب من كتبه ومقالاته. غير أن هيدغر أتى اللغة حاملاً إليها كل إشكاليته التي طرحها قبل الحرب في كتابه « الوجود والزمن »، وما يزال هناك جدل بين المهتمين بفلسفته إن كان هناك اتصال بين المرحلتين من تفكيره. لقد كانت مشكلة الوجود أو الكينونة Sein هي المشكلة الرئيسية في كتابه « الوجود والزمن »، وقد أطلق فيه على الانسان تعبير الوجود هناك Da-Sein وأنه لا يستطيع الوجود هناك التخلص على الاطلاق من طرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنه مشكلة تنتمي دوماً إليه. والواقع أن هيدغر بعد الحرب الأخيرة استعاض عن الفلسفة التحليلية للوجود هناك بفلسفة اللغة. وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة وهي لا يمكن أن تفهم إلا ضمن سياق فلسفته؛ فلقد عرّف اللغة بأنها « بيت حقيقة الوجود أو الكينونة ». الوجود ما يزال المشكلة الأولى ولكنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة. ولكن إذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حارساً وهذا الحارس هو الانسان الذي لا يحرس فقط بل يؤل أيضاً. « الانسان هو حارس الوجود ومؤله ». ولكن من كان يحرس يستطيع أن يخفي، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد والسماح للوجود أن يقول داخل ذاتنا قوله.

إن قدرة الإنسان على اظهار الوجود أو اخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة، غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطف على السطح إلا تحت دفع الوجود، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الانسان حارس الوجود، تماماً كما كان ظهور « هناك » في الوجود هناك أي لدى الانسان هو الذي طرح مشكلة السؤال عن الوجود. وبتعبير أبسط فإن المشكلة الأساسية عند هيدغر هي مشكلة الوجود ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها كمشكلة والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل هو الإنسان، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال إذا نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية، أما إذا نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الانسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل.

أخيراً لا بد من الاشارة إلى العمل الأصيل الذي يقوم به بول ريكور منطلقاً من معطيات الألسنية ليقم أنطولوجيا تمر

Tragédie
Tragedy
Tragödie

المأساة من أسا أي داوى الجرح وعزى إنساناً. ويدل مفهوم المأساة على ألم كبير تتخذ السبيل إلى معالجته. ولذا أطلق هذا الاسم على التراجيديا اليونانية لأنها تبرز جوانب المصير البشري الرهيبة لتأتي من بعد بعلاج للمشاهد. ويكون العلاج إما تطهير الشهوات حسب تعبير أرسطو في « فن الشعر » وإما تخطي حضاري لتجربة المعرفة المطلقة كما يقول نيتشه في « ولادة المأساة ».

بلغت المأساة القمة في المسرح اليوناني في القرن الرابع قبل المسيح. وهي تمت إلى الفلسفة بصورة خاصة إذ إنها تطرح مشاكل يترتب على الفلسفة أن تجد لها حلاً. فهي تبرز التنازع المائل في مصير الإنسان من شر وعنف وعدالة فترى أنفسنا أمام هوة عميقة.

1 - مفهوم المأساة:

المأساة اليونانية هي ولادة الطقوس الدينية وعلى الأخص طقس الإله ديونيدوس. وقد روت الأساطير سيرة هذا الإله الذي تعرض للتزيق والعذاب. وكان الإغريق يحتفلون باحياء ذكرى هذا التعذيب. يقول نيتشه في كتابه « ولادة المأساة » (سنة 1872) أن ديونيدوس كان الشخصية الرئيسية في كل مأساة عند الإغريق، فجميع الشخصيات التي نعرفها عندهم ترمز إليه.

وعندما استقلت المأساة عن الطقوس، أصبحت مؤسسة ترعاها الدولة، فتقام الحفلات مرة في السنة وكانت هنالك

جوائز توزع على المتفوقين.

لم يصلنا من تراث المأساة عند اليونان إلا الشيء القليل. سبع تمثيليات لأخيلوس وسبع أيضاً لسوفوكليس وثماني عشرة لأوريبيدس. أما المأساة عند الرومان ولا سيما عند سينكا فقد أصبحت ذهنية خالصة لا تصلح للتمثيل. وأخذ هذا النوع من الأدب في الانحطاط إلى أن ظهر شكسبير والمسرح الفرنسي مع كورني وراسين. وفي أيامنا اتجهت المأساة نحو وصف الواقع الانساني وصفاً عذماً مع بيكيت كاتب « بانتظار غودو ».

2 - المشكلة الانسانية في المأساة اليونانية:

المأساة اليونانية تستوحي مواضيعها من الأساطير ولا سيما تلك التي تتعلق بحروب طروادة وبأحداث طيبة. على أنه بينما تأتي الخرافات بالأجوبة دون أن تطرح المشاكل بوجه صريح، فإن المأساة، عبر الخرافات، تطرح مشاكل لا حلول لها. وبعبارة أخرى، فإن المأساة تعبر عن تناقض مطلق في كيان واحد.

ففي مأساة سوفوكليس: « أنتيغونا » تنقم الأمة إلى شطرين. بعد أن نفى أوديب، تولى ولداه شؤون العرش، فاستأثر ايتيوكليس بالحكم، بينما التجأ أخوه بولينيس إلى أعداء طيبة لاستعادة العرش. فاقتتل الأخوان كلاهما في المعركة. وتولى على العرش خالهما كريون فأمر بدفن ايتيوكليس حسب الطقوس، وبأن تطرح جثة بولينيس فريسة للوحوش وهدد بقتل من يدفنها. ومن القوانين غير المكتوبة أن دفن القريب أمر واجب كي لا تنقطع الصلة العائلية وكي يلاقي الميت الراحة في مقره الأخير. ومن أجل ذلك عصت أنتيغونا وأمر الملك وقامت بدفن أخيها، فقصى عليها الملك بالموت.

في هذه المأساة يبدو كريون ملكاً طاغياً مستبداً لا يحترم القوانين المتعلقة بدفن الموتى، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار

نشاط انساني ونشاط إلهي. فالنشاط الإلهي يتجلى في قتل أوديب لأبيه وزواجه من أمه. هي المشيئة الإلهية التي لم يقو أوديب على أن يتخلص منها. وهي تمثل الشطر اللاواعي منه. ويظهر نشاط أوديب الانساني في طموحاته وغلوائه. وعندما يتحقق التلاقي بين هذين النشاطين، أي عندما يدرك من هو وما فعل، يسلم أن للنشاط الإلهي يداً في ما فعل:

« انه ابولو الذي انزل بي
هذه الآلام التي أعانيها »

(« أوديب الملك »، 1330 - 1329).

ويؤكد ذلك في مأساة « أوديب في كولونا » (انظر الأبيات 270، 547، 548، 964). ويذكر مشيئة الآلهة أو إرادة القدر، يشخص لنا أوديب التعالي. والكائن المتعالي إما أن يكون عاملاً خفياً يتلاعب بالبشر حسب قول أفلاطون (« قوانين » 644، د 5). وإما أن يكون مشاهداً خفياً، وفي كلتا الحالتين يتجلى في المأساة البعد المتعالي.

3 - المضمون الفلسفي للمأساة:

لا نجد في نطاق المأساة حلاً فلسفياً لمعضلة الحرية الانسانية، فهي لا تتطرق لمثل هذا الموضوع من ناحية فلسفية. أما الفلاسفة الإغريق الذين عاصروا المأساة فقد عرضوا لها من ناحية أدبية ولم يتناولوا الأهواء البشرية فيها إلا بصورة عرضية.

فأفلاطون (« قوانين »، 838، ج)، وأرسطو (« فن الشعر »، 1453، أ) نظروا إلى مصير أوديب على أنه نتيجة للخطأ.

الرواقيون، خلافاً للابيقوريين الذين يقولون بأن المصادفة تحكم العالم، يعتبرون أن كل شيء موكول بنظام سابق ويسير بحسب السببية المطلقة. يتخذون من مأساة أوديب شاهداً لدعم نظريتهم. يرى كريزيب أن هنالك نوعين من النبوءة الحتمية: شرطية ومطلقة. فالشرطية لا تتنبأ بوقوع أمر إلا إذا سبقه أمر آخر كما حصل للايوس عندما قيل له: إذا رزقت ولداً فإنه سيمتلك. أما المطلقة فهي التي تؤدي إلى نتيجة واحدة مهما كانت الأسباب كما حصل لأوديب.

ولم تتغير هذه النظرة إلى المأساة - وهي نظرة تلغي الحرية الانسانية - إلا مع بروز المثالية الألمانية. وكان شيلنغ أول من تناول المأساة الإغريقية بالتحليل الفلسفي وأظهر حقيقة المشكلة الانسانية.

ظلم السلطة الاعتبارية أو بعبارة أخرى انسياق الانسان إلى أهواء ذاتية. تمثل هذه المأساة صراعاً ما بين الموضوعية (الدولة) وقد انحرفت الى الذاتية وبين الذاتية (الانسان) المتسامية إلى الموضوعية (القوانين غير المكتوبة والدائمة).

ولكن هيجل يخالف هذا الرأي. فقد صرح في كتابه « ظهورية الروح » (1807) أن كلاً من كريون واتيغونا على خطأ: قدم كريون في الاعتبار « القوانين البشرية » (أي قانون الدولة) ولم تنظر اتيغونا إلا إلى « القوانين الالهية » (أي تلك التي تتعلق بدفن الموتى). هذا وأن المدينة اليونانية تركز على تناسق كبير بين العائلة والدولة. لم ينظر كريون واتيغونا إلى الأمة بكيانها الكامل. يعتبر هيجل أن مسرحية « اتيغونا » تبرز الانقسام القائم في المدينة اليونانية، ذلك الانقسام الذي أدى إلى انهيارها.

أما في مأساة « أوديب الملك » لسوفوكليس فإن أوديب نفسه ينقسم إلى شطرين. فقد انبىء لايوس ملك طيبة نبوءة مفادها أنه إذا رزق ابناً فإن هذا الابن سيقته. فعندما وضعت الملكة طفلاً أمر الملك خادمه بقتله. أشفق الخادم على الطفل وأوكل به الى أحد الرعاة الكورنثيين. واتفق أن ملك كورنثوس تبني الطفل ودعاه باسم أوديب. وفي يوم من الأيام، سأل أوديب الإله هل ملك كورنثوس حقاً أبوه. فلم يلق منه جواباً على هذا السؤال بل قال له إنه سوف يقتل أباه ويتزوج من أمه. فقرر الهرب كي يحول دون هذه النبوءة، إلا أنه صادف أباه الحقيقي في طريقه فتشاجرا وقتل أوديب أباه. وعندما وصل إلى طيبة علم أن وحشاً يفترس شبان المدينة، وأن كريون القائم بأعمال الحكم قرر أن الذي يقتل الوحش يتزوج الملكة الأرملة ويتولى على العرش. فتصدى أوديب للقيام بذلك وقضى على الوحش فأصبح ملكاً وزوجاً لأمه دون أن يعلم بالطبع أنها أمه. تبدأ تفاصيل مأساة « أوديب الملك » بعد انقضاء فترة من الزمن أنجب خلالها أوديب أربعة أولاد. عندها أخذ يبحث عن قاتل الملك لايوس. وفي خاتمة المأساة يكتشف أنه هو القاتل وقد قتل أباه وتزوج من أمه. أما الأم فشنت نفسها وأما هو فقد فقد عينيه.

إن أوديب شخص مزدوج. له من ناحية إرادة واعية ومن ناحية أخرى إرادة لا راعية تتجلى في عمل فعلي. والمأساة بكاملها ترمي إلى تبيان هذه الازدواجية. وهي تبدو أولاً في التباس اللغة. فبعض التعبيرات لها ازاء الجمهور معنى يختلف عن المعنى الذي يقصده أوديب. وسواء أكان في أعماله أم في كلامه، فإن أوديب هو نقطة الالتقاء لخطابين أو نشاطين:

ما بَعْدَ الطَّبِيعَةِ

Métaphysique
Metaphysics
Metaphysik

يحمل مصطلح ميتافيزيقا تركيزاً إحاليّاً متعالياً فريداً. فهو يضمّر وبفصح، معاً، مفامرة العقل في أعلى ذروة ممكنة لطموحه وإدعاءاته. لذا يرتهن مصير الميتافيزيقا ويرهن معه مصير الفلسفة مستقطباً مصير العلم بقدر ما يتداخل مع مصير مستويات اغتراب الانسان. فالميتافيزيقا نقطة مركز اشكاليات الفلسفة. بالتالي، تعتبر عملية الكتابة - عنها فعل اقتراب يمارسه الفكر داخل جحيم معاناة المعرفة ووعيتها ثم قولها وصياغتها نصّاً يحيل إلى مستوى اشكالي جديد.

1 - المستوى الاتيمولوجي:

يدل الأصل اللغوي - التأريخي لمصطلح ميتافيزيقا على معنى ملغز في مستواه العادي البسيط. فهو يشير إلى كلمة مركبة من مقطعين هما Meta ما بعد Physica باللاتينية أي الطبيعة. وتشتد كثافة غموض المصطلح عندما تجمع مؤرخات الفلسفة ومصطلحاتها على صدفة ظهوره عندما قام أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodos بترتيب مباحث أرسطو. وضع أندرونيقوس (70 ق.م) عنوان ميتافيزيقا لمباحث الفلسفة الأولى - كما دعاها أرسطو - First Philosophy التي تخرج من حيث موضوعها ومنهجها عن حدود العلم الطبيعي ولنقل التجريبي.

انتقل مصطلح ميتافيزيقا إلى الفلسفة العربية الوسيطة. وقد استعمل الفلاسفة العرب صيغاً متعددة تختلف باختلاف فرضية الفيلسوف وتركيزه الفلسفي على أبعاد تحقق معقوليته. فهي عند اسحق الكندي الفلسفة الأولى، أما عند أبي نصر الفارابي فهي علم الوجود بما هو وجود، وعند محمد الرازي العلم الإلهي، أو الفلسفة الإلهية عند الحسين بن سينا وابن ملكا، أما عند أخوان الصفا فهي دين الفلسفة أو العلم الكلي الإلهي. وقد ترسخت صيغة ما بعد - الطبيعة باستعمال فيلسوف قرطبة محمد بن رشد عنواناً لمجلده العظيم « تفسير ما بعد - الطبيعة ».

لكن صيغاً أخرى استعملها الفلاسفة العرب إلى جانب

في « الرسائل حول الحتمية والنقدية » يقدم شيلنغ شرحاً عن الصراع بين الحرية البشرية والحتمية. فهو يرى في ذلك معضلة ينبغي حلها. فإذا ما حل بشخص من أشخاص المأساة (أوديب مثلاً) عقاب ما، فذلك يدل على أنه اعتبر مسؤولاً عن ارتكاب ذنب ما. ولكن هذا الذنب كان نتيجة القضاء والقدر! هذا التناقض سببه الصراع بين الحرية الانسانية وقوة العالم الموضوعي. فهذه القوة في المأساة قوة ضارية لا بد للإنسان أن ينهار تحت وطأتها. فأى سبيل والحال هذه، لنجاة الحرية الانسانية؟ السبيل هو المقاومة. فأوديب قاوم عندما حاول الهرب من مصيره. ولكنه عوقب على فشله، وهذا العقاب الذي أنزله بنفسه يدل على تمتعه بالحرية: حرية المقاومة. يقول شيلنغ إن المأساة كنوع أدبي تفترض انتصار الحتمية. وتعويضاً عما لحق بالحرية من تخاذل جعلت المأساة أوديب يعاقب إبرازاً لحرية.

4 - النظرة المأساوية للوجود:

يتضح أن المأساة نوع أدبي يحتوي على مضمون فلسفي. وهذا المضمون يفترض نظرة مأسوية إلى الحياة عبر عنها عدد من الفلاسفة. فبعضهم، مثل باسكال وكيركغارد عانى في ذاته نوعاً من المأساة. أما نيتشه فإنه عظم الشعور المأسوي في الحياة، ويرى أن هذا الشعور يتعارض مع الشعور المسيحي. وقف نيتشه يناهض الحركة التشاؤمية السائدة في أيامه والتي كانت تنكر وجود التناقض في الحياة وتنكر للقيم الحياتية. وكان يعتبر نفسه أول فيلسوف مأسوي يستمد من « الحكمة المأسوية » الايمان بالحياة، توكيد الصيرورة وغبطة العيش التي تبرر وتقّدر جميع الآلام. وكان يؤكد أن البشرية قد دخلت بعد موت الله في عصر المأساة.

أما محاولات أونامونو « الشعور المأسوي للحياة » وشتوف « فلسفة المأساة » فقد تطرقت إلى مفهوم الصراع المأسوي بين العقل وذاته، ذاك الصراع الذي يتوق إلى التعالي سبيلاً لتخطي التناقض. ومن هذه الناحية، فهذه المحاولات تبدو كأنها ترجع إلى مواقف سائلة.

حيثما تتجلى الحياة بصورة مأساة تنبع الحرية، لأنه ليس للحرية من وجود خارج تجربة التمزق والموت.

جاد حاتم

تلك المباحث بالفلسفة الأولى التي تتركز مباحثها حول اشكالية الوجود في الموجود Being qua being أو الوجود بما هو موجود الذي كان وسيبقى مصدراً دائماً للخلاف بين الناس. وقد أصبح هذا الموقف أرضية تأييد ضمنى أو صريح لمباحث الميتافيزيقا مهما اختلفت مبادئها الأولى.

جـ - موقف ثالث: محايث للموقف الثاني ويتضمن نسبة من الموقف الأول، يمكن دعوته الموقف النقدي بالدلالة الكانطية لأنه بدأ مع كانط Kant والفلسفة النقدية، وقد لخصه كانط - أرسطو العصر الحديث - في كتابه الإشكالي الكبير « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً ». تفقد الميتافيزيقا مبرراتها أي معقوليتها المعرفية إذا لم تتحول إلى علم بالدلالة النيوتونية للعلم حيث تترجم الظاهرة ترجمة رياضية. كما يمكن للعقل العلمي أن يكشف بوضوح تام ودقة نهائية مطلقة مكان الظاهرة وزمانها. ولكي تحقق الميتافيزيقا تحولها إلى علم دقيق عليها بحكم حدود العقل أن تلغي مرة لكل مرة أوهاام ما فوق العقل مثل خلود النفس والحرية والأمر الأخلاقي أو الضمير والألوهة. فهذه موضوعات حاضرة نسلم بها لكنها ممتنعة على المعرفة العقلانية.

أمام هذه التحديدات الصارمة يصل المستوى الانيمولوجي وحالته الموقفة إلى نقطة استدعائية جديدة هي المستوى الانيستيمي - الأنطولوجي أو الوجود - معرفة ولنقل أيضاً المعرفة - وجوداً.

3 - منطقة المعرفة الميتافيزيقية:

ترتبط الميتافيزيقا مع نظرية المعرفة بعلاقة محايثة. لذلك اختلفت الميتافيزيقا باختلاف الفلسفات وعصور المعرفة. وبما أنها - الميتافيزيقا - ميدان سؤالات جذرية فهي بالنتيجة ذروة قصوى لكل نظرية - فلسفة. فإذا كان الإنسان قد تميز عن بقية الكائنات بوعيه فإن وعيه - هذا مصدر تفوقه وينبوع عذابه وابداعه. لا يفكر الإنسان بما يجب إنما يفكر أكثر مما يجب. يعني، يعلم، يعرف، يتفلسف مخترقاً دائرة المعرفة - العلمية لتبدأ - يبدأ الفلسفة بوصفها أعلى مراحل الوعي الميتافيزيقي ضمن عصر معين وثقافة معينة ومجتمع معين. لذلك لم تنفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة التي تحايث علوم عصرها ومجتمعها الذي تنشأ فيه وتتخطاه بسؤالاتها المفتوحة باستمرار. ميتافيزيقا الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تختلف بدرجة أو بأخرى عن ميتافيزيقا القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أي الفلسفة الحديثة، كذلك ميتافيزيقا القرون الوسطى أو ميتافيزيقا

صيغة ما بعد الطبيعة نحو: ما وراء الطبيعة، ما فوق الطبيعة، الإلهيات.

أما في الكتابات العربية المعاصرة فقد استعملت - وما زالت - ثلاث صيغ هي: ميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، الماوراء أو الماورائيات.

2 - من اللغة إلى الإشكالية:

تبدت اختلافات المواقف من الميتافيزيقا منذ ظهور المصطلح. فتاريخ صيرورة الفكر حول الدلالة اللفظية - الترتيبية إلى دلالة اشكالية كبرى. لأن صيرورة ألفاظ الفكر تعبر عن صيرورة تجربة الإنسان التي تمنح حدوس الكلمات بوصفها تجريداً مضامينها الواقعية - الانسانية. على هذا النحو تعارضت المواقف من مضمون الميتافيزيقا بين حدّي الحقيقة والوهم. لكن تنوع المواقف لا ينفي إمكان تصنيفها إلى خطين عريضين تجلت خلالهما:

1 - موقف شائع، عام، موقف الشارع، يرى في الميتافيزيقا موضوعاً غريباً، مستهجنًا، جانبياً، هامشياً، وهمياً، لا واقعياً، مجانياً بلا جدوى، عبثياً، قياساً بموضوعات ضرورية ملموسة لها قوة الوقائع مفيدة أو ضارة. وقد أصبح هذا الموقف أرضية لجميع المواقف المضادة للميتافيزيقا سواء كانت شعبية أم فلسفية متخصصة كما عبرت عنها التجريبية والنفعية ثم فلسفات التحليل والوضعية المنطقية والبراغماتية أو الذرائعية الأميركية بعد ت. س بيرس.

2 - موقف خاص ينطوي على ثلاثة مواقف:

أ - الأول: يشير إلى ارتباط الميتافيزيقا بـ ثيولوجيا Theology أرسطو التي دعاها العرب الإلهيات أو علم الربوبية أو العلم الإلهي. ولنقل بصيغة معاصرة، ربط الميتافيزيقا بالدين من خلال مشكلة الألوهة، مما يدخلها ضمن دائرة يدعونها فلسفة الدين وليس الفلسفة العلمية أو الفلسفة البحتة.

ب - موقف ثان: يحيل إلى مباحث أرسطو حول الكليات أو المفاهيم الكلية أو المقولات مثل، جوهر، ماهية، مادة، صورة، والتي تتداخل مع التحليلات الأولى والثانية - أو المنطق Logica كما دعت مباحث أرسطو فيما بعد - وهي مباحث مرتبطة علائقياً بمباحثه اللغوية واشكاليات التواطؤ والاشتراك وغيرها. وبما أن اللغة مرتبطة علائقياً بموضوعاتها - موجوداتها كذلك مبحث اللغة يحيل إلى مبحث الوجود Ontology الأنطولوجيا. ولنلاحظ مرة ثانية أن أرسطو دعا

الفلسفة ونسقتها المتعالي.

4 - إشكالية الشمولية:

كانت الفلسفة أم العلوم أو علم العلوم Science of sciences والفيلسوف هو عالم العلوم. فهو طبيب، موسيقي، لاهوتي، منطقي، باحث، سياسي، لغوي، عليه أن يحيط علماً بجميع معارف عصره وإلا لن يستحق شرف «الحكمة» أو لقب الفيلسوف. وقد بقيت محيطية العقل تلك ممكنة حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر تقريباً، حيث اعتبرت المنظومة الهيغلية آخر المنظومات الفلسفية الكلية الممكنة للمعرفة الشاملة. وعندما بدأ عصر التخصص بسبب الانشطار غير المحدود للبحوث العلمية الطبيعية أولاً والإنسانية لاحقاً أصبح يحيط العقل محدوداً بدائرة تخصصه. وانشطار العلوم كان يعني خروجها من وصاية الفلسفة وتقييد نزعة الشمولية. لكن فكرة العلم الكلي، «لا علم إلا بالكليات» كما افترض أرسطو، بقيت ملازمة للنظريات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، مثل براغماتية بيرس، وواقعية سانتيانا، وظاهراتية هوسرل، والمادية الجدلية - التاريخية.

وإذا كانت تختلف هاته المنظومات الكبرى في تحديد المبدأ الأول فإنها تتفق دون استثناء حول إمكانية التشميل المعرفي، أي العودة إلى فكرة العلم الكلي - علم العلوم - الفلسفة بوصفها مبدان المعرفة الكلية. وتفيض قوة تلك الإمكانية التشميلية من محدودية المعرفة الجزئية المتخصصة لكل علم التي تقود إلى إغلاق احتمالات التواصل - التفاهم بين العلماء - العلوم.

هنا تعود الميتافيزيقا من حيث هي دراسة شمولية تردم انقسامات المعرفة وترسم خارطتها الكلية.

(ب) مفهوماتها:

كانت لغة الميتافيزيقا وما زالت مطابقة لغة الفلسفة والتفلسف. لذا لم تعبر منطقة المعرفة الميتافيزيقية عن إشكالياتها بمفاهيم خاصة متميزة خارج معجم المعرفة الفلسفية. لكن ذلك لا ينفي تميزاً في تركيز البحث الميتافيزيقي على نمط محدد من المصطلحات. مثل: المعنى، الوجود، الوجود في - ذاته، الماهية، الظاهرة، الجوهر، العرض، المقولات، العدم، العقل والعقلنة والتعليلية، اللامعقولة، الحرية.

من بداية القول إن تعارضات الفلسفة وثنائياتها الشهيرة كانت وما زالت وستبقى رهينة الوعي الانساني حاملها ورمزها

حضارات العصور القديمة. لكن محايثة الميتافيزيقا للمنظومات الفلسفية لم تمسح خطوط تمايز منطقة الميتافيزيقا داخل شسوع نظرية المعرفة. وبما أن عملية المعرفة متغيرة دائماً فإن منطقة الميتافيزيقا ملازمة لتغير المعرفة العامة وصيرورتها. لكنها تتبلور فوق غمط خاص من المحاور النوعية التي تتوزع على ثلاثة أنحاء.

(أ) الإشكاليات (ب) المفهومات (ج) النماذج:

(أ) إشكالياتها:

1 - إشكالية الوجود:

تتحدد منطقة المعرفة الميتافيزيقية بوصفها بحثاً في ما هو الوجود أي الوجود الحقيقي وتجلياته. الميتافيزيقا هي علم وجود، Ens realissimum Ontology، وتحديد معاصر، الميتافيزيقا هي البحث عن معنى الوجود.

2 - إشكالية الحقيقة:

بما أن الحقيقي يحمل ماهية الوجودي لأن الوجود الحقيقي لا يتجلى خلال حامل زائف. لذلك تعتبر مشكلة الحقيقة كعكابل للمظهر أو الظهور هي منطقة البحث الميتافيزيقي. وعن إشكالية حقيقة - مظهر تصدر جميع الثنائيات التابعة لها. فالميتافيزيقا هي بحث في - الحقيقة.

3 - إشكالية المبادئ الأولى:

المبدأ الأول Archai-arché باليونانية هو نقطة بدئية قصوى غير مسبوقة. فهو يسرر ما بعده ويضحه دلالاته - معقولته - أساسه - نظامه - معناه. لذا المبدأ بمثابة الحامل لكل محمول تال عليه. ويختلف السبق المنطقي هنا عن السبق الزمني. فالسبق المنطقي - المعرفي - العقلاني يدل على نقطة التجلي الدلالي الأكثر تعبيراً التي بدونها تنهار أسس المعرفة والحكم. بينما السبق الزمني يخضع لمفهومي القبل والبعد. أما السبق الأنطولوجي فيرتبط بالموقف المعرفي - الكوني. وتختلف أجناس المبادئ الأولى وعددها باختلاف منظومات الفلاسفة وخرائط النظريات عموماً.

فمن الكثيرة إلى الوحدة، ومن المعقولة إلى اللامعقولة. من السكون إلى الصيرورة، ومن الغائية إلى العبية. من الضرورة إلى الصدفة، ومن النظام إلى الفوضى. هنا تصبح الميتافيزيقا نظرية في المبادئ الأولى تسعى نحو الكشف عن المبدأ الموجه الأول أو المبادئ التي تشكل حامل المنظومة

مفترضة بين المعرفة Knowledge والعلم Science رغم اختلاف توجه أحدهما عن الآخر.

فالعلم يتجه نحو هيكلية - كمية - مقدارية *Ens mobile* أو ميزانية بلغة جابر بن حيان العظيم. ولكي يحقق العلم توجهه ذلك يندفع بنزوع يحايثه نحو العلوية - السببية *Causa-e*. والسببية تتضمن نزوعاً نحو البدئي - الأولي أو الأتيا *Altia* اليونانية أو الأصل - الهو العربية. أما المعرفة فمرتبطة بـ «الرأي» ولنقل بعد ديكرارت الأنا المفكرة أو النفس الناطقة بلغة الفلسفة العربية الوسطى. العلم يتجه نحو ما هو موضوع - ع بوصفه موضوع - عاً أمام *ob-ject* هو محور المعرفة.

والمعرفة تتجه نحو الرأي - الظن - الذات التي تتجه نحو موضوع - ع.

وقد كان الجواب على أيهما يعتبر حاملاً - سابقاً على الآخر ساحة صراع فلسفي لم ينته حتى الآن بين تدرجات المثالية وتدرجات المادية وتداخلهما.

لكن الذي لا ريب فيه أن استعمال «سكين أو كام» لفهم الطبيعة عن ما بعد - الطبيعة بالنسبة لأية منظومة فلسفية يعتبر احتمالاً ممتنعاً إلا إذا كانت لدى اليد التي تقطع حكماً مسبقاً عليها.

ان توسع مفهوم «العلم» على حساب «المعرفة» وتحويله إلى مبدأ شمولي يقول منظومة معرفية كلية - حسب المطلب الكانطي - فإنه يقدم برهاناً عكسياً على احتمال بناء النموذج الميتافيزيقي في حين يدعي هدمه؟

ان رفض النموذج الميتافيزيقي يستدعي حواراً معه أي انشاء نموذج بديل، أي رسم منظومة مضادة كما الفلسفة تستدعي تفلسفاً لنقدها فلسفياً حيث يترجع النقد إلى الفلسفة مرة ثانية.

فهل سقط أوغست كونت في برهان العكس عندما رسم منظومته - نموذجها عن الفلسفة الوضعية وفرضية مراحل المعرفة الثلاث:

اللاهوتية، الميتافيزيقية - الفلسفية، العلمية الوضعية؟
كما سقط كانط قبله في نموذج الفلسفة النقدية ببرهان عكسي يوحى به عنوان مبحثه عن «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصحح علماً»؟

لقد انطوت تجليات نماذج الميتافيزيقا والميتافيزيقا المضادة على أبعاد كبرى تتمحور دائماً فوق ثلاثة مستويات: - الأنطولوجيا، في الوجود، علم الوجود.

الكبير. وإذا لم يكن الانسان «الكون الأصغر» - كما عرفته ميتافيزيقا العصر الوسيط - مرجعاً أو مصدرراً قُبلياً أو بعدياً لكنه بقي وما زال مركزاً للوعي الكينوني دون منازع. ويمكن ملاحظة بُعد - الانسان بين سطور الأنظمة الميتافيزيقية الصارمة. لذلك لم تكن مفهومات الميتافيزيقا فوق - الانسان رغم أنها تتطلع إلى ما بعد - الطبيعة وفوقها.

ومهما تكن كثرة المفهومات أو قلّتها فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم التفسير الشامل أو مبدأ المنظومة الكلية للمعرفة - الوجود.

لهذا تتداخل المفهومات بين مفاصل منظومات الميتافيزيقا لتفصح عن براهينها ضمن نسقها المتماusk. ويمكن القول هنا بأن اخراج المفهوم الميتافيزيقي وعزله عن محيطه النسقي يفقده حياته كما السمك خارج البحر.

ان اختلاف منظومات الميتافيزيقا يقوم على اختلاف جذري في استعمال مفهومات الفلسفة. كل نسق يستدعي سياقاً دلاليّاً مصطلحياً خاصاً به. الوجود عند أرسطو ليس هو الوجود عند الكندي أو الفارابي أو ابن طفيل أو سارتر أو هوسرل. ولكن هل يعني ذلك أن مفهومات الميتافيزيقا قوالب شكلية واحدة لمضمونات فلسفية متنوعة؟

لقد أجابت فلسفات التحليل - الوضعية المنطقية تخصيصاً - بالإيجاب. فكان أن تحولت الميتافيزيقا إلى إشكالية لغوية لا تحلّ إلا بتحويل اللغة إلى رقم رياضي. ان الاستفهام المثار سابقاً مرتبط بإشكالية ميتافيزيقية متميزة ناقشتها نظريات التفلسف وغير التفلسف عموماً هي إشكالية علاقة اللغة بالوجود.

على هذا النحو يمكن الاستنتاج بأن مفهومات الميتافيزيقا في جميع منظومات الفلسفة هي جزء لا يتجزأ من سياق إشكالاتها. وبسبب هذا الارتباط الإحالي بين الميتافيزيقا ولغتها تمكنت الوضعية المنطقية خاصة فتجنشتين Wittgenstein وقبله ج. أ. مور بفلسفة التحليل اللغوي أن يبرهنوا تهافتها الدلالي وخواءها واستحالة انشائها أو التعبير عنها سواء بلغتها أو باللغة العادية المألوفة اليومية. لذلك هي إشكالية زائفة.

(ج) نماذجها:

تطلق الميتافيزيقا من مبدأ أول أو مجموعة مبادئ أولى لتؤسس بواسطتها منظومة معرفية للوجود - عن الوجود - في الوجود - من الوجود. وتقوم خارطة المنظومة على مطابقة

مقاربات استنتاجية

- 1 - لم تكن الميتافيزيقا ما بعد - الانسان وإنما كانت وما زالت ما بعد - الطبيعة.
- 2 - إلى أي مدى يمكن للقول الميتافيزيقي أن يبقى مبرراً في الربع الأخير للقرن العشرين عصر الوعي الكوكبي ؟
 - هل عبور حضارة العصر مفتوح طرق نهايات عصورها قديمة - حديثة يستدعي قولاً ميتافيزيقياً جديداً ؟
 - هل تكون أو تصبح الميتافيزيقا « علماً » كما أعلنت نبوءة كانط منذ 16 عقداً من الزمن ؟
 - هل يمكن اعلان موت الميتافيزيقا بعد اعلان موت الله وموت الإنسان وموت اللغة إن لم يكن قد أعلن فعلاً كما تقترض معتقدات العلم والتكنولوجيا واللاهوت والمجتمع ؟
 سؤالات مفتوحة تتصاعد فوق مطالع قلق انسان العصر ووعيه .
- 3 - انفصلت العلوم عن الفلسفة . لكنها عادت إليها تطلبها ، تستدعيها ، عبر ابحاثها عن « مبدأ ناظم » يحمل أبعادها ويقولها منظومة من خلال تراكيب اقترانية متداولة مثل :
 - فلسفة العلوم ، فلسفة القانون ، فلسفة التقنية ، فلسفة اللغة ، فلسفة الاجتماع ، فلسفة الفن ، المشكلات الفلسفية للفيزياء ، ..
 - إن خطوط تماس الوعي الميتافيزيقي تمتد بين العلم - الفلسفة مرتبطة علائقياً - إحصائياً بفعل التفلسف بوصفه إنساناً واعياً .
- 4 - لم تفقد الميتافيزيقا ، كما الفلسفة ، مبرراتها لأن سؤالات الوعي الانساني حول الكينونة والمعنى ما زالت مثارة تطرق جميع مستويات الانتاجية والعمل .
- 5 - إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا . لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاونة الانسانية القلقة المبدعة .
- 7 - إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا . لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاونة الانسانية القلقة المبدعة .
- 6 - إن وصول الفكر المعاصر إلى أفق « الفكر الكوكبي » يرتكز على إمكان سبق يتجه نحو بناء نماذج منظومية شاملة في محاولة مشابهة لطموحات العقل الفلسفي في عصور تطور معرفة الانسان .
- 8 - تتطابق منطقة المعرفة الميتافيزيقية مع مناطق اغتراب

- الأبيستيمولوجيا ، في المعرفة ، علم المعرفة ، علم العقل .
- السوسولوجيا ، في المجتمع ، علم الاجتماع ، علم الجمهورية المثلى ، أو علم البوتوبيا .

وإذا شئنا اشارات وشواهد حول نماذج الميتافيزيقا ومحاورها الإحالية الكبرى ، يمكن الانتباه إلى منظومات متداولة شائعة في مؤرخات الفلسفة : مثل نموذج : أفلاطون ، أرسطو ، الكندي ، الفارابي ، ابن ملكا ، كانط ، هيغل الذي تعتبره المؤرخات منظومة المنظومات ونهاية الفلسفة الكلاسيكية .

وكما أن النموذج الميتافيزيقي يستدعي مبدأ أو مجموعة مبادئ موجهة أولية متعالية تجريدية أو مادية حسية ، فإنه يستدعي أيضاً منهجاً محدداً . طبيعة المبدأ تحدد طبيعة المنهج التي تحدد طبيعة المنطق . فإذا كانت « المثل » و« الديالكتيك » و« الجمهورية » أساس نموذج أفلاطون فإن « الجوهر » و« التحليل » و« الدساتير » أساس نموذج أرسطو . وإذا كانت « الرياضيات » و« الحقيقة » و« توجيه الرئيس » نموذج الكندي فإن « المنطق » و« واجب الوجود » و« المدينة الفاضلة » نموذج الفارابي . وإذا تابعنا أمثلة النماذج نجد « الجوهر » و« الأخلاق » و« سياسة اللاهوت » في نموذج سبينوزا بينما هي « الموناد » و« العقل الكافي » و« اللغة الكلية » العالمية - المنطقية الرياضية - في نموذج لايبنتز . أما في نموذج كانط فهي « حدود العقل » و« النومن - الفينومين » و« الأمر الأخلاقي » .

وإذا كان المنهج التحليلي قد استدعته غالبية النماذج المشار إليها فإن كانط مفصل تحليلي - جدلي معاً ، منعطف نحو نموذج النماذج هيغل حيث « الوجود » و« الجدلية » و« العقل Logos تاريخاً - وجوداً » و« المدنية - الدولة الحديثة » .

لكن الانعطاف الجدلي يستدعي نقبضه فينشأ نموذج مغاير يقوم على « المادة » و« الجدل » و« العمل الخلاق » Praxis و« المجتمع الشيوعي » نموذج الاشتراكية العلمية .

ما زالت نماذج الميتافيزيقا - منظومات الفلسفات الكلية تسيطر على محيط العقل المعاصر وآفاقه . إلا أن متغيرات كبرى بدأت تطرق أبواباً جديدة لتشق دروباً نوعية أخرى بعد تسميات : عصر الاليكترون ، عصر الكومبيوتر ، عصر الفضاء ... التي قد تستدعي نمطاً جديداً من النماذج الميتافيزيقية المستقبلية القادمة .

- الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية، دار المعارف، القاهرة.
- يودين « روزنثال، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت.
- Aristotle, The Basic Works, R.P. McKeon, New York, 1941.
- Bergson, H, Introduction to Metaphysics, Macmillan, London, 1913.
- Hamilton, W. Lectures on Metaphysics and Logic.
- Heidegger, M. What is Philosophy, Vision Press, London and New York, 1958.
- Hook, S. The Metaphysics of Pragmatism, Open Court, London and Chicago, T II, 1927.
- Leibniz, G, Discourse on Metaphysics Manchester, V.P. 1957.
- Santayanas, G., Realms of Being Constable, London, 1928-40.
- Sartre, J., Being and Nothingness, Methem, London and Philo, Lib, New York, 1957.
- Taylor, A., Elements of Metaphysics, Methem, London, 1903.

محمد الزايد

مادة

Matière
Matter
Materie

لكلمة مادة عدة معان أبرزها ثلاثة:

(أ) ما منه صنع أي شيء. (ب) ما يؤلف العالم المحسوس أو العالم الخارجي من حولنا. (ج) ما ليس عقلاً أو روحاً.

والمعنى الثاني والثالث موضع اهتمام العلماء والفلاسفة، ويتضح تصور المادة إذا عرفنا تركيبها وخواصها، ويرتبط هذا التصور بتطور البحث في العلم الطبيعي ومن ثم يختلف تصور المادة بتقدم البحث العلمي. ولكي نتبع تطور تصور المادة يحسن تقسيم البحث الفيزيائي في تركيب المادة وخواصها إلى مراحل تاريخية عريضة:

(أ) منذ طاليس أقدم الفلاسفة الإغريق حتى نيوتن.

(ب) علم الطبيعة النيوتوني.

(ج) علما الطبيعة والكيمياء في القرن التاسع عشر.

(د) علم الطبيعة المعاصر بتطورات المعقدة.

يمكننا التمييز في المرحلة الأولى (طاليس - نيوتن) بين ثلاثة مواقف: موقف الجوهر الواحد عند فلاسفة أيونية، وموقف العناصر الأربعة، وبواكير النظرية الذرية. والمقصود

الانسان في جميع مستوياته مادية - معنوية - تقنية - اجتماعية. لذا لن ينتهي الاغتراب الميتافيزيقي إلا بتحقيق الميتافيزيقا. كلاهما مرتبط بالايديولوجيا والتكنولوجيا والسوسيولوجيا والفردية الخلاقة.

ففي عصر ما بعد - الاغتراب تنتهي - أو تتحول - ما بعد الطبيعة، لربما لإنشاء نموذج ميتافيزيقي جديد. أو ميتافيزيقا ما بعد - الميتافيزيقا، حيث حلم « الانسان الكامل » و « المدينة الفاضلة » و « الفيلسوف الرئيس » في « الجمهورية المثلى » مدينة الانسان لا مدينة الناس.

لكن هل تحقيق تلك الغائية السامية يستنفد سؤال الوعي عن معنى الوجود لا الوجود ذاته؟

9 - الى أي مدى يمكن افتراض اشكالية المعنى « معنى الوجود » لا الوجود في ذاته نقطة مركزية للميتافيزيقا المعاصرة؟

لقد استنفد العلم الوجود في - ذاته أو لنقل فجره من الداخل بقوة القانون فأصبح معادلة علمية رياضية شبه شفافه أمام العقل.

لذلك تبقى مشكلة المعنى المرتبطة بحضور الانسان ووعيه مصدر اثاره كبرى غير قابلة الاستنفاد مرة ولكل مرة لأن هذا الادعاء يفترض موت الانسان لا ما بعد - الانسان.

10 - إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة وستبقى ما بقي الوجود انساناً.

مصادر ومراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجة الإلهية، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت، 1967.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1960.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن ملكا، المعبر في الحكمة، طبعة حيدر آباد.
- أخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، 1957.
- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مؤسسة الفرعاني، طرابلس، ليبيا.
- جانيه، بول وج. سيبي، مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1961.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادئ الموجودات، دار المشرق، بيروت، 1973.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1969.
- كانط، إمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961.

الأربعة، وانه يكون ويفسد، وأما الثاني فمؤلف من مادة خامسة يسميها الأثير وهو عنصر أكثر لطفاً ودقة من العناصر الأربعة، وهذا العالم هو عالم الافلاك ويضم الكواكب والنجوم وهو عالم خالد لا يكون ولا يفسد. ورأى أرسطو أخيراً وجود افتراض «مادة أولى» أو الهولي الأولى، منها نشأ كل ما في الكون بفعل الحركة القديمة وهي مادة غير متعينة من حيث الكيف والكم، وذلك لأنه تصور أن لا شيء يخرج من لا شيء، ولذلك رأى الخلق من عدم أمراً مستحيلاً. نلاحظ ثانياً أن فلاسفة العصور الوسطى مسيحيين وإسلاميين اختلفت مواقفهم في تصور المادة. أما المشائيون وأشهرهم ابن سينا وابن رشد فقد تابعوا أرسطو في نظرية العناصر الأربعة وهاجموا النظرية الذرية ثم وفقوا بين آراء أرسطو الأخرى وعقيدة الاسلام في الخلق. وأما المتكلمون وعلى رأسهم ابراهيم بن سيار النظام فقد تحمس للنظرية الذرية وكان يسميها نظرية الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ. نلاحظ أخيراً ان النظرية الذرية - من بين مواقف القدماء في تصور المادة - هي النظرية التي سوف تتطور مع تقدم العلوم الطبيعية في العصر الحديث.

نتقل الى تصور المادة عند نيوتن 1642 - 1727 الذي يعتبر قمة علم الطبيعة الكلاسيكي والذي سيطرت نظرياته على العقول في العصر الحديث حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يتجلى فضل عصر نيوتن على العلم القديم في اقامة العلم على ملاحظات وتجارب خالية من تأملات ميتافيزيقية وأهداف فلسفية. ولم يبدأ نيوتن من فراغ وإنما أتم ما بدأه علماء عمالقة مثل كبلر وبويل وغاليليو. يمكننا فهم تصور نيوتن للمادة اذا أشرنا الى أهم اكتشافاته العلمية وهي قوانين الميكانيكا ونظريات الجاذبية ونظريته في طبيعة الضوء. وقوانين الميكانيكا هي القوانين الأساسية للحركة وتطور حول تحديد تصور «القوة» Force إذ يتحدد في اطار تصور الحركة وينحل تصور الحركة الى تصورات المكان والزمن والكتلة، وهذه هي الخصائص الأساسية للمادة: لكل جسم امتداد في المكان وديمومة في الزمن وكل جسم حاصل على كتلة ما وهي حاصل ضرب حجمه في كثافته. والقوانين الأساسية للحركة ثلاثة:

- (1) قانون القصور الذاتي Inertia ومنطوقه «يستمر كل جسم على حالته من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة ما الى تغيير تلك الحالة».
- (2) «تناسب القوة الواقعة على جسم ما تناسباً طردياً مع

بالجوهـر الواحد تساؤل أوائل الفلاسفة الاغريق عن المادة الاولى التي ترد اليها كل شيء في الكون، فرأى طاليس Thales أنها الماء، ورأى أنكسمانس Anaximenes أنها الهواء، ورأى أنكسماندر Anaximander أنها اللامتناهي أي مادة ليس لها كيف معين ولا كم محدد وإنما مزيج من أضداد كالحار والبارد والرطب واليابس، ويؤلف هؤلاء الثلاثة مدرسة ملطية، وعاشوا في القرن السادس ق. م. يضاف اليهم هيراقليط Heracilitus الذي رأى أن المادة التي صنع منها كل شيء في الكون هي النار، وهو من أفسوس وعاش في القرن الخامس ق. م. وللقول بالماء كأصل للأشياء ينبوعه في الأساطير المصرية القديمة وفي التوراة.

ثاني المواقف حول أصل الكون أو المادة التي نشأ منها كل شيء في العالم - في فجر الفكر الاغريقي القديم - هو قول انبادوقليس Empedocles في القرن الرابع ق. م. أن كل شيء في الكون مؤلف من العناصر الأربعة وهي الماء والهواء والنار والتراب، وان لكل منها خاصية، فالماء خاصته الرطوبة، والهواء خاصته البرودة، والنار خاصته الحرارة، والتراب خاصته اليابسة، وتتألف الأشياء بفعل انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة. نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الخمسة لم يكونوا يدعون الى فلسفة مادية خالصة أو ان كل ما في الكون مادي بحث لأنهم يرون تلك العناصر تتحرك بفعل اللوغوس أو الكلمة عند البعض أو المحبة والكراهية عند الآخرين.

وثالث المواقف في الفلسفة القديمة حول المادة هو افتراض ان المادة مؤلفة من ذرات أي أجسام متناهية في الصغر بحيث لا تراها الحواس، وان هذه الذرات لا تنقسم، وهي جميعاً مشتركة في كيفها أو تركيبها وإنما تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها في الأجسام الجزئية وان مختلف أصناف الأشياء تتألف من حركات تلك الذرات، ويختلف جسم عن آخر باختلاف عدد الذرات التي تؤلفه وترتيبها واتجاه حركتها. ويرجع الفضل في نشأة هذه النظرية الى ليسبوس Leucippus وديموقريطس Democritus في القرن الخامس ق. م.

نلاحظ ان أرسطو هاجم النظرية الذرية وطوّر نظرية العناصر الأربعة لأنها أكثر ملاءمة مع نظرياته الميتافيزيقية ومن مظاهر تطويرة لنظرية العناصر الأربعة انه ميز بين الأرض والسماء أو ما كان يسميه عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر: أما العالم الأول فمؤلف من العناصر

تغير كمية الحركة Momentum التي يحدثها ذلك الجسم في زمن ما .

(3) « لكل فعل دائماً رد فعل مساو له ومضاد له في الاتجاه ».

ومن تلك القوانين وصل نيوتن الى أن في كل جزء مادي قوة سماها قوة الجاذبية، ويمكن قياس هذه القوة بفضل قوانين الحركة . ومن ثم وصل الى صياغة قانون الجاذبية « كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب تناسباً طردياً مع كتليهما وتناسباً عكسياً مع مربع المسافة بينهما ».

وقد ضم قانون الجاذبية على أيدي نيوتن في طياته قانون الأجسام الساقطة الذي بدأ غاليليو صياغته، كما يتضمن أن القوة التي تجذب الأجسام الساقطة نحو الارض هي نفسها القوة التي تجذب الكواكب في مدارها حول الشمس. ونتيجة لذلك استطاع نيوتن استنباط قوانين كبلر ووصف مدارات الأرض والكواكب وتفسير ظواهر المد والجزر والخصائص الكهربية والكهرومغناطيسية والتفاعل الكيميائي. ولقد كان نيوتن يتحمس للنظرية الذرية للمادة وهي تأليف المادة من جزيئات Molecules وتأليف كل جزيء من ذرات، وأن الخصائص الرئيسية للذرة هي الكتلة والجاذبية والقصور الذاتي. ثم وصل من ذلك الى قانون أساسي لحركات المادة وهو قانون حفظ المادة أو قانون حفظ الكتلة، أي أن كتلة المادة أو كميتها لا تزيد ولا تنقص في الكون بالإجمال، وإنما تنتقل فقط من حالة الى أخرى. أما عن اكتشافات نيوتن في علم الضوء فإنه طبق النظرية الذرية على ظواهر الضوء ورأى ان الضوء يتألف من جزيئات متناهية في الصغر تقذف الشمس بها باستمرار، وكان لا يزال مقتنعاً أن أشعة الضوء التي تصدر عن الشمس عبر السحب تسير في خطوط مستقيمة. ومما هو جدير بالذكر ان نيوتن هو أول من حلل الشعاع الضوئي واكتشف ألوان الطيف السبعة مرتبة من الأحمر فالبرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالبنفسجي فالأسود . يلاحظ أن النظرية الجزيئية للضوء لنيوتن لم تكن النظرية الوحيدة في طبيعة الضوء، إذ كانت توجد نظرية منافسة قادها هويغنز Huygens 1629 - 1695 العالم الهولندي الشهير والمعاصر لنيوتن، والتي تقول ان الضوء مؤلف من موجات Waves وليس من جسيمات. وسنعلم بعد قليل ان النظرية الصحيحة في طبيعة الضوء سوف يكون لها نتائج هائلة على تركيب الذرة في القرن العشرين.

نلاحظ أخيراً أن علم الطبيعة النيوتوني مرتبط بالاحتمية

المطلقة Absolute Determinism. وتعني أن المادة تخضع لقوانين ثابتة من حيث المبدأ اكتشفنا بعضها حتى الآن وسوف نكتشف بعضها الآخر في المستقبل، فإذا عرفنا كل تلك القوانين وإذا عرفنا كتلة المادة ووضعها المكاني في حيز معين وفي وقت محدد أمكننا التنبؤ بما يحدث في ذلك الحيز في أي وقت في المستقبل بكل تحديد ودقة. تلك اشارات الى مضمون علم الطبيعة كما عرفه نيوتن، وقد ظلت نظرياته موضع الاحترام والقبول طوال ما يقرب من قرنين من الزمن حتى قبيل نهاية القرن 19.

ننتقل الآن الى مرحلة التطور العلمي لتصور المادة حتى قبيل انتهاء القرن 19. ويمكننا أن نميز في هذا المرحلة بين ثلاثة أقسام: تطور نظرية العناصر، وعلاقة علم الكيمياء بنظرية الذرة، وتفتت الذرة. أما عن نظرية العناصر فإننا نجد تطوراً لنظرية انابذوقليس القديمة في العناصر الأربعة، في قول العلماء منذ منتصف القرن 18 ان المادة تتألف من عدد كبير من العناصر بلغت اثنين وتسعين عنصراً حتى عام 1789 ثم أضيفت عدة عناصر أخرى بعد ذلك، وأعطيت لها أرقام معينة وبدأت بالايديوجين وانتهت باليورانيوم تنويعها عناصر مثل الهليوم والكربون والأزوت والاكسجين والفلور والصوديوم والكبريت والفسفور والكالسيوم والحديد والفضة واليود .. الخ. أما النظرية الثانية في هذه المرحلة فهي العودة الى نظرية الذرة ويجيء التطور هذه المرة من علماء الكيمياء لا علماء الطبيعة وأشهرهم لافوازييه Lavoisier 1743 - 1794 ودالتون Dalton 1766 - 1844 وخلاصة رأيهم انهم لا يزالون يعتقدون بتأليف المادة من عناصر وان كل عنصر مؤلف من ذرات، يتفاعل بعضها مع بعض تفاعلاً كيميائياً حين تتحد أو تنفصل بعضها عن بعض. وذرات كل عنصر متشابهة من حيث التركيب ولا تختلف الا في وزنها والحقيقة أن ليس في نظرية لافوازييه ودالتون تطور كبير عن التصور السابق عند نيوتن ذلك لأنهم كانوا لا يزالون يعتقدون أن الذرة لا تنقسم، كما تبين لنا من بعد أن الذرات لا تختلف بعضها عن بعض في وزنها وإنما في بعض خواصها الطبيعية والكيميائية ورقمها الذري.

ويعتبر تفتت الذرة باكورة اكتشافات علماء الطبيعة منذ أواخر القرن 19 مما فتح مجالاً لتقدم علمي هائل زاد من فهمنا للمادة. وساعدنا على تفتت الذرة اكتشافنا للنشاط الاشعاعي Radioactivity. وأول من اشتغل بتفتت الذرة تومسون J. J. Thomson وزملاؤه ومن بعده راذرفورد

والموجة احدى صور الفعل الكهربى وهي مجموعة مترابطة من حوادث يستطيع علم الضوء استدلال الخصائص الرياضية لتلك المجموعة. ومن هنا اكتشف العلماء أن الذرة لا تحوي فقط نواة والكترونات وانما تحوي أيضاً إشعاعاً وطاقه، ونصل الى الإشعاع حين نثير الذرة فنحصل على الفوتون. ولاحظ بور أن الالكترون في ذرة الايدروجين يدور حول النواة في أصغر مدار ممكن ويستمر في مداره طالما لم يزعجه شيء من خارج، وفي هذه الحالة لا تشع الذرة طاقة، لكن حين يتحرك الالكترون في مدارات واسعة نسبياً فإنه قد يقفز الى مدار أصغر وهذا يعني ان الذرة تفقد بعض الطاقة عن طريق اشعاعها في صورة موجة ضوئية. ووضع بلانك في نظرية الكوانتم قوانين حركات الالكترونات والذرات والطاقات التي تشعها، ووصل الى قوانين مختلفة عن قوانين ميكانيكا نيوتن منها انكار العلية والحركة المتصلة المطردة والحتمية المطلقة. وتطورت نظرية الكوانتم بعد ذلك على أيدي هيزنبرغ Helsenberg بحيث اختلف عن بلانك واتفق مع آينشتين. اتفق مع آينشتين في إنكار المكان المطلق والزمن المطلق عند نيوتن، وضرورة دمج المكان مع الزمن في صياغة قوانين الحركة، كما اتفق مع آينشتين في إنكار وجود الأثير. واختلف هيزنبرغ عن بلانك في اكتشاف الأول أننا لا نستطيع وصف حركات الالكترون بدقة مطلقة، أي لا نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة وضع الالكترون المكاني وسرعة حركته في وقت واحد وانما نستطيع أن نحدد بدقة موضعه لكن على حساب وصف غير دقيق لسرعة حركته، أو معرفة دقيقة لسرعة حركته مع وصف غامض لمكانه المحدد، وذلك ما سماه هيزنبرغ «مبدأ اللاتحديد» Indeterminacy Principle.

نستطيع الآن إيجاز التصور المعاصر للمادة: كل جسم مادي مؤلف من جسيمات بالغة الدقة نسميها ذرات، والذرة شيء غير بسيط وانما يمكن نفيتها أو تقسيمها الى جُزئيات أكثر دقة وهذه الجُزئيات هي النواة والالكترونات التي تدور حولها، وهذه الذرات ليست من طبيعة جسيمية وانما من طبيعة موجية حيث إنه يصدر عنها طاقة أو اشعاع. وتختلف الاجسام باختلاف عدد الالكترونات التي تؤلفه. والذرة ليست موضوع ادراك حسي وبالتالي لا تحمل عليها صفات اللون او الطعم او الرائحة وانما صفات اخرى أهمها الكتلة والطاقة والوضع المكاني والشحنة الكهربائية والجاذبية. وما دامت الذرة لا تُرى بالعين المجردة ولا بالمكبرات الدقيقة فاننا نصل اليها من إدراك آثارها - آثار حركاتها الكهربائية والمغناطيسية

Rutherford. حللوا الذرة أولاً الى الالكترونات Electrons ونواة Nucleus. والنواة توجد في وسط الذرة ويدور حولها عدد من الالكترونات. هذه الأخيرة متشابهة في كل ذرة ولا تختلف إلا بعددها، فذرة الايدروجين مثلاً فيها الالكترون واحد وذرة الهليوم الالكترونان، وهكذا. والالكترون ذو شحنة كهربية سالبة، والنواة ذات شحنة كهربية موجبة، وتختلف نواة ذرة ما عن نواة ذرة أخرى في خصائصها، والى هذا الاختلاف يختلف حجم عن آخر في خصائصه الكيميائية. أمكن ثانياً تفتيت النواة ذاتها الى مكونات أهمها البروتون Proton ويوجد في وسط النواة وكتلة البروتون قدر كتلة الالكترون 1835 مرة، ثم اكتشف العلماء من بعد جُزئيات أخرى في النواة غير البروتون مثل النيوترون والپوزيترون. وقد أصبح الآن تصورنا للمادة أنها مؤلفة من ذرات والذرة مؤلفة من عناصر، وهذه النظرية قضت على نظرية العناصر الأربعة القديمة والعناصر التسعين في القرن الثامن عشر.

وأخر مرحلة في البحث الفيزيائي في المادة هو اكتشافات علماء الطبيعة في القرن العشرين، وأهمها ثلاثة: تطوير النظرية الذرية ونظرية الكوانتم Quantum Theory، ونظرية النسبية Relativity Theory. والنظرية الثانية أكثر اهتماماً بذرة الضوء وقوانين حركاتها وتطويرها لقوانين الميكانيكا النيوتونية، وأول من قدّم هذه النظرية هو ماكس بلانك Planck. والنظرية النسبية وصاحبها آينشتين Einstein مهتمة بتطوير أفكار نيوتن في المكان والزمان وطبيعتهما، وتطوير نظرية نيوتن فيهما بالإضافة الى إسهامات آينشتين في نظرية الذرة. ولعل نقطة البدء في تلك النظريات الثلاث المعاصرة هو اكتشاف الاشعاع Radiation والطاقة Energy. توجد الطاقة في كل جزء من اجزاء المادة وتنقل من جزء من المادة الى جزء آخر، وقد تكون الطاقة حرة طليقة تخرج من المادة فتسافر عبر الفراغ، وهذه الطاقة الحرة تسمى إشعاعاً فإذا اعتبرنا الضوء مؤلفاً من جسيمات فهو مؤلف من طاقة حرة أو إشعاع، وهذه نسميها فوتونات Photons. وإذن فالإشعاع يتألف من فوتونات وهو صورة من صور الطاقة. بدأ بلانك نظريته بقوله ان الفوتون - أو ذرة الضوء - لها مكونات الذرة السابق ذكرها وليست مؤلفة من موجات، لكنه وجد أن هذا التركيب الذري للضوء لا يفسر لنا الاشعاع وسرعته التي هي سرعة الضوء (186000 ميل / ثانية) وسفره عبر الفضاء، فوجد أن النظرية الموجية (أي ان المادة لا تتألف فقط من ذرات وإنما أيضاً من موجات Waves) تفسر سرعة الضوء.

برغسون حين يتحدث عن الماضي لا يقصد الماضي، بل ذاكرتنا الحاضرة عنه. وبهذا ينسب برغسون الماضي الحقيقي الذي كان نشطاً نشاط الحاضر.

ويعتقد بول فاليري أن الماضي أمر عقلي خالص، وما هو إلا صور ومعتقدات.

أما هيدغر، فيرى واقعية الموجود الإنساني ضاربة في الماضي والواقعية إنما تدل على قصدية الماضي واتجاهه، والماضي ينبعث من المستقبل كي يولد الحاضر. (انظر حاضر). والعود المستمر إلى الماضي لا ينفصل، كما يرى هيدغر، عن نزوعنا الدائم نحو المستقبل. وإذا كان حد المستقبل هو الموت، فإن الإمكانيات المعينة التي لا ينجزها الفرد والتي من الواجب قبولها، هي حد «الماضي».

ويرى سارتر أن ليس ثمة ماضٍ «في ذاته»، بل يقوم الماضي بالمعنى الذي أخلعه عليه، والماضي لا يحدد أفعالنا المستقبلية، بل إن طبيعة الماضي تتوقف على المستقبل، لأن المستقبل هو الذي يجعل من الماضي حياً أو ميتاً (انظر مستقبل).

ولما كان الماضي زماناً قد ذهب بحوادثه فمن المستحيل معرفة الماضي معرفة مباشرة، بل معرفة غير مباشرة. ويطلق في أغلب الأحيان على العلم الذي ينصب على معرفة الماضي «التاريخ» (انظر التاريخ).

ويحتل الماضي في الفلسفة القومية موقعاً مهماً بوصفه عاملاً من عوامل تكوين الأمة. ويفهم من الماضي إذ ذاك الحضارة التي صنعها الأجداد.

ويمكن تصنيف ثلاثة أشكال لعلاقة الفلاسفة بالماضي:

1 - علاقة عدمية: تتميز بالرفض والنفي المطلق للماضي بكل قيمه وأخلاقه دون رؤية أية نقطة إيجابية فيه، وقد أطلقت القوى المتخلفة على الديمقراطيين - في روسيا - اسم «العدميين» ووجهت اليهم تهمة نفي الثقافة الروسية الماضية. ويدرج نيتشه في عداد العدميين الكبار تجاه الماضي، وكثير أيضاً من الفلاسفة الوجوديين.

2 - علاقة تعلق بالماضي: إذ على النقيض من العلاقة الأولى، لا يرى الحاضر هنا إلا على أساس الماضي بوصفه المنبع الوحيد والحقيقي للقيم. وهذا ما ينسحب على أكثر ممثلي الفلسفة الدينية.

3 - علاقة دياكتيكية تاريخية: حيث ينظر إلى الماضي نظرة نفي وإثبات. نفي ما هو سلبى وإثبات ما يفعل في حركة التقدم. وهذه هي علاقة كل من هيغل وماركس بالماضي،

والضوئية. ومن أهم قوانين المادة قانون حفظ الكتلة - الطاقة، وهو تعديل قانون حفظ الكتلة عند نيوتن، أي أن أهم خصائص المادة هو الكتلة في السرعات البطيئة للذرة وإنما حين تزداد سرعة الذرة في حركتها بأكثر من سرعة الضوء فإن الكتلة تتحول إلى طاقة، وكمية الطاقة ثابتة في الكون ككل. وقانون مهم آخر هو استحالة التنبؤ بحركات الذرة بدقة مطلقة ومن ثم إنكار الحتمية المطلقة التي نادى بها نيوتن.

محمود فهمي زيدان

ماضي

Passé

Past

Vergangenheit

اسم يدل على الزمان الذاهب، عرّفه بعض المتكلمين بأنه تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض في الذات. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي «أزل» ويقع الماضي في مقابل الحاضر والمستقبل.

الماضي عند فيخته جزء من سلسلة الزمان. ولما كان الزمان لا شيء خارج الأنا، والأنا ذاته لا يمضي ولا يفنى فلا وجود لماضي بحد ذاته، لأن ذلك يفترض وضع زمان مستقل عن الثاني، ولا مناص من أن نضع زماناً بوصفه ماضياً، لأننا لا نستطيع بغير ذلك وضع زمان بوصفه حاضراً؛ فالماضي ضروري لأنه شرط للحاضر.

أما شلنغ فيرى أن الماضي هو ما كان وأصبح من خلفنا، واستطعنا التحرر منه في الحاضر، ولكن الحاضر لا يتحدد إلا بفعل الماضي. يقول: «لا حاضر ممكن غير ذلك الذي يقوم على ماضٍ حاسم، ولا ماضٍ ممكن غير ذلك الذي يكون أساساً لحاضر بعد التغلب عليه».

عند برغسون، الماضي والحاضر لا يتخارجان، بل يمتزجان في وحدة الشعور، والماضي في «الجوهر» - كما يقول - هو الذي لم يعد ينشط. والمقصود أن الماضي ما مضى نشاطه. ويقع برغسون على أساس هذا التعريف في الدور (انظر دور). واستناداً إلى أن واقع إدراكنا يكمن في نشاطه وفي الحركات التي تطلبه وليس في تزايد قوته، يرى برغسون أن الماضي فكرة فقط، والحاضر فكرة محرّكة. وهكذا فإن

وتصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه. فالسؤال بـ «ما؟» أو بـ «ما هو؟»: «إذا قرن بالشيء دل على ان المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه (...). فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملته، لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إنئية الشيء أو طبيعة الشيء...». (الفارابي، «كتاب الألفاظ»، فقرة 12/7).

ب - وكان الفلاسفة المشاؤون يميزون بين الماهيات الأولى، أو الشخصية كماهية زيد أو عمرو وبين الماهيات الثواني وهي الماهيات النوعية وتكون في أفرادها على السوية، أي أنها تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر، وذلك مثل ماهية الإنسان التي تقتضي في زيد ما تقتضيه في عمرو، والماهيات الجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية مثل الحيوان فهو يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غيره («تعريفات» الجرجاني).

ج - على أن أهم ما شغل الفلاسفة العرب وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك راجع لاتصالها المباشر بفكرة «الخلق». نعم، لقد طرح أرسطو المسألة طرحاً واضحاً، ولكن على الصعيد المنطقي فقط. لقد ميز المعلم الأول بين «الماهية باعتبارها مطلب السؤال «ما هو؟»، و«الوجود» باعتباره مطلب السؤال «هل؟»، وقال إن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية لأننا ندرك ما الشيطان دون أن ندرك وجوده بالفعل. غير أن هذا لا يعني أسبقية الماهية على الوجود، بل بالعكس، فأرسطو يرى أن العلم بوجود الشيء سابق على العلم بماهيته، لأنه لا معنى للسؤال «ما هو؟» عن شيء لا نعلم وجوده، اللهم إلا إذا كنا نريد تعريفاً لإسمه ليس غير.

هذا من الناحية المنطقية، أما من الناحية الانطولوجية (= الوجود) فإن أرسطو يوحد بين الماهية والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدوم العالم. ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فانه يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي ان الماهية سابقة للوجود عندهم.

وكذلك بعض أنصار الفلسفة القومية.

وتحدد علاقة القوى الاجتماعية بالماضي بموقع كل طبقة أو فئة في عملية التغيير الاجتماعي التاريخي. حيث يغلب على أغلب فئات المثقفين الطابع العدمي في نظرتهم نحو الماضي. بينما تتميز الفئات المنهارة اجتماعياً وتاريخياً بالحنين إلى الماضي والعودة إليه والتشبث به. أما الطبقة الصاعدة الثورية والفئات المؤيدة لها، فتبثع الماضي على نحو دياكتيكي تاريخي.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1973.
- برغسون، الفكر والرأي المتحرك، تر. سامي الدروبي.
- راسل، ب. تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث.
- زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- سيفدرسكي، ف. ي.، أ. س. كارمين، المتناهي واللامتناهي، موسكو، 1966.
- كوندراكوف، ق. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- مجموعة من الفلاسفة السوفييت، الفلسفة البورجوازية في القرن العشرين، موسكو، 1974.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، الجزء الثاني.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، القاموس الفلسفي السوفييتي.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- هيدغر، نداء الحقيقة.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971.

أحمد برفاوي

ماهية

Quiddité-Essence
Quiddity-Essence
Quiddität-Wesen

أ - الـ «ماهية» Quiddité / Essence / Quiddity مصطلح مصاغ من السؤال: «ما هو؟» وقد استعمل بعض الفلاسفة العرب (الكندي) وكذلك بعض المترجمين والمتكلمين كلمة «مائية» نسبة الى حرف السؤال «ما؟». فالماهية، أو المائية هي ما يجاب به عن السؤال: «ما هو؟»، أي ما يتقوم به

التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح لاسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد. وبهذا المعنى قيل في كتاب «المقولات» لأرسطو أن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها (...). وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودون في الأعيان والكليات في الأذهان. وأما القول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا (...). وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً (...). إذ يسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه أنه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل» («تهافت التهافت»). ويشير ابن رشد المسألة نفسها في مكان آخر ويخطئ رأي ابن سينا بعنف ثم يضيف قائلاً: «ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه». («تلخيص ما بعد الطبيعة»).

انتقلت آراء الفلاسفة العرب/المسلمين في هذه المسألة إلى فلاسفة القرون الوسطى المسيحية فتددت في أبحاثهم اللاهوتية بشكل واضح، خاصة عند القديس توما الأكويني الذي تبنى بشأنها جانباً من رأي ابن سينا وجانباً من رأي ابن رشد. يرى الأكويني أنه إذا كان الوجود والماهية غير متغايرين بالنسبة لواجب الوجود (= الله) فإنه يجب التمييز بينهما بالنسبة لممكن الوجود (العالم، المخلوقات). وهو يرى رأي ابن سينا فيؤكد أن الوجود بالنسبة للمخلوقات ليس متضمناً في ماهيتها، بل هو يضاف إليها، ولكن لا بمعنى أنه عرض - وهنا يريد أن يلتحق بابن رشد - بل بمعنى أنه إخراج لها من القوة إلى الفعل. وعلى هذا تكون نسبة الماهية إلى الوجود كنسبة القوة إلى الفعل.

لم تعد لهذه المسألة كبير أهمية في الفلسفة الحديثة باعتبار أن مشكلة «الخلق» التي أثارت تلك المناقشات لم تكن تحتل الأهمية نفسها التي كانت لها في القرون الوسطى. فالإتجاه السائد في الفلسفة الحديثة هو القول بعدم امكانية التمييز بين الماهية والوجود إلا في الذهن، أما في الواقع فالوجود والماهية متلازمان. وإذا كان ديكارت قد بنى فلسفته على الكوجيتو «أفكر إذن أنا موجود» فإن الشائبة الديكارتية تقيم تلازماً صميماً بين الوجود والتفكير، باعتبار أن التفكير هو ماهية الإنسان ودليل وجوده.

غير أن الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد ألحوا على

أما الفلاسفة الإسلاميون فلم يكن موقفهم واحداً من هذه المسألة. فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة إلى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق. أما الفارابي الذي طرح بوضوح التباين بين الماهية والوجود، كما فعل أرسطو، فلقد كان واعياً تمام الوعي بالإشكال المنطقي الذي يطرحه القول بأسبقية الماهية على الوجود: فلكي تكون الماهية سابقة على الوجود يجب أن تكون موجودة قبل وجودها وهذا تناقض. وإذن فالتمييز بين الماهية والوجود لا يستقيم إلا إذا تعلق الأمر بالوجود الذهني. ففي الذهن فقط - لا في العالم الخارجي - يمكن تصور شيء لا وجود له واقعياً، كأن نتصور مثلاً كائناً نصفه إنسان ونصفه حيوان. وهكذا فإذا نظرنا إلى الماهية من حيث أنها ممكنة التحقق جاز القول أنها أسبق - ذهنياً - من الوجود. أما إذا نظرنا إليها من حيث هي متحققة فعلاً فالوجود أسبق. وتصور الموجود كما هو لا يتأتى إلا بعد وجوده لأنه لا معنى للبحث عن حقيقة شيء إذا لم نكن نعلم بوجوده. ذلك هو مضمون رأي الفارابي في العلاقة بين الماهية والوجود في إطار نظريته في «الممكن والواجب». ومهما يكن فالفارابي صريح في القول بعدم امكانية الفصل بين الماهية والوجود من الناحية الأنطولوجية» يقول «والأول (= الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

أما ابن سينا فلقد ذهب إلى القول بعكس هذا تماماً. فالماهية عنده سابقة على الوجود، والوجود طارئ عليها وعرض لها، يقول: «إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين (الوجود والماهية) فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هي ماهية، مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها». (إبن سينا، «شرح أتولوجيا»). إن هذا بالضبط ما عارضه ابن رشد الذي يتهم ابن سينا بالخلط بين الوجود بمعنى «الصادق» والوجود الذي يقال بمعنى نقيض العدم. يقول مثلاً «والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود. وأما الماهية

يتحرك يجعله نقطة غائية للوجود ومركز كماله (أنتيليخيا).
على هذا النحو يمكن ضمن حدود تصنيفية معينة تعريف
ثلاثة مواقف في مسألة المبدأ الأنطولوجي:

أ - موقف المعقولة: الذي يفترض معقولة المبدأ
انطولوجياً وقد تآرجح بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية
والجدلية والظاهرية وفلسفات العلم والمناهج.

ب - موقف اللامعقولة: الذي يفترض لا معقولة المبدأ
انطولوجياً استناداً لمجانيته وسديميته وكشافته وتحولاته
اللامتناهية وعنتمه المغلقة على ذاتها في ذاتها غير القابلة
للتنوير أو المعرفة لأنه صيرورة بلا غائية من مجهول إلى
مجهول. وهو موقف اتخذته فلسفات الإرادة والحياة
والوجودية.

ج - الموقف النقدي - التحليلي: الذي يجمع بين
المعقولة واللامعقولة، بين معقولة الظاهرة (الفيومين) ولا
معقولة الوجود في - ذاته (النومين) حيث المبدأ الأنطولوجي
- علماً إحتمالياً. وقد أكملت فلسفة التحليل الموقف النقدي
بالغاء الوجود في - ذاته موضوعاً وتعبيراً معاً حيث المبدأ
الانطولوجي معقولة علمية تامة.

وهو موقف اتخذته نقدية كانط ثم فلسفات التحليل
المعاصرة كما يمكن ادراج البراغمية الأميركية داخل السياق
نفسه.

2 - المبدأ في المعرفة:

المبدأ في علم المعرفة (أبيستمولوجيا) هو تصور أولي
سابق منطقياً على جميع الفكرات. لذلك عندما نضعه يصبح
ما بعده مبرراً - معقولاً - مفهوماً. ونمط المبدأ في المعرفة
مرتبط إحتالياً مع نمط المبدأ في الوجود. فجوهر أرسطو
استدعي مبدأ الهوية الذي يستدعي بدوره قانون اللاتناقض.
كما أن الثنائية الانطولوجية الديكارتية مادة - فكر استدعت
مبدأ الآلية وقانون القصور الذاتي من جهة ومبدأ الكوجيتو
Cogito Ergo Summ الذي إذا افترضه ديكارت «روحاً»
تستدعي مبدأ الوجود الكامل أو الله، وإذا افترضناه قاعدة
معقولة خالصة نستدعي مبدأ المعقولة المطلقة دون ألوهة أو
مبدأ ألوهة العقل. أو العقل مبدأ أول كما لدى عصر العقل في
القرنين 17 - 18 حيث سبينوزا يوحد بين العقل - الجوهر -
المطلق ولايبنتز يجعلها موندات كل منها يوحد الحدود
الثلاثة على انفراد. أما في المثالية الذاتية الجدلية المطلقة فقد
اتخذت «الأنا» مبدأ معرفياً مطلقاً عند فيخته Fichte ثم الأنا

طرح المسألة من جديد ولكن بالنسبة للإنسان فقط الذي
يقولون عنه ان وجوده سابق لماهيته. (راجع: وجود).

___ محمد عابد الجابري

مبدأ

Principe Principle Prinzip

المبدأ في اللغة مصطلح مشتق من المصدر بدأ ويتضمن
جميع دلالاته فهو: أول سابق، أصل، فعل ابداع لا يرجع إلى
نموذج سابق، لا يركز على غيره، منه البدء أو البداهة وهي
أول ما يفجؤ الوعي ويصدمه كمدرك مباشر قبل تدقيق النظر.
لذا لا يخلو من أبعاد العجيب والبديع.

بذلك لا يكون المبدأ مبدئياً إلا اذا كان قُبلياً لأنه نقطة
ارتكاز لما بعده، وبدونه يفقد تاليه مبرراته ودلالاته ومعناه.
فالمبدأ معقول واضح بذاته لا يستمد مصداقيته من مصدر
ثان بالتالي لا يقبل البرهنة لأنه أساس عملية البرهان كما من
غير الممكن استنباطه من غيره لأنه قاعدة لكل نسق إستنباطي.
يتمتع المبدأ بالسبق الانطولوجي والزماني (قبل - بعد)
والمنطقي - المعرفي - المنهجي وإلا فقد ماهيته البدئية. لذا
هو أكثر الفكرات عمومية وتجريداً كما المقولة أو المقولات
يوصفها الأجناس الكبرى للوجود.

1 - المبدأ في الانطولوجيا:

هو حامل سابق كينوني - زمانياً على جميع الكائنات.
بالتالي هو سبب الأسباب أو علّة أولى. وقد تنوعت منظومات
الفلسفة في تحديد الطبيعة الماهوية له كما اختلفت في عدده
وغائيته. هل المبدأ ثابت أم متحرك؟ واحد أم متكرر؟ غائي
أم عبثي؟ مبرر أم مجاني؟ معقول أم لا معقول؟
في الفلسفة الهندوسية مثلاً، تعتبر البذرة الأحدية للكينونة
أصلاً بدئياً أولياً أو مبدأ أنطولوجياً متحركاً - متغيراً -
متحولاً عبر دورات كونية كبرى وصغرى محسوبة رياضياً
ومحكومة بغائية عقلانية تتجه نحو العدد الأبدي نحو
«البراهما».

أما في فلسفة أرسطو فيعتبر الجوهر Substance الفرد
مبدأ أنطولوجياً ثابتاً لا متغيراً موضوعياً عقلانياً حاملاً
لأعراضه المتغيرة المتكثرة. وثبات هذا المحرك الذي لا

التناقض - والتوسط - والتركيب ثم التجاوز. قضية تستدعي نقيضها الذي يستدعيها بدوره بحكم الضرورة التي تتوسطهما ثم تركيبهما الناتج عنهما الذي يتخطاهما لكنه يضم تناقضيه جديدة تستمر جدلياتها بشكل مطلق لا نهائي - أزلي، أبدي.

4 - المبدأ في المنهج:

المبدأ في المنهج هو ناظم طريقة المعرفة بحثاً وتمثلاً معاً. لذا المنهج مرتبط بالمنطق ويحيل إليه. تحت هذا التعريف واستناداً لتطور المنهجية الفلسفية - العلمية يمكننا الحديث عن ثلاثة أجناس منهجية كبرى:

أ - المنهج التحليلي:

يقوم المنهج التحليلي على مبدأ سبق الجزء على الكل سبقاً منطقياً وأنطولوجياً سواء أكان استنباطياً استدلالياً أو استقرائياً تجريبياً أو تاريخياً. الوجود - الواقعات - موجودات مركبة - الحوادث أيضاً - يمكن تفكيكها وردها إلى عناصرها أو أجزائها - جزئياتها - وحداتها البسيطة التي تتكون منها. لذلك المنهج التحليلي هو طريقة المنطق الصوري - الرياضي معاً أي العلوم الجزئية للمعرفة الجزئية حيث يتعذر إنشاء نظرية كلية أو معرفة كلية.

ب - المنهج الجدلي:

يقوم المنهج الجدلي على مبدأ سبق الكل على الأجزاء سبقاً منطقياً وأنطولوجياً. فالجزء يستمد قوامه الماهوي - معناه - معقولته - داخل سياق علاقاته مع الكل. مثل المواطن والوطن. بدونها يفقد تعينه الماهوي ويصبح وجوداً مجانياً مجهولاً غامضاً مربباً. المنهج الجدلي ليس «منهجاً» إنما هو تجلٍ يلتحم فيه المنهج مع النظرية مع المنطق مع الوجود. لذا يصعب التحدث - عن - المنهج الجدلي لأن التحدث - عنه - يستدعيه قولاً - ممارسة لذلك يمكن في الجدلية إنشاء نظرية كلية أو المعرفة الشاملة.

ج - المنهج الظاهراتي:

يقوم على مبدأ حضور القصيدة الواعية في قانون الرّد الظاهراتي للوجود وتوحيده مع ظهوريته. الوجود ظاهرة بأسرها الوعي بين قوسين Epoché. واستناداً لمبدأ الظهورية يمكن إنشاء «علم كلي» يتخطى تجزئية المعارف المتخصصة.

بوصفها «لا أنا» مطلقة أو «طبيعة» عند شلنغ Schelling ثم مطابقة المعرفة - الوجود أن نفكر الوجود أو نوجد الفكر كن فيكون كما افترض هيل.

عكس مبادئ المعرفة المشار إليها جاء انعطاف مبدأ المادية الجدلية حيث اتخذت «المادة» مقولة - أنطولوجية تستدعي مبدأ «الانعكاس» الحسي من المدرك إلى الإدراك متمثلة تراث التجريبية من لوك إلى هيوم برفع جدلي جديد. يمكن اتخاذ التصنيف الثلاثي الذي اعتمدناه في الفقرة السابقة قاعدة تصنيفية لفكرة المبدأ في علم المعرفة:

- تعتبر جميع النظريات التي تقول بإمكانية معرفة الوجود داخلة ضمن دائرة مبدأ معقولة المعرفة وجوداً وتعبيراً. الوجود معقول، المعرفة معقولة، والتعبير عنها معقول.

- كما تعتبر جميع المواقف التي تنفي إمكانية المعرفة التامة للوجود داخلة ضمن مبدأ اللامعقولة المعرفية وجوداً والمعقولة تعبيراً. الوجود لا معقول يعبر عنه بطريقة معقولة بواسطة اللغة وغيرها من وسائل التعبير.

- كما تعتبر جميع النظريات التي تفترض مبدأ الثنائية الممكنة من النقدية إلى الواقعية الجديدة داخلة ضمن دائرة معقولة المعرفة ولا معقولة الوجود والعكس.

3 - المبدأ في المنطق:

المبدأ في المنطق هو القانون الأساسي الذي يتخذ قاعدة للمحاكمة المنطقية التي بدونها لا تصح عملية البرهان ممكنة كما يتعذر إنشاء نسق القضايا المنطقية. ويمكن تصنيف ثلاثة أنواع للمنطق تختلف باختلاف المبدأ الأول الناظم للنسق:

أ - المنطق الصوري: Formal Logic

يرتكز على مبدأ منطقي أول هو قانون الهوية. ومنه يشتق قانون اللاتناقض والثالث المرفوع. كما يعتمد استنباطياً على تراتب القضايا، قضية كبرى وقضية صغرى متضمنة جزئياً في الكبرى ثم قضية - نتيجة متضمنة كلياً في الكبرى والصغرى معاً.

ب - المنطق الرياضي: Math. Logic

هو منطق صوري بعد تفجير اللغة وكم محمول القضايا وردها إلى الرياضيات أو الرموز الحسابية. ويقوم على مبدأ النسق المحكوم بتغيرات وثوابت رمزية خالصة.

ج - المنطق الجدلي: Dialect. Logic

ينطلق من مبدأ يخالف الصوري والرياضي وهو مبدأ

1 - المبدأ فكرة بدئية بنوية لا يمكن إنشاء معرفة بدونها. لأنها تتمتع بخاصية توجيهية ترشيدية تأسيسية. ولأنها قاعدة أولى تتمتع بسيادة عامة على جميع الثواني التي تندرج تحتها.

2 - المبدأ الانطولوجي مرتبط بالمبدأ المعرفي الذي يرتبط بدوره مع المبدأ المنطقي والمبدأ المنهجي.

3 - ان الموافقة على الانطلاق من مبدأ معين مهما كان نوعه يعني التسليم مسبقاً بما يترتب عليه من نتائج بدئية تالية له مستنبطة منه. وإلا فإن قبول مبدأ دون التسليم بالمبادئ المستنبطة منه هو خيانة عقلانية - فلسفية وانتهازية معرفية هدامة عقلانياً - ثقافياً واجتماعياً في مستوى التطبيق العام.

4 - يحمل المبدأ صفة « السيد » أو، « القائد » اجتماعياً وسياسياً حسب مصطلحاتنا المعاصرة. لكان « الرئيس » هو مبدأ المجتمع - أو هكذا يجب أن يكون - هو النقطة الأكثر تعبيراً - تعييناً - حملاً - تجسيدا - كلية - للمواطنين والوطن. الرئيس مبدأ المجتمع. ولكن ليس كل حاكم رئيساً.

5 - يتحمل المبدأ ويحايث فكرة الفائض. أي ان الأجزاء أو التجليات لا تستنفد المبدأ مرة أولى وأخيرة. ففي المبدأ فائض دائم مستمر مستقبلي لا يقوله الماضي الذي كان ولا يعكسه الحاضر الكائن. المبدأ مستقبلي. لذا يتضمن فائضاً يندب عن الاستيعاب التام في لحظة ما. من هنا يلامس المبدأ فكرة المطلق - النسبي في قوتها العملاقة التي تقف على قدمين من طين.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بدأ.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق السوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Epist., 2312d sp, 6.323d, 7.344d., Phaedr. 245c, Crat. 436d, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, vol 7,8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., C. Inc., The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

اتحاد أو تعاقد اجتماعي بين مجموعة من الأفراد أو الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية.

ومن الناحية السوسولوجية يشير المصطلح إلى ائتلاف الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية متساكنة ومتضامنة. وحسب رأي عالم الاجتماع الألماني تونيز F. Toennis في كتابه الموسوم « Gemeinschaft und Gesellschaft » أن هناك نوعين من المجتمعات، وقد أطلق على النوع الأول بالمجتمع المحلي (Community) Gemeinschaft، وعلى النوع الثاني بالمجتمع العام (Society) Gesellschaft. وقد أشار تونيز إلى أن الجماعات الانسانية تنشأ نتيجة للإرادة الانسانية التي هي المصدر الأساسي لكل العلاقات الاجتماعية. وتظهر هذه الإرادة في نوعين متميزين هما: الإرادة الأساسية، وهي إرادة الحياة الطبيعية التي تسيطر على المجتمع المحلي والتي تمثل اتجاهاً عضوياً وغريزياً وتطبع النشاط الانساني والعلاقات الاجتماعية بالتضامن والتعاطف بين الأفراد بحيث تصبح العلاقات الاجتماعية قيمة بحد ذاتها، وكوسيلة لتحقيق أهدافها. وهذه العلاقات الاجتماعية لها صفة القسرية والإلزام، وهي علاقات ضرورية وطبيعية تنبثق من الإرادة الانسانية الأولية والتلقائية. والمجتمع المحلي وحدة محدودة النطاق من الناحية الايكولوجية والديموغرافية كالأسرة والقبيلة والقرية التي تخضع لسيطرة العرف الاجتماعي الذي هو مزيج من سلطة الدين والعادات والتقاليد وتسود فيه المشاعر والمشاركات الجماعية التي تقوم على رابطة الدم والقرابة والجوار. وفي هذا الشكل الاجتماعي يكون الكل الاجتماعي موجوداً قبل أجزائه، ومعنى ذلك أن الفرد يولد فيجد أمامه الروابط الاجتماعية قائمة كالتضامن والتعاطف والتكامل الاجتماعي. والأسرة في المجتمع المحلي هي التعبير الأول واللينة الأساسية في التركيب الاجتماعي. والعلاقات الاجتماعية الأولية التي تسود في المجتمع المحلي هي العلاقات الإيجابية التي تؤدي إلى حفظ النوع الانساني والعمل على بقائه واستمراره وتكامله.

العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها. لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر. وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها. من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. والواقع أنه لم يضعها بشكل متكامل وفي كتاب واحد، بل لقد وضعها وأعاد النظر فيها في أكثر من مؤلف، وقد وجدت نظرية المثل أول تعبير لها بشكل متكامل في كتاب «الجمهورية»، إلا أن بذور هذا الشرح قد بدأت في كتابه «كراتيل» و«فيدون».

اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير. ومع ذلك نطلق أحكاماً ونقارن أشياء بأخرى. وذلك بالطبع لأمر مشترك تجمع بين الأشياء المتغيرة. فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هياتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الانسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك انساناً. وفي أحكامنا نقول ان هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها - وهو الجمال. كذلك حين نعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من ذلك استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة. والمعرفة - المعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المثل. فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين.

توازي المثل برأي أفلاطون، الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد. إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها. وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغير. وهي بالتالي أزلية لا يعثرها التغير أو الفساد. أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس كما شرح أفلاطون. فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء. ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي وبذلك تتم معرفتها

أما النوع الثاني فهي الإرادة التحكيمية والواعية التي تسيطر على المجتمع، وهي الشكل المتعمد القصدي للإرادة الانسانية التي تمثل بالدولة والمنظمات والمؤسسات المرتبطة بها. ويظهر هذا الشكل الاجتماعي عندما ينفصل الأشخاص بعضهم عن بعض ويتحررون من اطار العلاقات الاجتماعية الطبيعية التي تسود في المجتمع المحلي، حيث يخضع الأفراد لسيطرة القانون الوضعي والروابط التعاقدية.

والمجتمع وحدة حقيقة عامة وتركيب معقد قصدي يتكون من مؤسسات ومنظمات اجتماعية قائمة على أساس ارادي وليس على أساس تلقائي، وتكون العلاقات الاجتماعية بين الأفراد قائمة على المنفعة والمصلحة الخاصة ويسود الصراع والتنافس بين الأفراد. وقد أطلق تماشيف Timasheff على هذا النوع من الشكل الاجتماعي بالمجتمع التنظيمي.

ان نظرة تونيز للطبيعة الاجتماعية للإنسان مستوحاة من نظرة أرسطو وروسو للإنسان من حيث كونه كائناً اجتماعياً بطبعه والذي دفعه إلى ايجاد فكرة الاتحاد والتعاقد الاجتماعي. أما ثنائية العلاقات الاجتماعية التي تسود في هذه المجتمعات فتشبه الثنائية التي طرحها هنري مين H. Maine حول التمييز بين المجتمعات القائمة على المنزلة والمجتمعات القائمة على التعاقد، كما تشبه فكرة دور كهيلم E. Durkheim عن المجتمعات ذات التضامن العضوي الذي يسود المجتمعات القروية البسيطة والتضامن الآلي الذي يسود المجتمعات الصناعية المعقدة.

ابراهيم الحيدري

مثال

Idéal

Ideal

Ideal

ترتبط فلسفة المثل (ج. مثال) مباشرة بفلسفة أفلاطون خاصة برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية. وتشكل نظريته رداً مباشراً على آراء هيراقليطس - فيلسوف الصيرورة - الذي أنكر امكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلا مع مبادئ ثابتة وعلى السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمراً يتعلق بشخص

التي يتعرض لها يوماً. بل لقد رأى بعضهم أن يترك العنان لرغبات الأفراد وميولهم وأن لا يوضع أي قيد على ما هو عفوي وطبيعي في الكائن الحي. بالمقابل نجد فلسفات أخرى قد وضعت مثلاً لا صلة له بالطبيعة. فالأخلاق بنظر أفلاطون اقتداء بمثل عليا، بفضائل يأتي «الخير المطلق» على رأسها. والأخلاق الدينية أو التي تقتدي بوحى الأديان السماوية (أو الموضوعية) ترى في الله على الدوام المعيار الأخير للأخلاق. كذلك اعتبر سينيوزا الله الحقيقة الأخيرة التي يجب أن ينسجم معها كل عمل أخلاقي.

أياً كان المثال المتبع في الأخلاق، فهناك عوامل تساعد على تغذيته وعلى دوام استمراريته. وهذه العوامل تتدرج من مجرد الاعجاب العفوي بالنموذج أو بالمثال، وقد يبدأ الاعجاب بصدفة أو بمجرد حدس، ليصبح هذا الاعجاب بعد ذلك حباً يجرف الإنسان للتعلم بمثاله، كما ينجرّف الصوفي المبتدئ في التعاليم الصوفية وطموحه الأخير الوصول إلى الدرجة التي بلغها شيخه ومن ثم الاتصال بالله وبالحقائق الغيبية الأخرى. هذا لا يعني انعدام الإرادة أو سلب الحرية عن الشخص الذي يجري إثر مثاله. بل إن الفلاسفة على العموم قد رأوا في الحرية، حرية الإرادة وحرية الاختيار شرط كل عمل أخلاقي مهما كان هذا العمل تقليدياً لسلوك تمّ اتباعه احتذاءً بنموذج لا بد منه.

مصادر ومراجع

- غيث، جبروم، أفلاطون، بيروت، 1970.

- Gobri, Ivan, Le modèle en morale, Paris, P.U.F., 1962.

- Platon, La république, Phédon, Kratyte.

جورج كتورة

محاكاة

Mimétisme – Imitation

Mimetisme – Imitation

Nachahmung-Imitation

المحاكاة أو التقليد عملية لها أهميتها في تكامل حياة الكائن الحي وترقيه، وهي عملية تقع بين عمليتي التعاطف Sympathie والايحاء Suggestion، فهي مشاركة وتقليد متبادل بين أفراد النوع فيما يأتونه من حركات وأفعال. بالنسبة للإنسان فإن المحاكاة هي عامل من عوامل صيانة

بالأشياء. المعرفة إذن تذكر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي.

يبقى أن نشير أخيراً إلى النقد الذي واجه نظرية أفلاطون في المثل المفصلة كلياً عن الواقع. فقد كان أرسطو أول من اعترض على هذا التصور المثالي. بل لقد فطن أفلاطون بالذات للنتائج المترتبة على نظريته فأعاد فيها النظر في كتاباته المتأخرة، خاصة في كتابه «بارمنيدس». حيث اعتبر المثل مجرد فرضية، القصد منها شرح نظرية المعرفة. واعتبر المثل مجرد تجريد يجريه العقل انطلاقاً من المعرفة بشكلها الأبسط: الاحساس أو الإدراك الحسي. وللمثل وجود ذهني لا وجود فعلي وإن كان من صفاتها الكمال أو الثبات أو التعالي على سائر الموجودات التي تم انتزاعها منها.

المثال والأخلاق

أساس القول بالمثال في مجال الأخلاق، الاحتذاء برجل أو بتصرف أو سلوك معين اعتبر نموذجاً يوجب بل يحتم تقليده. والتقليد كما يعتبر بعض علماء النفس غريزة قل أن يمكن تحاشيها، وهي نزعة تعان في الإنسان والحيوان. بل إن الحياة الاجتماعية، في قسم كبير منها تقوم على التقليد. والتعليم في المجتمعات القديمة كان أساسه وقوامه التقليد. والتقليد يقضي باختيار نموذج أو مثال معين والعمل قدر الاستطاعة على محاكاته. تخضع عملية اختيار النموذج أو المثال لشروط. إذ لا بد أن يكون المثال الذي يرجى الاقتداء به مثلاً مطلقاً وإلا ما معنى اختياره وما المبرر لتقدمه على ما سواه. لهذه الصفة ربما اختارت الفلسفة الرواقية سقراط (باعتباره الإنسان المطلق - من حيث صفاته الأخلاقية) كمثال أعلى يجب تقدمه والاحتذاء به توصلاً للكمال أخلاقياً أو عقلياً. ولنفس الصفة - المطلق - يختار القديسون، أو الأولياء والصوفية على العموم التشبه بالله، بالمسيح أو بالنبي محمد (وبالأنبياء عامة). والفلسفة في أحد تحديداتها تعني التشبه بالله على قدر الطاقة البشرية. وكلمة مثل أعلى تتردد باستمرار في مجال الأخلاق. وقد صارت من التعبيرات الشائعة على ألسنة الناشئة. بحيث صار كل من استطاع النجاح في مجال من المجالات - الفن - السياسة مثلاً - مثلاً أعلى من قبل قسم لا بأس به من الأجيال الناشئة.

إلا أن المثال الأخلاقي قد لا يكون المطلق على الدوام. فبعض الفلاسفة الأخلاقيين رأوا في الطبيعة مثلاً يحتذى. فعلى الإنسان التكيف مع الطبيعة، أي مع الأشياء المحيطة به،

واستمرارية الحضارة ومكتسبات الأجيال السالفة. فلاكتساب الحضاري يعتمد على هذه العملية في انتقال التركة الحضارية إلى الصغار عن طريق الراشدين.

1 - أنواع المحاكاة:

المحاكاة لها أشكال مختلفة:

- محاكاة منعكسة سلبية هي عبارة عن استجابات تلقائية للموقف الراهن. فهذا النوع من المحاكاة غير ارادي كون الرغبة في التقليد غير صريحة أو لا واعية (مثلاً: المحاكاة الآلية أو المحاكاة في حال الاعجاب بشخص فيؤدي ذلك الى التماهي به ويصبح هذا الشخص مثلاً له فيقلده دون وعي في صوته ونبراته وأسلوبه).

- محاكاة إيجابية فعالة ودأبة هي تقليد لحركات جديدة أو فعل جديد. وهذا النوع من المحاكاة هو خاصة الانسان دون غيره من الكائنات الحية، فهو ارادي لأن الرغبة في المحاكاة تكون صريحة (مثلاً: تقليد حركات معينة في مرحلة التعلم أو عندما يتعلم الكائن الانساني لغة أجنبية...).
- والمحاكاة قد تكون فردية تتم بين فرد وفرد آخر، أو جماعية تحدث من خلال الفرد ضمن المجموعة.

2 - محاكاة الطبيعة:

تكلم أرسطو عن محاكاة الطبيعة واعتبرها شكلاً من أشكال التمويه Camouflage الذي تستعمله بعض أنواع من الحيوانات في حالات الدفاع عن نفسها أو في حال خداع فريستها ومباغتتها في الهجوم عليها.

أما وسائل محاكاة الطبيعة المعروفة فهي:

- مماثلة اللون والشكل بصورة ثابتة (محاكاة بنائية - مورفولوجية) كما يشاهد في بعض أنواع الجراد والضفادع التي يكون لونها أخضر كلون أوراق الشجر والأعشاب.
- تحوّل اللون حتى يتوافق مع لون الوسط المحيط (محاكاة فيزيولوجية)، ويكون التحوّل إما بطيئاً وإما سريعاً حسب الظروف والأحوال كما يلاحظ عند بعض أنواع السمك.

3 - المحاكاة عند الحيوان:

المحاكاة ميل فطري في الانسان والحيوانات وخصوصاً العليا منها. أما أسلوب المحاكاة فإنه عمل اكتسابي. لذلك يختلط على بعض علماء النفس بين أمرين:
أ - الاستعداد للمحاكاة وهو أمر طبيعي في الانسان

والحيوان على السواء.

ب - عمليات المحاكاة وهي خاصة الانسان وتتوقف على شروط محددة منها ما يتعلق بالموقف ومنها ما يتعلق بالكائن. ويميل بعض علماء النفس إلى الاعتقاد بأن المحاكاة في المفهوم الحقيقي للكلمة (محاكاة فعالة وإيجابية) معدومة في الحيوانات، فما نلاحظه عندها هو عبارة عن منعكسات سلبية مثل الطير الذي يحاكي الطيور في نوعه في التغريد والزقزقة (غيوم Guillaume)، أو عبارة عن تعاطف بدائي ودافع جمعي مثل هروب الحيوانات سوية والتقدم سوية (مكدوغال MacDougall).

4 - المحاكاة عند الطفل:

المحاكاة الفعالة والاييجابية مقصورة على الانسان دون غيره وهي تتطلب الرغبة في المحاكاة والقدرة عليها؛ إذ إن الرغبة تعزز وتقوي الشعور بالقدرة. فهذه المحاكاة هي حصيلة جهد متواصل ومتدرج يمكن تتبعها بوضوح في عملية نمو وارتقاء الطفل الذي يتبدأ بمحاكاة الحركات والأفعال التي تحدث أمامه بطريقة آلية وعفوية ليصل إلى المحاكاة الحقيقية التي تتخذ شكل «الانقياد للنموذج الذي يحاول تقليده وما يشعره به نحوه من تقدير وحب واحترام».

(يوسف مراد: «مبادئ علم النفس»).

أ - المحاكاة التلقائية عند الطفل:

يرى زازو Zazzo أنه من الضروري التمييز بين المحاكاة والحركات التلقائية التي تلاحظ عند الطفل في الأسابيع الأولى والتي هي عبارة عن استشارات حركية يطلقها وجود الآخر (الحركات التي يقوم بها الراشد أمامه).

أما بلدوين Baldwin وغيوم Guillaume وبياجه Plaget فقد تكلموا عن الحركات الدائرية التي تلاحظ عند الطفل ابتداء من الشهر الثاني أو الثالث مثل المناغاة والمحاكاة الذاتية ومحاكاته الحركات الصادرة عن شخص آخر ومتابعة نفس الحركة. فهذا النوع من المحاكاة هو أشبه بالايماوات الحركية والعدوى الانفعالية تنتج عن عملية اندماج في الموقف وتكرار آلي مباشر أشبه بترداد الصدى للحركة التي تُرى وللصوت الذي يُسمع.

وقد وصف بياجه Plaget المراحل التي يمر بها الطفل في بدايات المحاكاة بالشكل الآتي:

- من 1 - 3 أشهر: محاكاة متقطعة للأصوات والحركات.

الاجتماعي وانخراطه الحضاري، فهو يبني شخصيته اعتماداً على شخصية الآخرين ومعاييرهم وقيمهم الاجتماعية. والذي يطلق عملية التماهي هو الوعي بالذات الذي يتبدأ حوالى السنة الثالثة، وهو وعي يأتي متأخراً عن وعي الآخر. فعملية التماهي تقوم إذن على شعور الكائن بالانتماء الى الجماعة وعلى الوعي بذاته ككائن شبيه بالآخرين.

أما الاواليات التي يتم من خلالها اجتياف الأنماط الاجتماعية فهي :

- 1 - تشرط بعض النشاطات والاتجاهات التي تتوافق مع صورة الطفل المثالي لهذا الجنس أو ذلك والتي يفرضها الأهل عن طريق الترغيب والترهيب والثواب والعقاب، وعن طريق اجراءات يومية : اختيار الثياب - تصفيف الشعر - الألعاب ؛ فيتعلم الصبي مثلاً أن يكبح عواطفه وتتعلم الفتاة ضبط ميولها العدوانية لتتوافق مع رغبات ومطالب الأهل.
 - 2 - التقليد التلقائي للطفل ابتداءً من السنة الثالثة الذي يتوجه بشكل تفضيلي نحو الوالد من نفس الجنس عن طريق الوعي بالمماثلة.
 - 3 - وأخيراً تكون الصورة المثالية للذات التي تتمثل أولاً بنموذج الوالدين. ولكن اجتياف نموذج الوالدين لا يتحقق إلا بتوافر شرطين أساسيين :
- علاقة جيدة بالوالدين (الصبي مثلاً لا يتماهى بالذكورية إلا إذا كانت تربطه بأبيه علاقة جيدة).
 - أن يكون الأهل مصدر سلطة عادلة ودائمة أي مصدر ثواب وعقاب.

مصادر ومراجع

- مراد، يوسف، مبادئ علم النفس العام، دار المعارف، مصر.
- Delay et Pichot, Abrégé de Psychologie, Massou.
- Freud, Psychologie collective et analyse du moi.
- Guillaume, P., La formation des habitudes, P.U.F.
- Guillaume, P., Psychologie animale, A. collin, CAC.
- Mairieu, Les émotions et la personnalité de l'enfant.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.
- Zazzo, Conduites et conscience, Tome I.

عبد اللطيف معاليقي

إضافة

يحيل اصطلاح « محاكاة » في المستوى الإيديولوجي إلى اصطلاح « تقليد ». فالفكر التقليدي أو العقل التقليدي هو محاكاة ثقافية للماضي قريباً كان أم بعيداً.

أما على الصعيد الفلسفي فقد اتخذ الاصطلاح دلالات

- من 3 - 6 أشهر : إعادة للأصوات وللحركات بشكل أكثر تنظيمياً.

- من 6 - 8 أشهر : إعادة لحركات مرئية دون أن يكون قد قام سابقاً بمحاكاتها.

فإلى هنا ليس هناك محاكاة أو تقليد حقيقي لأن الطفل يظل عاجزاً عن احداث أصوات وحركات جديدة إنه يقوم فقط بعملية توافق بين « صميمات » Schèmes قائمة بهدف التوصل إلى ادراك له معنى.

ب - المحاكاة الحقيقية عند الطفل :

المحاكاة الحقيقية تفترض :

- ادراك عام وكلي للموقف.
- إعادة تشكيل المؤتلفات الحسية في « كل » متكامل.
- إعادة تشكيل هذا « الكل » ولكن ليس كما كان ولكن بشكل حسي - حركي جديد قد يأخذ وقتاً طويلاً أو قصيراً.

(قالون Wallon) .

- فابتداءً من الشهر الثامن يصبح الطفل قادراً على محاكاة نماذج جديدة وحركات غير مرئية عن طريق التأزر بين صميمات متعددة.

- وتظهر المحاكاة المؤجلة حوالى السنة وأربعة أشهر :

إعادة الحركة بعد فترة من الزمن. فالمحاكاة المؤجلة تعني أن بنية نفسية قد تكونت لا تعتمد فقط على تأثير عمل الذاكرة، وإنما تقوم على عملية اجتياف Interjection للأفعال أو للصميمات التي يمكنها أن تنظم وتتأزر لتنتهي في سلوك جديد. فهنا يحصل انفصال عن ما هو آني وحسي وتبلغ المحاكاة مستوى التمثل الذهني حيث يتمكن الطفل من المحاكاة الداخلية.

- ولكن التطور الأساسي يتم ما بين السنة الثانية والثالثة تقريباً بما يسمى بالمحاكاة الرمزية التي تمكن من اللعب الإيهامي والتعبير البديل والاتجاهات والمشاعر.

ج - المحاكاة والتماهي : Identification

إن تقليد الحركات والأصوات يصبح عن طريق القيام بلعب أدوار الآخرين عملية استيعاب اتجاهاتهم. فيتحول التقليد أو المحاكاة عندئذ إلى عملية تماهي.

فالتماهي ليس إعادة للحركات وللأصوات وحتى للنشاطات المعقدة إنما هو عملية اجتياف النموذج والقيم والاتجاهات والمشاعر.

فالمحاكاة أولاً ثم التماهي يحققان عملية ارتقاء الطفل

لما كان الضروري نسبياً ومطلقاً، كذلك اتصف الممتنع بهاتين الخاصتين. فالممتنع النسبي هو ما يكون ممتنعاً بالإضافة إلى علم ما كامتناع زيادة مجموع زوايا المثلث عن 180 درجة بالنسبة إلى الهندسة الاقليدية، مع إمكان ذلك في غير هندسات. أما الممتنع المطلق فهو الذي لا يصدق في أي علم من العلوم ككون الأبيض غير أبيض.

يطلق المتكلمون الممتنع، مثل بقية الجهات، على قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، وبالتالي يقصدون بالممتنع ما هو ممتنع الوجود. وهو إما ممتنع الوجود بذاته، إذا كان يلزم عن ذاته فحسب ما هو متناقض، وإما ممتنع الوجود بغيره، أي أنه ممكن بحد ذاته، إنما وجوده يتنافى مع وجود شيء آخر.

ثمة صور تبدو مقبولة بالنسبة إلى الوهم كتحقق الامتداد اللامتناهي بالفعل، أو بالنسبة إلى الإدراك الحسي كرسوم المثلثات التي يتحقق كل ضلع منها في أكثر من بعد معاً، وتعرف هذه وأمثالها في الفلسفة وعلم النفس بالصور والأشكال المستحيلة.

عادل فاخوري

مَحَبَّة

Charité
Charity
Liebe-Wohltätigkeit

المحبة والحب يكثر استعمالهما كمترادفين بسبب ما بين معانيهما من التضاف والترايط. وأنه لما يتأخم المستحيل الفصل التام، المطلق، الواضح، بين ما يعني لفظ المحبة وبين ما يعني لفظ الحب. إن في الحب محبة وفي المحبة حباً، وأول دليل على هذا التداخل في المعاني هو أن اللفظين من أصل واحد، وربما كان هذا الأصل اللغوي الواحد هو سبب التداخل أيضاً. ولا طائل من محاولات الرجوع إلى النصوص الفلسفية، أو اللاهوتية، أو الأدبية، أو إلى المعاجم العربية أو معاجم اللغات الأخرى، أو إلى المقارنة بين مختلف اللغات في ما يختص بهذين اللفظين، لرسم الحد الفاصل بين المعاني المندرجة تحت كل منهما. ولإظهار عدم الجدوى من هذه المحاولات نورد منها بعض أمثلة وفي منتهى الاقتضاب الذي

تختلف باختلاف الفلاسفة. وقد تجلت الدلالة السلبية للمحاكاة بوضوح ساطع في حوارات أفلاطون خاصة عندما يتعرض للسفسطائية، حيث ربطها مع الايماء والتخييل والإيهام والخداع المعرفي.

أما في الفلسفة الحديثة فقد اعتبرها كانط نتيجة تنبع من فعالية ملكة المخيلة في تحليله النفسي المتعالي، بوصفها مسؤولة عن أوهام العقل النظري الخالص.

وقد كان هيجل أكثر وضوحاً عندما ربط بين المحاكاة والتجديد ربطاً جدلياً في صيرورة المعرفة. كلاهما يستدعي الآخر، يتضمنه ويتجاوزه معاً.

وكما ارتبط اصطلاح محاكاة مع التقليد في الدلالة السلبية فإنهما لا ينفصلان في الدلالة الايجابية. فالمحاكاة الثقافية - الايديولوجية تدخل أفق الايجابية عندما ترتبط علائقياً بنماذج ثقافية متفوقة عليها. هنا تثار عاصفة من السؤالات حول حدود العلاقة وضوابطها حفاظاً على أصالة ثقافية مفترضة.

وإذا كانت المحاكاة الفردية فعالية تصطدم بصعوبات الخصوصية، فإن المحاكاة الثقافية الاجتماعية شبكة متباعدة من الاقترابات المشروطة بمحيطات التجربة التاريخية أو «لغة الماضي - القديم».

التحرير

مُحال

Impossible
Impossible
Unmöglich

المُحال، أو أيضاً المستحيل، والممتنع. هو إحدى الجهات Modality العقلية التي تسند إلى القضايا الخبرية، نحو:

محال أو ممتنع أن يكون الانسان فرساً

محال أو ممتنع أن $6 = 2 + 2$

يقابل الممتنع الممكن تقابل التناقض أي أن الامتناع هو سلب الامكان وبالعكس. ويقابل الواجب تقابل التضاد، إذ ان الممتنع مرجعه إلى ضرورة السلب. لذلك يستعمل منطاقة العرب عادة «الضروري» بمعنى يشمل الواجب والممتنع، فيحدد الواجب بضرورة الاثبات والممتنع بضرورة النفي.

المسيحية ثلاث فضائل: المحبة والايمان والرجاء، والمحبة أعظمها». أما فيما يتعلق بالحب فهو في رأيه على أربعة أنواع: الحب الجنسي، والحب الأناني، ثم الحب الخالص Amour pur أو المحبة الكاملة، ثم الحب العقلي لله (سبينوزا Spinoza).

من هذه المقارنة نستنتج أن نوعاً من المحبة هو حب، كما أن المحبة هي نوع من الحب، ونستمر في الالتباس.

2 - أما الدكتور صليبيا، في «المعجم الفلسفي»، فحاول شرح لفظ «محبة» ولفظ «حب» بطريقة أكثر اسهاباً، ولكنه لم يستطع تجنب «حب» في تعريف المحبة، ولا تجنب لفظ «محبة» في تعريف الحب، علماً بأن هذا النمط في التعريف غير مقبول في العرف الفلسفي، أو، على الأقل غير مرغوب.

هل نستدل من عدم التوصل إلى تمييز دقيق وحاسم بين مفهوم «محبة» ومفهوم «حب» على أن جميع الشراح والفلاسفة وواضعي المعاجم هم دون المستوى الذي تتطلبه محاولاتهم؟ كلا! والجواب بالإيجاب عن هذا السؤال انزلاق في الكلام السهل، السطحي، واللامسؤول.

هل اللغة العربية مفتقرة إلى ألفاظ تدل دلالة مطابقة وافية على الشيء المعني بكلمة «حب»، أو بكلمة «محبة»؟ كلا أيضاً! والبرهان على ذلك هو وجود نفس المشكلة، بالنسبة إلى هذين اللفظين بالذات، في لغات كثيرة أخرى.

فالمسألة هي غير ما تصورناها بطرحنا أسئلة كهذه. المسألة هي مسألة التشكيك Equivocité، أي دلالة اللفظ على أكثر من معنى، كما أنها مسألة الاتساع، أي أن معنى بعض التصورات Concepts يتسع ويتشعب فيستحيل حصره في لفظ واحد. وبما أنه لا مجال هنا لمعالجة هذه المسائل على الرغم من أنها مشارة في محاولة شرح اصطلاح ما يعنيه لفظ «المحبة»، فإننا نقتصر على الإشارة بأن التشكيك والاتساع لا يعنيان، بالضرورة، ضعفاً في مدلولات الألفاظ أو في اللغة بحد ذاتها. وقد يعنيان، أحياناً كثيرة، غنى إيحائياً خلافاً. وما التواطؤ Univocité إن هو سوى حد Limite لا يجوز الالتزام به إلا في بعض أنواع من العلوم، أو لمنع الفوضى التي قد تنجم، عبر التأويل والتفسير، عن الاسراف في التشكيك والتشكك.

وعليه، فيما يتعلق بلفظ «محبة»، يبقى الاعتماد على المعنى الشامل للنص الوارد فيه هذا اللفظ، وعلى الخط الفكري العام الذي يتميز به واضع النص، من الوسائل الواجب

يفرضه ضيق المجال هنا.

وضع الفيلسوف الدانماركي كيركغارد مؤلفاً عنوانه بما تعريبه: «حياة الحب (أو المحبة) وهيمنته». الكلمة التي نهمنا الآن هي طبعاً: «الحب» أو «المحبة». في اللغة الألمانية استعمل لفظ «Liebe» الذي يعني الحب أو المحبة على السواء. وفي الترجمة الفرنسية، لفظ «Amour» الذي يترجم عادة باللفظ العربي «حب» وأحياناً «محبة». ولكن إذا ما تصفحنا الكتاب المذكور اكتشفنا:

(1) أن المؤلف نفسه يستخدم بدون أي تمييز لفظ «حب» محل لفظ «محبة» أو العكس، وذلك بدون أية قاعدة أو مقياس.

(2) أن مضمون الكتاب هو أقرب إلى ما اعتاد أكثر اللاهوتيين والفلاسفة إدراجه تحت اصطلاح المحبة منه إلى ما يدرجون تحت اصطلاح حب.

أما ما حملنا على اختيار كيركغارد كمثال لتبيان استحالة الترادف بين «محبة» و«حب» وشيوعه في الاستعمال، هو كون هذا المفكر أحد أكبر الفلاسفة الذين أثر تفكيرهم تأثيراً بالغاً في كل ما يتناول موضوع المحبة والحب، منذ الربع الأول من القرن العشرين حتى يومنا هذا.

ونجد أيضاً نفس الترادف، الذي يبدو عشوائياً أقله لأول نظرة، إذا ما تصفحنا كتابات المتصوفين أو كتابات شيلر M. Scheler الفيلسوف الألماني، أو كتابات M. Nédoucelle نيدوسيل الفيلسوف الفرنسي.

وإذا عدنا إلى مثل آخر، أقدم عهداً إنما له نفس الوزن في ما نحن بصدد، وجدنا ذات الالتباس الحاصل من ذات الترادف. وهذا المثل هو التعبير المشهور الذي به يعرف انجيل يوحنا بجوهر الله: «Théas esten agapé». ترجم هذا التعبير إلى العربية هكذا: «الله محبة»، وإلى الفرنسية: «Dieu est amour» وإلى الألمانية: «Gott ist liebe». ولفظ «Liebe» يُقال في اللغة الألمانية، تارة على المحبة، وتارة على الحب. كما أن نفس الاستعمال المزدوج يصح على لفظ Amour في اللغة الفرنسية.

(3) معاجم اللغات يفترض أنها تشدد على الدقة في توضيح معاني الألفاظ، تسهلاً لاستعمالها بطريقة تمنع الالتباس وخاصة من خلال ترادفات مشبوهة. لذلك كان لا بُد من العودة إلى اثنين، على الأقل، من هذه المعاجم:

1 - المعجم الفلسفي الذي وضعه مراد وهبه، يوسف كرم ويوسف شلاله يكتفي «في ما يتعلق بالمحبة، بالقول: «إن في

الاستعانة بها لاستكشاف ما المراد قوله، كل مرة، بلفظ « محبة ».

انما كل ما سلف ذكره لا يفني ولا يمنع عن الادلاء بالشروحات التوجيهية التالية التي تساعد على فهم لفظ المحبة بطريقة أقرب إلى الصواب:

(1) المحبة في الله، جوهر، أي أنها أكمل الكمالات.

(2) والمحبة عند الانسان هي مبدأ تعاطفي يتجسد في تصرفات غايتها السمو بالطبيعة الانسانية الى أعلى درجة ممكنة من درجات الكمال، اقتداء بالله الكمال المطلق، وتحقيقاً لما يشعر الانسان الحر في ذاته أنه له وجد. انطلاقاً من هذا المبدأ يمكننا فهم « نشيد المحبة » لبولس الرسول حيث يقول ما معناه: مهما أتيت من الأعمال، ومهما وهبتُ من المواهب، ولم تكن لدي المحبة فما أنا بشيء. (الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس، فصل 13). ولا بد من التذكير بما نقرأ في كتاب « النبي » لجبران خليل جبران، عن المحبة، لأنه صدى عميق من اصداء النشيد البولسي.

(3) من هنا اجماع أكثر الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين على أن المحبة، أكثر مما هي مبدأ، فضيلة مصدرها ومحركها الأول هو الله. يقول باسكال: المحبة « ليست شيء إن لم تكن من الله ». (Elle est nulle si non de Dieu). بتعبير آخر، المحبة فضيلة، والمقصود بهذه الفضيلة أن نحب القريب في الله وبالله. ومتى كانت لنا هذه الفضيلة، استغنينا عن اللجوء إلى مبادئ أخرى لتوجيه سلوكنا وتصرفنا، إذ اننا بالمحبة نتغلب على الانانية، وبهذا المعنى يأتي قول القديس اوغوستينوس: « أحب، وأصنع ما تشاء ». (Ama et fac quod vis). والمراد بالمحبة هنا، محبة الله، ومحبة القريب.

أما توما الأكويني المشهور باعتائنه بالتمييزات وتبيان الفروقات الدقيقة، فإنه يستعرض افعال المحبة ويرى أنها على درجات متفاوتة. الفعل الأول هو فعل باطني أو تحويل داخلي في كياننا يجعلنا نحب، وهو ما يسميه « Dilectio »، أي الحب بمعناه الرفيع. ثم ينتقل الأكويني إلى الأفعال الخارجية الناتجة عن المحبة، كالأعمال الخيرية: إعطاء الحسنة وما إلى ذلك...

وفي أي حال، المحبة، على وجه الأجمال، تقتضي نكران الذات، والتجرد، والتضحية إلى أبعد حدودها في سبيل خير الآخرين، فلينتقي فيها المفهوم الروحاني للحب، مما جعل بعضهم يستعمل، للدلالة على هذا المعنى، اللفظ المركب، « المحبة - الحب » (Charité - Amour).

وغالباً ما يطلق الفلاسفة لفظ المحبة على الفضيلة المقابلة للعدالة. فالمحبة فضيلة القلب، والعدالة فضيلة العقل. قال لايبنتز: « العدالة محبة الحكيم »، ويمكن أن نضيف: المحبة عدالة القديس، لأن القداسة لا تقتصر على اعطاء الغير ما هو حق معترف له به في القانون، بل تتخطى، عملياً، مبدأ العدالة هذا، إلى التضحية، وليس فقط إلى التضحية بكل ما نملك، بل بذواتنا حتى الاستشهاد. ذلك لأن القديس، بالمحبة، يتحرر من كل شيء حتى من ذاته. لذا وجب القول ان الحرية الحقيقية ملازمة للمحبة الحقيقية.

إنما للمحبة كفضيلة وكقيمة أخلاقية محررة، أعداء، أشدهم هجوماً وعنفاً الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. فهو في أوج سخطه ضد المفهوم المسيحي للأخلاق، يحمل على محبة القريب، في أشكاليها المنحطة، كما في أرقى تجسدياتها، حملة لا هوادة فيها. ثم يدعو إلى تنصيب الأنانية ركيزة وأساساً للقيم « الجديدة » الكفيلة بالبلوغ إلى « الانسان المتفوق » المتمتع بملء الحرية. وذلك لأن مبدأ نسيان الذات هو، في نظره، مبدأ التقهقر والرجعية والعبودية.

ولا بد من الإشارة، ختاماً، إلى العلاقة الوثيقة في ما بين المحبة ونظرية المعرفة. إن للعلاقة هذه تاريخاً طويلاً. أما السؤال المحوري فهو: هل المعرفة هي الطريق إلى المحبة؟ أم المحبة هي الطريق إلى المعرفة؟ سبينوزا، وهو الذي أطلق على حب الله اسم « الحب العقلي »، يمثل التيار العقلاني الذي يجعل من المعرفة شرطاً مسبقاً للحقيقة، وإلى هذا التيار يستند القول المشهور: المرء عدو ما يجهل. أما التيار الثاني المقابل للأول فيعتبر المحبة شرطاً مسبقاً للمعرفة. نجد هذا التيار عند معظم المتصوفين، أما أبرز مثليه بين الفلاسفة فهو هنري برغسون.

مما لا شك فيه أن المعرفة والمحبة هما في جدلية دائرية متبادلة، مطردة. لا هذه تسبق تلك، ولا تلك تسبق هذه. وفي نظرنا ان اعتماد المعرفة على المحبة، وخاصة في عملية إدراك ماهية الموجود، أضمن لها من الانصياع إلى منطق العقل الصرف.

اسطفان صقر

Sensible
Sensible
Konkret

المحسوس، Konkret : له علاقة بالشيء . وقد يحدد من خلال القرينة . وحتى يتضح لنا هذا المفهوم لا بد من أن نتصدى له بالارتباط مع مصطلح آخر هو المجرد Abstrakt . فالمجرد والمحسوس هما ميزتان وتحديدان لمسار المعرفة ونتائجها، يصفان، في وحدتهما الجدلية، المجري العام للمعرفة . والمحسوس يشكل منطلقاً للمعرفة مثلاً بالمواضع المحسوسة في مميزاتها وعلاقاتها، ويتم تحليله في نشاط المعرفة، فتتكون مفاهيم مجردة، تثبت مبرزة الميزات المتصلة، وجوانب المواضع Objekte . وعلى هذا المنوال يسير الإدراك نحو التجريد . فإن تكوين هذا التجريد هو مهم لإدراك جوهر المواضع، ولكنه لا يؤدي إلى معرفة حتمية علاقاتها . ولهذا الغرض لا بد للإدراك من أن يرتقي من التجريد إلى شكل أعلى، محسوس لا يسقط التجريدات المحققة، والمفاهيم المجردة، وفي الوقت نفسه يتغلب على عزلتها، ومن ثم يعيد انتاج موضوع المعرفة فكرياً، بصفته كلاً في ترابطه الحتمي، وكلاً محسوساً في تحديداته .

« فالمحسوس هو محسوس، لأنه خلاصة تحديدات متعددة، وبالتالي إنه وحدة التنوع » فالارتقاء بالمجرد إلى المحسوس هو عنصر مهم في المنهج الجدلي للمعرفة .

ويستخدم مصطلحا « مجرد » و « محسوس » في الاستعمال اليومي . لكنهما يستخدمان أيضاً في العلوم وفي الفلسفة بالطبع، استخداماً مختلفاً . وتحت وصف مجرد، ومفهوم مجرد، يفهم غالباً كل ما هو صارم علمياً، ومعقد وعسير على الفهم . وكلمة « مجرد » تستخدم أحياناً لوصف فكر تأملي خالص، هو علمياً، فكر نافع . وفي هذا السياق يبدو الفكر المحسوس أسهل، غير معقد، فكر يسهل فهمه، يعنى بالمباشر، السهل المثال .

والفكر المحسوس، أي المفاهيم المحسوسة في الاستعمال اللغوي الفلسفي أشكال للفكر، أي نتائج التي تتميز بارتباطها بأفكار، غير محددة بالأفراد، أم بالصدف، لا تعزل موضوع التصير بل تبرزه بشدة، بعلاقاته كلها . ويستند الفكر المحسوس على الدوام، بشكل أم بآخر إلى كلية المعرفة

الانسانية (وبالتالي إلى الأحاسيس الخ) .

ومثل هذا التفكير يسهل أن يكون نقطة انطلاق المعرفة العلمية فحسب . وفي سيرورة المعرفة يتحول الفكر المحسوس، القائم أصلاً بفعل التجريد، إلى فكر أي فكر يعمل بالمجردات، بمجرد الآراء، ويكون المواضيع المثالية الخ . وهذا التحول من المحسوس إلى المجرد يغني المعرفة، ويمكن الانسانية من ادراك الكثرة اللامتناهية للمحسوس القائم أصلاً، لكن هذا التحول إلى هذا الشكل من الفكر التجريدي يفقر أيضاً الفكر، لأنه يتفادى عن الميزات التي ورد ذكرها في وصف المجرد . ولذا لا بد من التقدم إلى مستوى أعلى انطلاقاً من الفكر المجرد إلى الفكر المحسوس . وفي المنطق الشكلي الذي لا يتعلق بتبسيط المفاهيم والفكر، بل يحلل الأشكال الاحصائية للفكر، يُستخدم غالباً مصطلحا « مجرد » و « محسوس » بمعنى مختلف .

عصام الجوهري

مُدَّة

Durée
Duration
Dauer

الزمان والمكان شكلا وجود المادة . ووجودهما وجود موضوعي . وإذا كان المكان ذا أبعاد ثلاثة فإن للزمان بعداً واحداً هو الحركة نحو المستقبل، ويمكن تقسيم الزمان إلى مدد أو فترات أو إلى زمان ماضٍ وحاضر ومستقبل . ويطلق على استمرار الوجود في الماضي اسم الأزل أما على استمرار الوجود في المستقبل لفظ الأبد أما على استمرار الوجود في الماضي والمستقبل فيطلق عليهما « السرمدي » أما المدة فهي عند البعض برهة من الزمن، أو جزء من الزمان المطلق وعند البعض الآخر المدة تعني الديمومة .

جاء في « الكليات » لأبي البقاء : « المدة هي حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها، سميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاصق أجزائها وتعاقب أبعادها، فالإمتداد يصبح في حق الزمان « الزمانيات » . « فالمدة ليست بمعزل عن الحركة وعن المكان .

إذا تناولنا المدة من حيث هي برهة أو جزء من الزمان المطلق كانت علاقة المدة بالزمان علاقة الجزئي بالكلي،

مَدِينَة

Civilisation
Civilization
Kultur—Zivilisation

إن المقاربة اللغوية لكلمة « مدينة » تشير إلى علاقة مباشرة بين مدلول هذه الكلمة وظهور الحياة الاجتماعية المتمثلة بقيام تجمعات سكنية وانتاجية وترفيهية تسمى مدناً. فالمدينة، إذن، هي الاسم الذي يطلق على نمط الحياة في المدينة، مع كل ما يستلزمه هذا النمط من الانشاءات المادية والفكرية والتنظيمية، وكل ما ينجم عنه من علاقات وتراكيب لا تعرفها حياة الترحّل أو حياة الريف.

تملك اللغة العربية أكثر من كلمة واحدة للدلالة على هذا النمط من أنماط الحياة؛ هناك كلمتان أخريان، على الأقل، تحملان معنى مشابهاً في الاستعمال العادي، هما « حضارة » و« عمران ». بل إن كلمة « ثقافة » نفسها، بالمعنى الشمولي الذي يعطى لها أحياناً، ترادف « مدينة ».

نستخلص مما سبق ضرورة المتابعة الدقيقة لمعنى كلمة « مدينة » الحصري، بغية إبراز خصوصية موضوعها، الأمر الذي لا يتيسر إلا بواسطة عملية فرز تستبعد التداخلات الحاصلة بين المفردات المذكورة، مع العلم أن هذا الفرز يقتضي استذكار المعاني الحصرية لكل من هذه النظائر، لكي تأني المقارنة بالفائدة التوضيحية المرجوة منها.

عديدة ومتنوعة، بل متباينة أيضاً، مقاصد كلمة « مدينة » في الأدبيات الانسانية، شأنها شأن غالبية مصطلحات هذا المضمار. وبما أن علم الاجتماع لمّا يزل حديث العهد، نسبياً، فمطالبته بلغة دقيقة جلية، ومحاسبته على ما يعتور فصاحته من التباسات وإبهامات، أحياناً، ضرب من التعجيز، ونوع من المغالاة الاستكشافية التي تقارب الرغبة المرضية في بلوغ الكمال. زد عليه أن الأمل في بلوغ علم الاجتماع (السوسيولوجيا) شفافية العلوم الدقيقة، ليس أوفر حظاً، على صعيد التحقيق، من قرينه المتمثل في النزعة إلى استكناه نواميس الظهور الاجتماعية بواسطة الصيغ والمعادلات الرياضية، كما يعتقد أنه حصل في حيز الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك إلى ما ثمة من مواضع تتعاطاها العلوم المضبوطة. فدرءاً للاختلاط المفهومي الناجم عن تراكيب معاني كلمة « مدينة » نعتمد كمنهج تمييزي نمط الترتيب

والمتناهي باللامتناهي، والمدة بوصفها جزءاً من الزمان - زمان قد يطول أو يقصر، ولكنه محدود. قصد أفلاطون من المدة السنة الكاملة أو الكبرى لكل دورة من دورات الزمان. هناك من يعتقد أن المدة زمان مطلق لا تحده حركة، ولكن لا زمان بلا حركة، إذ لا مدة خارج الحركة وإن كانت زماناً مطلقاً.

نيوتن قسم الزمان إلى زمانين: الزمان المطلق الحقيقي الرياضي وهو قائم بذاته ويسمى مدة. أما الزمان النسبي فهو الزمان المستعمل في الحياة اليومية.

أما إذا استخدمنا المدة بمعنى الديمومة - وهذا جائز - فإنها عند برغسون تختلف عن الزمان بوصفها أساس كل ما هو كائن؛ فالمادة والزمان والحركة أشكال مختلفة لظهور الديمومة في تصوراتنا. والمدة الحقيقية ليست الزمان الذي يطبعه المكان والمجتمع بطابعهما، بل هي المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا باستمرار. أما الطريقة لمعرفة هذه الديمومة فغير ممكنة إلا بالحدس.

وقد يفهم من الديمومة خلود النفس كما هو الأمر عند كانط الذي يرى أن التوافق الكامل بين الإرادة والقانون الأخلاقي الذي يدعى القداسة يفترض التقدم اللانهائي نحو هذا التوافق. ولكن هذا التقدم اللامتناهي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا بالاستناد إلى فرضية تفترض ديمومة لا نهاية لها لوجود شخصية الكائن العقلاني ذاته (هذه الديمومة تدعى بخلود النفس).

وسواء فهمنا المدة برهة من الزمان المطلق أو هي الزمان المطلق في حد ذاته، فهي لا توجد باستقلال عن المكان، لأن كلا الزمان والمكان لا ينفصلان عن وجود المادة.

مصادر ومراجع

- أبو البقاء، الكليات، ج 4.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1975.
- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، ج 3.
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج 4.
- كانط، نقد العقل العملي، تر. أحمد الشيباني، 1966.

أحمد برقايوي

باختصار، يقوم جوهر مفهوم كلمة «مدينة» على كونها نمطاً خاصاً من أنماط الحضارة. صحيح أن كلا من «المدينة» و«الحضارة» تدلّ على قدر ما من التمييز بين الموروثات الطبيعية والمكتسبات الاجتماعية، لكن لا بد من التفريق بين المفهومين، لجهة اعتبار المضمار الذي تشمله فكرة «مدينة» أضيق من الذي تغطيه فكرة «حضارة»، إذا نظرنا إلى كليهما على صعيد المجتمع الواحد، بينما العكس هو الصحيح، إذا أخذنا على الصعيد البشري العام.

تمايز الحضارة والمدينة

«الحضارة»، تعريفاً، هي مجمل ظهورات الحياة الاجتماعية الموعاة، سواء منها المكتسبة بالثورات والتواصل التلقائيين، أو بالابتكار الهادف. فالحضارة تشمل الفولكلور والمعتقدات والعادات. كما تشمل الظهورات المقصودة، مثل الأنظمة والمنشآت وطرق التوجيه والتدريب. ثمة إذن، تداخل عضوي بين المفهومين، على الصعيد الواقعي. ولا يمكن التمييز بينهما إلا على الصعيد الفكري. لذلك يقتضي الأمر ملاحظة ذهنية تجريدية دقيقة لخطوط التمايز الشديدة التعرج التي تحدد خاصية الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى.

أولاً - خصوصية المدينة:

تمثل «المدينة» المجموعة الفعالة من عناصر الحضارة، أي النشاط التقدمي الذي يوفد الوضع الحضاري بعامل الزخم المطور الذي لولاه تصاب الحضارة بركود قد يطول أمده ويؤدي، بالتالي إلى الجمود، الذي يصبح بدوره، ومع تقادم الزمن، واقعاً متخلفاً، لا سيما وأن التفاعل بين المجتمعات هو تعامل تنافسي على جميع الأصعدة، فمن شأنه أن يجعل «الحضارة» التي لا يتوفر لها عنصر «المدينة» الدافع، تتحول إلى واقع منفعل تجاه اندادها من الحضارات ذات النبض الفعال المتأتي من النزعة المدنية.

ثانياً - الطابع العقلاني للمدينة:

يقتضي الفهم السوسيولوجي، لكي يكون مجدياً على الصعيد العملي، وواضحاً على الصعيد النظري، أن يقتصر مدلول كلمة «مدينة» على الانجازات ذات الطابع الوظيفي، أي على ما يُعنى، مباشرة، بتدبير الحياة الاجتماعية لجهة تعميق تنظيمها وتوجيه سيرورتها المترقية، أي كل ما من شأنه أن يزيد في سيطرة المجتمع على شروط وجوده الموضوعية، وبتعبير أدق، على الناحية العقلانية. هذا في حين

التصنيفي، مع الاعتراف بكونه ينطوي على جانب من التذهين الشكلي، إن لم نقل من الاختيار الاصطلاحي الاعتباري؛ لكنه يستمد ذريعته التبريرية من الحاجة المنطقية (الايستولوجية).

تعني كلمة مدينة في الاستعمال العادي أحد المداليل الثلاثة الآتية:

المدينة كحكم تقييمي

تضمن كلمة «مدينة» من طبعها، حكماً تقييماً ايجابياً لصالح أحد أشكال الحياة الاجتماعية، وذلك، بالطبع، بالمقارنة الضمنية مع أنماط أخرى منها، تعتبر متدنية من حيث المؤاتاة الانسانية المطلوبة؛ أي أن هذه الأنماط الأخيرة تعتبر غير مدنية، أو متخلفة.

المدينة كحكم وصفي

أحياناً أخرى تعني كلمة «مدينة» بعض مظاهر الحياة الاجتماعية بحد ذاتها، أي دون مقارنة ضمنية. فهناك تجليات معينة للحياة الاجتماعية تسمى ظهورات «مدينة»، بينما تجليات أخرى لها، ولئن كانت مزمنة للأولى، فلا تستحق هذه الصفة. تتحقق التجليات المعتبرة مدنية في مؤسسات: الدولة، الجهاز القضائي، الجيش، إلى آخره... أو تتجسد في أعمال عينية: العمارات، الروائع الفنية، المنشآت الانتاجية... الخ. أما التجليات الاجتماعية الأخرى: مثل الروابط العشائرية، التكتلات المذهبية، والتي ينتج عنها أعمال ذات تأثير على الصعيد الواقعي، مثل العادات المتوارثة، كالتأثر الانتقامي، أو إيكال المسؤوليات السياسية إلى الزعماء بالوراثة، أو ممارسة التعاويذ والطقوس الخرافية، أو الامتناع عن الافادة من مصادر اقتصادية معينة بحجة كونها محرمة، أو مجافاة بعض الأنشطة العلمية بسبب أفكار مسبقة... الخ. كل ذلك أعمال واقعية تتجلى فيها مواقف اجتماعية تعتبر غير مدنية.

المدينة كاتجاه شمولي

أحياناً أخرى أيضاً تستعمل كلمة «مدينة» بمثابة حالة مجموعة من المجتمعات يقال عنها متمدنة. أي أن «المدينة» تعتبر إذّاك درجة رفيعة من التقدم، أو نمطاً من الحياة الاجتماعية له خصائص معلومة مشتركة بين عدد من الشعوب التي تستمد من هذه الخصائص شخصيتها الخاصة وفعلها التاريخي.

أن مفهوم « حضارة » يشمل، بالإضافة إلى الانجازات الوظيفية العقلانية المكتسبة بفعل « المدنية »، كافة العناصر الأخرى كالدين والفنون والتقاليد والعادات... الخ.

ثالثاً - الطابع الحركي للمدينة:

تمثل « المدنية »، تبع الاصطلاح الذي نستصوبه لها، العامل الديناميكي الحركي الفاعل في بنية الحياة الاجتماعية. بينما تمثل « الحضارة » المظهر السكوني منها، أي مجمل البنى المتحققة في الواقع والتي تكاد تكون قد أصبحت مألوفة ومتداخلة مع عناصر سابقة فيه، إلى درجة العفوية، ومتداولة في كنف الواقع المعيش كما لو كانت معطيات طبيعية. بتعبير آخر، تمثل « المدنية » بقطة العقل الاجتماعي الدائمة التحفز والاهتمام النقدي التطويري، بينما تمثل الحضارة حالة التوازن الميراثي المطمئن، أو على الأقل المتنع بالمعطيات الحاصلة.

رابعاً - المدينة تتجاوز الحضارة:

ثمة مظهر آخر من مظاهر العلاقة بين المدنية والحضارة يبدو، للوهلة الأولى، مناقضاً لبعض ما أوردناه سابقاً، أعني الأمر الآتي: لئن كان مفهوم « المدنية » ينطبق، بالنسبة إلى حضارة من الحضارات، على حيز معين منها، أضيق من حيزها العام، هو حيز الفعل الحركي، إلا أنه، من وجهة نظر أخرى، أي بالنسبة إلى الوجود الانساني الشامل، يغطي مجالاً أوسع بكثير مما تغطيه حضارة بمفردها. بالفعل، فالحضارة، لكونها تتضمن كافة عناصر الحياة الاجتماعية العقلية والوجدانية والعينية، فهي مقتصرة حكماً على أمة واحدة، وفي أحسن الحالات، مشتركة، إلى حد ما، بين عدد معلوم من المجتمعات المتجاورة إقليمياً. صحيح أن وسائل الاتصال والتبادل بين الأمم يؤدي إلى نوع من الثقافة والتوافق، إلا أن التشابه الناشئ عن ذلك يظل نسبياً، أي دون بلوغ الخصائص الجوهرية للحضارات المتميزة التي تتفاعل. هذا، على الأقل، ما يزال قائماً حتى الآن في الواقع البشري، رغم الأجيال العديدة، والأزمة الطويلة من التفاعل والثقافة بين الحضارات. بل ثمة ما هو أبغ، إذ هناك ردات فعل تقوم بها الحضارات، أحياناً، لا سيما وقت تسارع عمليات الثقافة أو تشدد وطأتها؛ فإذًا يقوم المجتمع المتلقي بردة فعل حارئة رافضة للعناصر الحضارية الوافدة، كالأنماط السلوكية والقيم الفنية والأخلاقية والمعايير الحقوقية، إلى سائر ما هنالك من الأمور المنتسبة إلى التأصل الناشئ بالممارسة المتوارثة. وهذا

إن دل على شيء، فإنما يدل على أن البشرية لَمَّا تزل واقع مجتمعات، من وجهة النظر الحضارية. أما إذا نظرنا إلى هذه المجتمعات من زاوية « المدنية » فنلقاها مفتحة على تقبل كافة المجملات المدنية من علوم وتقنيات وتنظيمات ومنشآت، ليس دون تحفظ فحسب، بل برغبة. فالظاهرة المدنية ذاتها تنوطن في كنف حضارات متميزة، الأمر الذي يجعل مجتمعات متباينة على الصعيد الحضاري، تتماثل في مضمار المقومات المدنية. استطراداً، إذا أخذنا « المدنية » و« الحضارة » بالمفهوم الذي حددناه لكل منهما، أصبح بالإمكان استنتاج المعادلة الآتية: تشكل « المدنية » ضمن بيئة مجتمعية ذات « حضارة » معينة، أحد قطاعات هذه الحضارة. على الصعيد الانساني الشامل، تشكل كل واحدة من الحضارات القائمة قطاعاً معلوماً مما يسمى، جوازاً، الحضارة الانسانية. بالمقابل، « المدنية » هي المقوم الجوهري للحضارة الانسانية المرجوة، وبتعبير أدق، هي عنصر التوافق بين الحضارات المختلفة، أي أن المدنية تشكل القاسم المشترك بين مختلف الحضارات، وهو عنصر متنامٍ لدرجة يجعل بعض علماء الاجتماع يأملون ببلوغ زمن تكون فيه الانسانية جمعاء قد أصبحت ذات حضارة واحدة.

هنا يحين السؤال الأساسي المتعلق بجوهر الظهور المدنية: ما هو العامل الذي يتيح للفعل المتمثل في « المدنية » أن يلاقي استجابة لدى كافة المجتمعات، بقطع النظر عن الحضارات التي تكون عليها هذه المجتمعات، بينما العناصر الحضارية الأخرى يصعب انتقالها والثقافت بها جداً؟ لست أرى جواباً عن هذا السؤال أصوب من أن: « المدنية » هي نتاج العقلانية وحدها، وبما أن جوهر الانسانية هو العقل، وجدت « المدنية » ذاك القبول.

العلاقة بين « المدنية » و« العمران »

إن المعنى الحضري الذي حددناه لكلمة « مدنية » يتشابه جزئياً مع مفهوم كلمة « عمران » عندما يؤخذ هذا الأخير بالمعنى الذي يعطيه إياه بعض علماء الاجتماع، وبالأخص ابن خلدون. إلا أن التمييز الجوهري الذي لا بد من اجرائه في هذا الموضوع هو أن فكرة « عمران » تنطبق بصورة أدق على الانشاءات العينية من الانجازات التي تحدثها « المدنية »، كشبكات الطرق، والمباني، ووسائل الاتصال، والمصانع، والمزارع، والمختبرات، والمشافي والمدارس... الخ... بينما تشمل « المدنية » إضافة إلى كل ذلك، الانجازات

فإنها تدل على مضمون المذهب وكذلك على طريقة تناول المسائل من وجهته، أي تدل على المضمون وعلى المنهج معاً، بل إنها في أصلها اللغوي الأول لتدل على الطريقة وعلى الطريق في المحل الأول. يقول «القاموس المحيط»: «المذهب... المعتقد الذي يذهب اليه والطريقة والأصل»، والكلمة هي على ما هو واضح على وزن «مفعّل» دالة على اسم مكان. وهكذا فإن كلمة المذهب تدل على الرأي وعلى الطريق معاً، فمذهب الشافعية مثلاً ليس مجموعة من الآراء والقواعد وحسب، بل هو طريقة في تناول الأمور كذلك ومن الطريف أن الفيلسوف اليوناني بارميندس (من السابقين على سقراط) حين أراد أن يتحدث في قصيدته عن مذهبه في الوجود وعن المذهب المعارض، فإنه سماهما بالطريقين: طريق الحق الذي يقول بأن الوجود موجود، وطريق الظن الذي يقول بأن الوجود غير موجود وإن اللاوجود موجود، والواقع أن قضية «الوجود موجود» ليست مضموناً وحسب، بل هي كذلك معيار للحكم على مختلف القضايا، فهي طريق وهي منهج.

وتختلط مع كلمة «مذهب» كلمات أخرى تتداخل معها أحياناً على أنحاء متفاوتة، ومنها: عقيدة، نظرية، مدرسة، اتجاه، بل إن كلمة «المذهب» أحياناً ما تتداخل مع كلمة «الفلسفة» ذاتها، فتقول «فلسفة الفارابي» و«مذهب الفارابي»، و«الفلسفة التجريبية» و«المذهب التجريبي»، ولكن هذا الاستخدام وإن كان جائزاً، إلا إنه غير متساو في معناه، لأنك حين تقول «الفلسفة التجريبية» فإنك تقصدها باطلاقها، أما قولك «المذهب التجريبي» فإنه ينبغي أن يتبع على الفور (صراحة أو ضمناً) بتحديد: المذهب التجريبي في المعرفة، أو في الوجود أو في الأخلاق... الخ. فالمذهب الفلسفي هو تطبيق جزئي لفلسفة عامة. وهكذا، فإن «المادية التاريخية» مثلاً هي المذهب الماركسي في ميدان تفسير التاريخ، أي مذهب الماركسية في هذا الميدان. و«الاتجاه» اصطلاح أقل تحديداً من «مذهب»، فتعبير «الاتجاه العقلي» أقل مضموناً بكثير من تعبير «المذهب العقلي»، كذلك فإنك تقول «الاتجاه التجريدي في فن التصوير»، ولكنك لا تستطيع أن تقول «المذهب التجريدي»، لأن ذلك الاتجاه الفني لم يصل ولا يمكن أن يصل إلى درجة المذهب ذي المفاهيم والقواعد المؤصلة إلى درجة تشابه التقنين. أما كلمة «مدرسة» فإنها تدل على المذهب الذي يشترك فيه مفكرون عديدون يضيف كل منهم

الموضوعية غير العينية، كالقوانين، والعلوم، والأنظمة، والمناهج، والايديولوجيات... الخ... أي أن موقع مفهوم «ال عمران» بالنسبة إلى مفهوم «المدنية» يشابه نوعاً ما، موقع فكرة «المدنية» من فكرة الحضارة، أي أنه يتناول أحد مظاهرها فقط، أعني الحيز العيني منها.

خلاصة المقارنة المنهجية بين مفاهيم «الحضارة» و«المدنية» و«ال عمران» تندرج هكذا من الأشمل إلى الخاص فالأخص، هذا على صعيد الحياة الاجتماعية الإقليمية؛ أما على الصعيد الإنساني الشامل، فالحضارة ليس لها صفة شمولية، وما القول بالحضارة العالمية إلا من باب المجاز؛ أما «المدنية» فهي، بالفعل، ظاهرة عالمية شاملة، وهي بالتالي صاحبة المجال الأوسع؛ في حين أن عمران لا يتعدى كونه أحد عناصر «المدنية».

رشيد مسعود

مَذْهَب - نظرية

Doctrine

Doctrine

Lehre - Doktrin

يقصد من هذا الاصطلاح أول ما يقصد، اليوم في اللغة العربية، مجموعة من المفاهيم ومن المواقف ومن القواعد الموجهة التي تخص ميداناً بعينه من ميادين المعرفة أو النشاط وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها، والأغلب أن تعود جميعاً إلى عدد محدود جداً من الأفكار المسيطرة التي تسري من خلال كل مواقف المذهب وقواعده. وهكذا يقال «مذهب أهل السنة» و«المذهب الشافعي» و«المذهب المادي» و«المذهب الاشتراكي» و«المذهب الفردي»، إلى غير ذلك. وتؤكد الكلمة المقابلة في اللغات الأوروبية الكبرى على مضمون المذهب، وهي في أغلبها تعود إلى الكلمة اللاتينية Doctrina (وهي ذاتها على نسب واضح في أصلها الأول مع اليونانية Dogma) التي كانت، أي الكلمة اللاتينية، تعني التعليم ومضمونه المدرسي في المحل الأول في مقابل ما هو بالطبيعة من جهة وما هو من العادات من جهة أخرى، ثم تفرع عن هذا المعنى معاني النظرية والعلم والثقافة. ولا يزال ذلك المعنى الأصلي واضحاً في تعبير مثل «تعاليم الكنيسة الكاثوليكية»، فهو يدل على «مذاهبها». أما الكلمة العربية

المتبادلة حتى أصبح كلاً له بعض سمات الكائن العضوي، وخاصة منها سمة «الوحدة». ولكن المذهب مع ذلك ليس «نظاماً» أو «نسقاً»، لأن النظام أعم وأشمل من المذهب، وهو تعبير آخر عن نوع الفلسفة التي تنتظم أفكارها حول مبدأ أو مبادئ قليلة موجهة.

2 - الخاصية الثانية ان المذهب كل منظم من الأفكار يقوم على أساس مبادئ يمكن تحديدها، فمبدأ المذهب الديمقراطي مثلاً، هو القول بأن الأفراد متساوون، وان لكل فرد كرامة مطلقة باعتبار محض ذاته، وان المجتمع ليس إلا مجموع أفراد.

3 - ويرتبط بهذا على الفور خاصية ثالثة، هي ان مبادئ المذهب عادة ما تكون أفكاراً واضحة بسيطة، ولكنها قوية خصة.

4 - الخاصية الرابعة ان المذهب يضع أقواله (أو أحكامه) على هيئة تجعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، بعضها أساساً والبعض الآخر نتائج. فالمذهب المادي مثلاً يقول بأن الموجود هو المادة (أصل)، وبأن الإنسان كائن مادي (فرع)، ويقول بأن المادة هي الحقيقية (أساس)، وبأن لا «روح» هناك (نتيجة)، إذن فلا خلود للإنسان (نتيجة).

5 - الخاصية الخامسة ان المذهب ينبغي أن يكون شمولي النظرة، أي قادراً على تفسير كل جوانب ميدانه وتوجيه السلوك بشأنها (صراحة أو ضمناً)، أو قل إن خاصية المذهب القوي هي الشمولية.

6 - ومن هنا فإن المذهب القوي عادة ما يكون واحدٍ النظرة.

7 - أخيراً فإنه ليس بمذهب ذلك الكل المنظم من الأفكار الذي لا يقدمه صاحبه أو القائل به على انه «حقيقي»، فادعاء الحقيقة من جوهر المذهب، ومن هنا فإن كل مذهب هو مرشح طبيعي للاعتقاد بصحته، فإذا زال عنه شرط اعتقاد فرد واحد على الأقل لم يصبح مذهباً ونزل الى درجة الفرض أو الخيال.

ومن الجدير بالانتباه ان فكرة «المذهب» لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون اعتقاد ضمني بأن الوجود ذاته منظم، ولهذا فإن الفلاسفة الذين لا يميلون الى الاتجاه المذهبي (مثلاً الانكليزي ديفيد هيوم) لا يقبلون على فكرة ان الوجود ذاته منظم، إما برفض ذلك أو بالتشكيك في امكان التحقق من ذلك. وهذا الافتراض نفسه هو الذي يعطي المذهب خاصية صورية تتصل بطريقة عرضه، وهي خاصية

شيئاً جديداً، ولكنهم يجتمعون على أصول مشتركة، هي «مذهب المدرسة». وهكذا مثلاً فإن المدرسة المشائية في تاريخ الفلسفة اليونانية تجتمع على الاتجاه الواحد والاهتمام بالمنهج التجريبي. والمدرسة الافلاطونية تجتمع على الثنائية في الوجود والمعرفة وعلى الاهتمام بالرياضيات الى غير ذلك. وفيما يخص كلمة «عقيدة» فإنها تدل على المذهب وقد تحول الى دستور يوجه الفهم والعمل، أي حين يقبله عقل ويعتبره مرجعاً للحكم، وحين يخالط هذا شيء من الحماس واستعداد للدفاع المبدئي عن كل آراء المذهب (قارن مثلاً الفرق بين تبيري: «المذهب الماركسي» و«العقيدة الشيوعية»). وأعظم تمييز هو ما بين المذهب والنظرية. والفرق الأساسي هو ان صاحب النظرية يقدمها عادة على أنها فرض، أما المذهب فإنه يقدم على أنه موضع اقتناع صاحبه ويقترحه لاقتناع الآخرين به بله فرضه عليهم. كذلك فإن النظرية ينبغي أن تكون ممكنة التحقق منها عن طريق التجربة، أما المذهب فإنه يقوم على «رأي» أساسي أو مجموعة من الآراء يقدمها صاحب المذهب لتوجيه الفهم والسلوك وذلك مستقلاً عن التجربة. بل إن المذهب لهو الذي يخضع التجربة، بمعنى ما، لأفكاره، كذلك فإن النظرية (وخاصة النظرية العلمية، مثلاً نظرية التطور في علم الحياة) يمكن تعديلها وتحسينها، أما المذهب فثابت. كذلك فإن المذهب غالباً ما يكون ذا امتداد أبعد من امتداد النظرية التي تختص في العادة بجانب معين من ميدان ما. ونشير هنا الى أنه من الصعب استخدام كلمة «مذهب» في ميدان العلوم الطبيعية، اللهم الا اذا قصد منه مجموع التصورات العلمية في ميدان ما والتي تكون موضوعاً للتعليم، ولكن يستحسن استخدام كلمة أخرى في هذا المعنى، لأن «المذهب» فردي في العادة وشخصي في أصله الأول، فهو بالتالي «تسفي» (بالمعنى المحايد لهذه الكلمة، أي انه نتيجة اختيار لا يقده قيد)، وهو أيضاً «قطعي» أو دغمائطي، وذلك بالاضافة الى سمة الثبات للمذهب، وهذا كله مما لا يناسب العلم الطبيعي. ومن المفهوم أن «القانون» العلمي هو نتيجة لاستقراء التجربة، أما المذهب فإنه حكم مفروض على التجربة من جانب الفكر. ويدعوننا هذا الى تحديد خصائص «المذهب» بشكل شامل.

1 - ربما كانت الخاصية الأساسية للمذهب أنه كل منظم من الأفكار، فهو ليس مجموعاً من الأفكار وحسب، بل هو مجموع انتظم معاً في علاقات من التروؤس والتبعية والمساندة

يظل كذلك طالما لم يصل صاحبه الى الاعتقاد الجازم بصحته، الا ان المذهب بعد ظهوره وقبول صاحبه وآخرين لصحته يتعد عن روح البحث ليصبح فكراً ذا طابع جازم قاطع، بعبارة، يصبح المذهب « عرضاً لنظام الأشياء وليس مجرد اكتشاف لذلك النظام ». وإذا كان المذهب بعد تكونه يصير عرضاً لا اكتشافاً، كان من الطبيعي أن يتم « الموقف المذهبي » بالجمود في بعض جوانبه، لأنه مقيد بنصوص المذهب. (ومن هنا نجد من قد يتحدث عن المقابلة بين « الصرامة المذهبية » و « المرونة العملية »). ولكن أحياناً ما يستطيع بعض « المفسرين » للمذهب أن يرتفعوا الى درجة من الأهمية تقرب من أهمية مؤسسه، اذا قدر لهم عدم الخضوع الحرفي للمنصوص وادراك « روح المذهب »، فينظرون بمنظاره مرة أخرى الى المسائل، وخاصة الجديد منها، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ابن تيمية في علاقته بالمذهب الحنبلي، والأوروبيون ومالبرانش وسبينوزا ولايتنز في علاقتهم بالمذهب الديكارتي. أخيراً، فإن بعض المذاهب هي من القوة بحيث لا تكون مجرد قواعد، بل تجمع الى ذلك روح المنهج، ويتضح هذا الفرق من المقارنة مثلاً بين المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في فلسفة الأخلاق اليونانية: فالأخير كان أقرب الى هيئة المذهب النهائي فلم يتح لاتباعه فرصة الحركة المتحررة وكانت النتيجة ان لم يتم المذهب، بينما كان المذهب الرواقي يجمع الى سمة « المبدأ » (أو المضمون) سمة « الموقف » أيضاً، فجعله هذا أقرب الى روح المنهج، واستطاع بذلك أن يستمر خلال مئات من السنين وأن يتطور محافظاً مع ذلك على روح المذهب الأصلي. ومثال آخر على هذا الفرق بين المذهب كمبدأ (أو مضمون) والمذهب كطريق، هو حالة الفلسفة الماركسية التي أصبح بعض معتققيها أو مؤيديها يميلون اليوم، في الغرب، الى اهمال نظريتها في المادة باعتبار أنها نظرية ساذجة، ويؤكدون على « المنهج » الماركسي، ومن المشاهد اليوم في العالم الإسلامي ان بعض العقول التي تميل الى ذلك المذهب تفعل نفس الشيء، وان كان ذلك إما لنفس الاعتبار أو لأسباب أخرى (ضعف تكوينهم الفلسفي، الخوف من القول بأقوال الماركسية الأصلية، الى غير ذلك).

ونشاهد مما سبق ان المذهب عادة ما يكون سلطة فكرية تمتد لتؤثر على مدى سنوات أو عقود أو قرون طويلة في الحضارة التي تنتمي اليها، ولهذا فإن المذهب القوي هو دائماً وقود للنشاط، للنشاط الفكري أو للنشاط العملي، فمن سماته

التنظيم الذي تظهر عليها أفكاره، وخاصة ما بين سابق وتالي، ورئيس ومرؤوس. وليس من الضروري أن يتم « البرهان » على كل مبادئ المذهب، بل من الممكن البدء من « مسلمات »، مثلاً قول الأبيقوريين بأن اللذة هي الخير الأسمى، ومع ذلك ففي حالة عدم توفر برهان على مبدأ أو مبادئ المذهب، فإن الأمر لا يعدم وجود تبريرات من نوع ما، إما إيجابية أو سلبية، ومنها مثلاً في حالة المذهب الأبيقوري في اللذة ان السعي وراءها سمة كل الموجودات الحية. كذلك فإنه ليس من الضروري لا أن يقوم « مؤسس » المذهب باستخراج كافة فروعه ونتائجها ولا أن يقوم بالبرهنة على مبادئه جميعها أو تبريرها التبرير الكافي. وهكذا مثلاً، فإننا نجد ان الاقتصادي الألماني كارل ماركس ليس هو الواضح الأخير لمذاهبه ذات الطابع الفلسفي، بل سيعاون على ذلك بعض من مساعديه وأتباعه (فريدريك انجلز، لينين، ستالين، ماوتسي تونغ وغيرهم)، كما أن مذهب أرسطو في طبيعة المسرح سيجد من يضيف اليه عوامل تأييد وتبرير بعد وفاته بمئات السنين.

وطريقة عرض المذهب عادة ما تكون مناسبة لفرض التعليم، لأن المذهب هو في جوهره دعوة من المفكر يوجهها الى الآخرين من أجل قبول عرضه، أي لأن يكونوا على هيئة فكره هو ذاته، وهذا هو جوهر التعليم في جانبه المادي. ومن هنا فلا بد أن يكون أسلوب العرض يقينياً وقطعياً، وأن يقوم المذهب على انه فكر قابل للثبات، بل هو ثابت فور تنظيمه وعرضه. أما ان لم يكن كذلك، فلن يكون مذهباً، بل « بحثاً » أو « نظرية » بمعنى ما. وعلى هذا، فإذا كان كل مذهب هو في بدايته انتاج شخصي لفرد محدد، إلا انه يصبح بمحض قبول الآخرين لحقيقته أو لاعتقادهم فيه، يصبح « لا شخصياً »، وبهذا يتحول تعريف المذهب من « كل منظم من الأفكار والمواقف والقواعد التي تدور حول ميدان بعينه » الى « مجموعة من الآراء المنسقة المستقرة والمتفق عليها » والفرق بين النظرتين يقابل الفرق النسبي بين مدلول « المذهب » ومدلول « العقيدة » (بمعناها العام). ان المذهب حين يقبل يصبح مصدراً « لسلطة » فكرية أو عملية في ميدانه، وحين ينتشر يصبح من الممكن الحديث عن « الدخول » في المذهب وعن « الخروج » عليه. فهو يصير سلطة موضوعية مستقلة عن شخص القائل به وعن شخص الآخذ به على السواء. وعلى حين ان البدايات الأولى الممهدة لظهور المذهب في فكر صاحبه تنسم بأنها « بحث »، وان المذهب

حقيقة الرياضيات. ولكن نظريات لوك تختلف عن نظريات سابقة من حيث تأكيده على صعوبة تقرير الحق، حتى أن الرجل العاقل هو الذي سينظر إلى آرائه التي يقول بها مع قدر من التشكك. هذا المزاج العقلي عند جون لوك هو ذو صلة وثيقة باتجاه التسامح الديني [في عصره] وبنجاح نظام الديمقراطية البرلمانية [في انكلترا] وبمذهب «حرية الانتاج والتجارة» [في الاقتصاد]، وبقواعد مذهب الحرية كنظام شامل».

وهكذا فإن من العقول من يميل إلى الجزم في الأحكام، ومنها ما يميل إلى موقف التشكك. كذلك فإن هناك من العقول ما يتجه وجهة الميل إلى التركيب وإن منها ما يتجه وجهة الميل إلى التحليل، والعقول الأولى هي التي تميل إلى انتاج المذهب. ولا حاجة إلى القول أن الاتجاهين يكمل كل منهما الآخر، وعادة ما يكون التحليل تمهيداً للتركيب (مثلاً) يمكن اعتبار محمد عبده صاحب ميل إلى الفكر التركيبي، وهو في هذا يستفيد من بعض نتائج جمال الدين الافغاني صاحب الميل إلى التحليل والوقوف عند الجزئيات). وعلى ذلك فإن الاجابة على سؤال: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين مذهب؟ هي ما قلناه، أي أن من طبيعة بعض العقول الميل إلى تكوين مذهب. أما السؤال الأسبق، الذي كان: هل من حاجة فعلية إلى المذهب؟ فإن الاجابة عليه متضمنة هي الأخرى فيما قبل منذ سطور، من أن النظرة التحليلية والنظرة التركيبية متكاملتان، أو فلنقل بعبارة أصرح: إن المذهب يؤدي وظيفة جوهرية في الفكر والعمل، هي وظيفة تنظيم شتات الأفكار والمفاهيم بحيث تترد الكثرة إلى نوع من الوحدة، وليس هذا بعجب لأن شرط الفكر الإنساني بل الحياة الإنسانية هو وحدة الشعور، وهذا بالضبط ما يقوم به المذهب على مستوى الفكر، وهذا هو الذي يعطي للتفسيرات والسلوك طابعها التوحيدي المميز للإنسان وينتهي هذا الطابع التوحيدي إلى أن يكون ذا صبغة جمالية من وجه ما.

و«المذهب» يمكن أن ينظر إليه من وجهات ثلاث للنظر: من وجهة نظر صاحبه، ومن وجهة نظر متلقيه والمعتقد فيه، وأخيراً في ذاته. ولا تتطابق هذه الوجهات للنظر تماماً، فصاحب المذهب قد يقول به لدواع واعتبارات وفي ظل ظروف غاية في التنوع وقد تخفى على الإدراك، وقد يكون ما قصده منه صاحبه غير ما ينتهي إليه عند متلقيه، وإذا دخل المذهب متحف التاريخ فقد يكشف المؤرخ انه «في ذاته» على غير ما ظن مؤلفه أو المعتقد فيه. ويناسب هذا المقال

إذن، إنه وسيلة للتحرك العملي سواء على مستوى الفهم أو على مستوى السلوك. وهذا يؤدي بنا إلى إثارة مشكلة مهمة، هي: هل هناك وجه حاجة حقيقي إلى المذهب؟ وهذه أساسها مشكلة أخرى وقد تكون أهم: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين المذهب؟ أم أن المذهب هي نتاج عقول ذات سمات معينة، وليست نتاجاً لكل العقول؟ ومصدر هذا الاشكال الأخير أن هناك من كبار المفكرين في كل الحضارات على اختلافها من لم ينتج مذاهب بالمعنى الدقيق أو من لم يتوقف عند مذاهب نهائية ويستقر عليها، بل إن هناك من المفكرين من رفض صراحة فكرة تكوين مذهب على مستوى الفلسفة بوجه عام (أي فكرة النظام الفلسفي). ومن أمثلة الحالة الأولى ما نعرفه عن افتقار الاتجاه السفسطائي إلى وجود مذهب أو مذاهب محددة له، وهناك كذلك حال المتصوفة الإسلاميين وخاصة المبكرين منهم، وكذلك الحال مع رجال مثل رفاعه الطهطاوي أو جمال الدين الافغاني، ولكن أعظم مثال هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي كان يغير من مواقفه ما بين مرحلة وأخرى من مراحل انتاجه، بل وما بين محاوراة وأخرى مما ينتمي إلى نفس المرحلة (مثلاً موقفه من طبيعة النفس وخلودها يتغير ويختلف أحياناً اختلافاً شديداً ما بين «فيدون» و«الجمهورية» و«فايدروس»، وكلها محاورات تنتمي إلى ما يسمى بمرحلة النضج من مراحل تطور الفلسفة الافلاطونية)، بل إن مذهب الرئيسي الذي يسمى عادة باسم «نظرية المثل» تطور واختلفت مواقفه اختلافاً صارخاً، حتى لا يبقى مستمراً إلا القول بوجود عالم عقلي إلى جانب العالم الحسي وأن الأول أصل للثاني، وهكذا فإن أفلاطون لم يكن بعيداً وحسب عن «روح النظام» بل كان كذلك دائم الثورة على «روح المذهب»، حيث لم يتوقف على مذهب بعينه خلال حياته الفكرية، لا في نظرية الوجود ولا في نظرية المعرفة ولا في ميادين الأخلاق والسياسة والنفس جميعها. أما الحالة الثانية، فإن أكبر مثال عليها هو اتجاه الفلسفة الانكليزية في الحضارة الغربية حيث تزور بصفة عامة سواء عن «روح النظام» أو عن «روح المذهب». ويضرب الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل (في كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية») على ذلك مثلاً حالة مواطنه جون لوك 1632 - 1704 ميلادية حين يتحدث عن ضمور المواقف القطعية (الدغماطيقية) عنده، فيقول: «لقد انتقلت إلى جون لوك من أسلافه بعض القضايا التي كانوا يرون أنها يقينية: وجودنا نحن أنفسنا، وجود الإله،

مرحلة

Période
Stage-Period
Etappe

ليس لكلمة مرحلة دلالة خاصة بالفلسفة إذ إنها تعني جزءاً أو حقبة أو فترة أو لحظة من التطور أو النمو، لذا فقد ارتبطت دوماً بفكرة زمن يسبقها وآخر يأتي بعدها. إنها جزء من كل من تطور كل كائن حي وبهذا المعنى فإنها ليست وفقاً على الفلسفة بل نجدها في كل العلوم بما في ذلك الرياضيات.

وكلمة مرحلة اقترنت في الفكر الحديث بمفهوم التطور؛ أي بوجود سيروية مستمرة تنتقل من طور بدائي إلى طور أكثر تعقيداً وأقدر من سابقه إلى أن تصل إلى الطور النهائي، طور الكمال والتام. وبهذا المعنى يقول هيدغر بأن الفلسفة، في عصرنا، قد دخلت المرحلة النهائية؛ أي أنها بلغت ذروة تطورها أو آخر فترة لنموها المستمر حين سمحت للعلوم بأن تطلق وتتقن؛ أي أن التكنيك يمثل المرحلة الأخيرة لنمو الفلسفة وتطورها.

لعل أهمية كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، أو أحد أسباب الضجة التي أثارها حين صدوره تكمن في أنه ينسف فكرة الاستمرارية في الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فلقد عاش الفكر الغربي وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن هناك توالفاً مستمراً في مراحل تطوره منذ عصر النهضة على الأقل، فجاء كتاب فوكو ليؤكد بأن كل حقبة لها خلفياتها الخفية التي تفسرها وتشكل انقطاعاً كاملاً مع الحقبة التي سبقتها؛ فمرحلة الحداثة ليس لها من صلة مع العصر الكلاسيكي الذي سبقها. كل مرحلة عند فوكو تصبح وحدة قائمة بذاتها لا تهيئها الفترة التي سبقتها، هناك حقبات من التاريخ الفكري مستقلة وغير متواصلة، وكل حقبة تخضع للقلبية التاريخية L'apriori historique أي لمجموعة الشروط الخفية التي تسمح لها بأن توجد.

في التحليل النفسي اكتسبت كلمة مرحلة أهمية خاصة لكثرة المراحل التي ميزها المحللون في التطور النفسي الجنسي؛ فهناك أولاً المرحلة الفموية Stade oral/Oral stage وهي المرحلة الأولى في هذا التطور وتدور حول الغذاء ويشكل الفم والشفة محور النشاط الجنسي، وتلي هذه

أيضاً التمييز بين روح المذهب (أو منطق) وبين منصوصه، وكذلك التمييز بين نتائج المذهب ومبادئه، فقد تقضي روح المذهب على منصوص المذهب، ومن أمثلة ذلك قول المذهب الشكي: «لا حقيقة هناك»، فينتج عنها أن هذا المذهب نفسه غير حقيقي، أو قول المذهب المادي التاريخي عند ماركس أن النظم والمذاهب الفكرية وغيرها هي «بناء فوقي» يتغير تبعاً لتغير البناء التحتي وأن كل شيء يخضع للتغير، فينتج عن هذا أن ذلك المذهب نفسه ليس هو «العلم» الثابت النهائي على ما يقول القائلون به. كذلك فقد تتناقض نتائج المذهب مع مبادئه، فالمذهب الديمقراطي مثلاً قد ينتهي في نتائجه إلى هدم الديمقراطية. أخيراً فإنك تستطيع أن تنظر إلى أي مذهب من زوايا ثلاث: زاوية اتساقه المنطقي الداخلي، وزاوية حقيقته (أي اتساقه مع الوقائع الخارجية أو المعارف المقبولة)، وأخيراً زاوية فائدته. وليست الزاوية الأولى هي أهم دوافع الآخرين إلى الاعتقاد بمذهب ما، بل ربما كانت فائدته، بأعم معاني كلمة الفائدة، هي معيار الاختيار، أما القول بحقيقته أو لا حقيقته فإنه يدبر من بعد اختياره أو رفضه.

والآن، ما هو حال المذاهب الفلسفية أو الفكرية بشكل أعم في العالم المستعرب (أي المتكلم باللغة العربية)؟ مما يؤسف له أن الكثيرين لا يرون الحقيقة الناصعة: وهي أنه لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف: ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية، وكل الموجود، منذ ما يقرب من العائتي عام، هو عمر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب، ويعود هذا النقص إلى عوامل أهمها: (أ) الانخداع بوهم أن الحضارة واحدة وأن فلسفة الغرب هي فلسفة لكل البشر. (ب) عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك. وأخيراً، (ج) سيطرة أسلوب المقالة القصيرة في الإنتاج الفكري، حتى أصبح أدباء يسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. إن فكرنا نائه لأنه لم يصل إلى نظرية شمولية توحيدية جسر.

عزت قرني

بعضها عمداً أو سهواً أو حتى قسراً أشنع العواقب. وهذا ما دفننا إلى تفحص علاقة الأفعال البشرية بالإنسان الذي تصدر عنه، ذلك لأن مفهوم تبعة الأفعال مختلف، ومرّ بمراحل تاريخية تتوقف عند أهمها.

ففي مرحلة أولى، سادت فيها النواهي المحرّمة، كانت تبعة الأخطاء تلحق بفاعلها بدون أي تقدير لشخصيته ومقومات سلوكه. كان الخطأ يؤخذ بمثابة واقع خارجي، موضوعي، اجتماعي، بقطع النظر عن قصد الفاعل وعن مشاركته العمدية في الفعل، بل كثيراً ما كان ارتكاب الخطأ مصيراً، محتماً على الفاعل، يتعدّر عليه الافلات منه. ومع ذلك كان العقاب ينزل بمثابة انتقام أكيد يحلّ بمن ارتكب الاثم، حتى ولو كان مستبراً لا مخيراً. ذاك كان الشكل المساوي للتبعة، أو المسؤولية، الذي أبرزه في مختلف ألوانه المسرح الإغريقي القديم. من جهة «يُوضع» الخطأ، يضعه في إطار الحوادث الخارجية الخاضعة لقضاء لا مفرّ منه، ومن جهة أخرى يطالب بمعاقة فاعل الخطأ بشراسة وقساوة، دون أن يخفف أي ظرف من فظاعة الخطأ والعقاب.

في مرحلة ثانية، انتقل فيها الناس من هاجس المحلّل والمحرّم إلى التمييز بين الخير والشر، وإلى وعي ما لكل منهما من ارتباط بتكوين الانسان المتميّز بالعقل والارادة الحرة، فأدركوا أن الخطأ، كي يكون انسانياً، لا ينحصر في سياق اضطراري لحوادث موضوعية خالصة، بل يعالج في علاقته مع الادراك والحرية والذات التي يصدر عنها الفعل. برز من ثمّ دور القصد الواعي، والارادة الصالحة أو الشريرة داخل الانسان، وتفوق العامل الداخلي على النتيجة الموضوعية في تقدير الصلاح والشر. فتحوّلت التبعة التلقائية الموضوعية إلى مسؤولية تتضمن تصوّراً أكثر انسانية، يتركز على ما يشدّ الانسان من الداخل الى الفعل المتمم، صالحاً كان أو شريراً، أي على الطابع الواعي المميز والارادي العمدي. فسقراط، الفيلسوف الإغريقي، ينسب المسؤولية إلى الانسان لأنه كائن عاقل، يستطيع من ثمّ أن يبرر ما يقوم به، لأنه يسوّغ أفعاله ضمناً قبل أن يتمّها فعلاً. وانسجاماً مع التصور الجديد لارتباط الانسان بأفعاله، صدرت تشريعات عامة حدّدت بشكل واضح ودقيق حقوق الانسان وواجباته، سواء في المجتمعات الدينية أو المجتمعات المدنية. وبذل الفلاسفة جهودهم لابرار مضمون الخير والشر، وجلاء ما له من علاقة مع التصور الجديد للانسان.

في الاطار الجديد صارت التبعة خاصة من خصائص الفعل

المرحلة المرحلة الشرجية أو الاستية Stade anal/Anal stage وفيها يتمركز الليبدو حول الشرج، ثم هناك المرحلة التناسلية Stade génital حين يمر التطور الجنسي بفترة المراهقة ثم النضوج. هذا وقد أضاف جاك لاكان إلى هذه المراحل مرحلة المرآة Stade du miroir وهي تكون بين سن الستة أشهر وسنة ونصف السنة وفيها يتعرف الرضيع الى صورته في المرآة.

مصادر ومراجع

- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Freud S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, éd. Gallimard, Paris, 1957.
- Heidegger, Martin, «La fin de la philosophie et la tâche de la Pensée» in Kierkegaard vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.

جورج زبناتي

مَسْؤُولِيَّة

Responsabilité Responsability Verantwortung

لجلاء مفهوم المسؤولية، وهي أمر داخلي شديد التعقيد في صميم الانسان، على اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق والعلوم الانسانية، يجدر الانطلاق من الأفعال الانسانية واستعراضها موضوعياً بذاتها، ثم اظهار نوع علاقتها بالانسان، والانتهاى إلى احتمالات علاقة الانسان بها. اخترنا هذا النسق انسجاماً مع تطوّر مفهوم المسؤولية عبر التاريخ.

موضوعياً، توجد تصنيفات كثيرة للأفعال الانسانية، نذكر منها: المحلّلة والمحرّمة، الصالحة والشريرة، المحلّلة النافعة والمحلّلة غير النافعة، الشرعية وغير الشرعية، الدستورية وغير الدستورية، المبدّلة للأشياء والمبدّلة للذات، المحاسبة للماضي والمخططة للمستقبل. لن نستفيض في شرح كل تصنيف على حدة، بل نكتفي بالتلميح إلى أن المحلّل والمحرّم لا يأخذ أصلاً بالاعتبار صلاح الفعل أو شرّه بل إرادة الأمر والنهي المطلقة. بخاصة المحرّم، وقد سّمي «تابو» أيضاً، كان ينهى عن أفعال تبدو في ظاهرها صالحة، بل مقدّسة في بعض الأحيان، ومع ذلك كان ينزل بمن

يقرّ بأنها أفعاله إلا لتيقنه من أنه تصرّف بمعرفة تامة وبحرية واعية. وبمعنى حصري، تقضي المسؤولية الخلقية بالإجابة عن كل الأفعال الواعية والحرّة فقط، سواء كانت أفعالاً أم نيات أم أفعالاً خارجية. وقد تمتد المسؤولية الخلقية لتصير مسؤولية عن انسان آخر أو حتى عن شيء من الأشياء، وتكون إذ ذاك ميزة من هو مكلف بحراسة انسان أو شيء ورعاية سلوكه. فينتج عن التكليف، وضمن بعض الحدود، واجب اعتبار ما يحدث من خير أو شرّ لمن هو في عهدة المكلف، كما لو كان من فعله الخاص، فيتحمّل من ثمّ ما ينشأ عنه من تبعات. هكذا يكون الأهل مسؤولين خلقياً عن تربية أولادهم، وسائق السيارة مسؤولاً عن سلامة الذين ينقلهم.

أما المسؤولية القانونية فهي ميزة من يجب عليه، بقوة القانون، أن يجيب أمام من يعود إليهم الحق، وفي النهاية أمام القضاء، عن فعل أو عن شخص. وتنقسم المسؤولية القانونية بدورها إلى مسؤولية مدنية ومسؤولية جزائية. ينتج عن الأولى، بقوة القانون، واجب التعويض عن الضرر اللاحق بالآخرين. فالمالك مسؤول مدنياً عن الأضرار الناجمة عما يملكه من حيوانات وآلات وأشياء. ولا تفرض المسؤولية المدنية ارتباطاً محتماً مع المسؤولية الخلقية، إنما حيث يوجد وعي مميز وحرية، تقوى المسؤولية المدنية بالمسؤولية الخلقية، وترافقها في بعض الظروف مسؤولية جزائية تنزل العقاب بقوة القانون. وتجدر الملاحظة أن المسؤولية الجزائية تفرض مبدئياً المسؤولية الخلقية، فلا يجوز، قانوناً، معاقبة الانسان على فعله إن لم يرتكبه إرادياً على الأقل. فلا تنزل العقوبات بالمجرم إلا بعد اثبات مسؤوليته الخلقية، وحيث يتعدّر اثباتها تخفف المحكمة من شدة العقاب.

يكثر الكلام في أيامنا عن المسؤولية السياسية التي تنشأ عن ارتباط إنسان بدستور معيّن يخوّل حق الاسهام في الحياة العامة، سواء بممارسة حق الانتخاب أم بتولي مختلف الوظائف العامة. وتركز الدساتير المعاصرة على أن كل مواطن هو مسؤول داخل جسم الوطن السياسي، ويختلف مدى المسؤولية حسب سلم تدريجي، من رئيس الدولة حتى المواطن العادي. إن المسؤولية السياسية تبغي خدمة المصلحة العامة، وبديهي بالتالي أن تتطور مع تطور مفهوم الجماعة والمصلحة العامة.

لقد تطوّر تصوّر المسؤولية ومعناها بشكل ارتقائي، ونما الشعور بالمسؤولية عند الأفراد مع نمو الحضارة. وظهر في العالم المعاصر اقبال جمهوري على المطالبة بالمسؤولية

الانسانية، يمكن بموجبها بل يجب نسبة الفعل الى فاعله، لا بشكل أعمى اعتباطي، بل لكون الفاعل سيد أفعاله. وفي المقابل، ينشأ عند الفاعل مسؤولية، يرتبط بموجبها بأفعاله مدرّكاً أنه سيّدها. وحيث ارتبطت التبعة بالأفعال، أمكن قسمتها إلى تبعة طبيعية وتبعة خلقية. بموجب الأولى ينسب الفعل إلى فاعله طبعياً، لا خلقياً، حيث يتم الفعل بدافع غفط طبيعي أو بدون انتباه من قبل الفاعل. بديهي أن لا تؤخذ هنا التبعة بمعناها التام، إذ لا تقابلها مسؤولية عند الفاعل. أما بموجب التبعة الخلقية، فينسب الفعل إلى الفاعل مع المديح إن كان صالحاً والذم إن كان شريراً، وتقابلها مسؤولية عند الفاعل متأصلة في ارادته الحرّة وفي إدراكه الواعي لصالح الفعل أو شرّه. يمكن هنا رؤية ارتباط التبعة بالخلقية، حيث أن كل فعل حر، وبالتالي ذي تبعة، قابل ليكون فعلاً خلقياً. ومع ذلك، ينطوي مفهوم الخلقية على علاقة مع صلاح الفعل الانساني أو شرّه، بينما ينحصر مفهوم التبعة في علاقة الفعل مع الحرية المقرّرة والمنفّذة. ولا تطبق تبعة الأفعال تلقائياً وبشكل واحد، بل تخضع لمقاييس وتحليلات. إن كل فعل خلقي ينسب شرعاً إلى فاعل سيّد، وكل ما ينزع أو يخفّف أو ينفي الحرية أو السيادة إبان الفعل الانساني، يسهم بالنسبة عينها في نزع أو تخفيف أو إنماء التبعة. فإن قام انسان بفعل زريّ وهو يجهل شرّه، تعدّر اتباع الفعل به، ذاك لأنه يجهل شرّه. كما لا يكفي، لاتباع الصلاح، أن يكون الفعل صالحاً، بل يجب على من يقوم به أن ينوي الخير. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا تنحصر التبعة في الأفعال المتممة فحسب، بل تظال الاهمال في بعض الأحيان.

المسؤولية هي ذات ارتباط بمسؤول، أي مع انسان يطرح عليه السؤال بشأن أمر من الأمور أو فعل من الأفعال مع افتراض ضمني عند السائل بأنه يستطيع الاجابة عليه بل يجب أن يجيب عليه. وفي الواقع، بعض الألفاظ الأوروبية، كالفرنسية والألمانية، تركز على الاجابة في الدلالة على المسؤولية. ودرج الناس على التمييز ما بين المسؤولية الخلقية والمسؤولية القانونية. بوجه العموم، تبقى المسؤولية الخلقية ميزة من يجب عليه أن يجيب عن أمر من الأمور، إذ يعود إليه تأمين سيره الحسن، وتحمل مختلف التبعات، بخاصة تبعات التصرفات العابثة. أما بوجه الخصوص، فالمسؤولية الخلقية هي شخصية، إنها ميزة من يستطيع الاجابة ويجب عليه أن يجيب أمام ضميره أو أمام الله عن أفعاله. يجب عليه الاقرار بها كأفعال صادرة عنه، ويرضى بما ينتج عنها. فلا

مُسْتَقْبَل

Avenir
Future
Zukunft

اسم يدل على الزمان الآتي. يطلق على ما يمكن أن يقع من حوادث، أما على استمرار الوجود في المستقبل فيطلق «أبد» ويقع المستقبل في مقابل الماضي (انظر ماضي).
وقد أشار أفلاطون إلى المستقبل عند تقسيمه الزمان بقوله «ما سيكون». أما جابر بن حيان فرأى أن المتزمن إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ ذاهب، دائم واقع، وآت مستقبل متوقع وروده.

ووجد شلنغ في المستقبل زماناً يقع أمامنا يمكن التعرف عليه إلى جانب الماضي القابع من ورائنا والحاضر الذي نحياه. أما هيغل فلا يرى إلا الآن، حيث الماضي والمستقبل لا وجود لهما، لكن الحاضر ليس إلا نتيجة الماضي وحامل المستقبل.

وبالنسبة إلى نيتشه، فإن أزلية الزمان تعني أزلية الماضي وأزلية المستقبل. وأزلية الماضي تستلزم أن يكون قد حدث كل ما يمكن أن يحدث، وكذلك يستلزم المستقبل اللامتناهي والأزلي وورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل. ويعتقد أكثر الوجوديين أن الإنسان حركة مستمرة نحو المستقبل أي المستقبل الذي سوف يكونه. وفي هذا الصدد يعلق هيدغر: أننا نعلو دائماً على ذاتنا متجهين نحو المستقبل لأن وجودنا في صميمه ليس إلا إتجهاً أو «مشروعاً» وكلمة مشروع إنما تدل على أننا نعمل دائماً من أجل تحقيق إمكاناتنا. فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل. بل إن الزمان نفسه يبدأ بالمستقبل. والإنسان إنما يعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد.

ولا ننظر الماركسية إلى المستقبل إلا بوصفه جزءاً من الحركة المستمرة للتاريخ البشري. وهو على الرغم من الجودة التي ينطوي عليها فإنه يتضمن كل ثراء الماضي على أساس دياكتيكي قائم على نفي النفي، وما المستقبل إلا ثمرة هذه الحركة الديالكتيكية الصاعدة بشكل حلزوني نحو التقدم التاريخي - الاجتماعي وذروته المرحلة الشيوعية. ولا يشكّل المستقبل سوى حافز لمزيد من السيطرة على الطبيعة ومزيد

والحاح على الحصول على مزيد منها، إن في المجال الفردي أو في الحقل الاجتماعي والسياسي. وقويت أيضاً بفكرة المشاركة في المسؤولية في مختلف الحقول الصناعية والاقتصادية والتربوية والسياسية. حدث كل ذلك بتنسيق مع تطوّر الإنسان الحضاري ومع أشكال ارتباطه بالوجود وبالمجتمع.

في مرحلة ثالثة، نحا تصوّر المسؤولية منحى مستقبلياً وجودياً، فقوي التركيز على فعل الإنسان الحر القادر على تقرير مصيره، الفردي والجماعي، بمعزل عن أي كيان اسمي، حتى ولو كان الله خالق الحرية الإنسانية. وتأصلت المسؤولية في قدرة الإنسان على انكار قد يمتد إلى كل وجود قائم، أو أقله على أظهار اشكالية القيم وكل ما هو موجود، ويرافقها قدرة مطلقة على اختيار لا ينحصر في الأفعال، بل يتعداها إلى المسوّغات والقيم لتبرير الأفعال. وتبلور هذا المنحى الجديد في مشروع صياغة الذات المسؤولة، فنمت المسؤولية مع نمو الذات، وهي لا ترضى بحدّ معين، بل تتحدى المستحيل. إن محرك النمو هو الإنسان الذي يطرح، بشكل دائم، ويرفقة من يعيش معهم، مشكلة وجوده الفردي والاجتماعي، ويسعى إلى الاجابة عليها ببرامج مرحلية على الرغم من تصويب نظره نحو المطلق أو برغبة مطلقة. قبات التساؤل الدائم النسق الانساني الأصيل، وبدا طلب الاجابة، من الذات ومن الآخرين، نسقاً انسانياً أصيلاً أيضاً. ولن تكون الاجابة تعليلاً منطقياً، بل برنامجاً أو مشروعاً وجودياً يتبرّر بمقدار ما يتقدّم في التحقيق ويثبت ايجابيته.

في هذه المرحلة يقوى وعي الإنسان بمدى سيطرته على المستقبل، فلا يلجأ إلى غافلاً، ولا متقاداً صاغراً، بل يقبل عليه كمدى تنفيذ بعد أن يكون أفق تخطيط في مشروع، وتتسع المسؤولية إلى المشاريع، غير منحصرة في محاسبة أفعال متفرقة صالحة أو شريفة. أما المشروع الأساسي عند الإنسان فهو وجوده بالذات، فنترد إليه الأفعال الحرة التي يقوم بها وتسهم في بنيانه. وبمقدار ما ينمو يتسنى له وعي طاقاته بدقة وادراك سبل تقويتها وإنمائها والاحاطة بمدى امكاناته الفعلية، فيتوفر له الالتزام بمسؤوليات تتناسب مع وجوده الفعلي.

بشارة صارحي

- سكفورتوف، ل. ف.، التاريخ وضد التاريخ، موسكو، 1976.
- القاموس الفلسفي، تحت إشراف روزنتال، موسكو، 1973.
- كونداكوف، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- لينين، ف. أ.، الدولة والثورة.
- ماركس، ك.، ف.، إنجلترا، المؤلفات، الطبعة الروسية، مجلد 20.
- مختار الصحاح.
- مستقبل المجتمع الانساني، تحت إشراف ي. د. مودرجينسكي وت. أ. سيبانان، موسكو، 1971.
- المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا.
- المعجم الفلسفي، تحت إشراف داود وهب، القاهرة، 1971.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.
- هيدغر، م.، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيق؟ هيدرلن وماهية السفر.
- تر. فؤاد كامل، محمود رجب، القاهرة، 1974.
- هيدغر، م.، نداء الحقيقة.

أحمد برقاري

مُصَادَرَة

Postulat
Postulate
Postulat

هي قضية مفترضة لا مبرهنة يطالب بالتسليم بها. وفي اللغة صادرة على كذا أي طالبه به. وهي تعني في اللغة كما في الاستخدام الشائع مقدم كل شيء.

وهي تشغل في مقدمات أو مبادئ النسق الاستنباطي المرتبة الثالثة بعد التعريفات والبدهييات. فهي عند إقليدس، أول رياضي وضع نسقاً استنباطياً، هي قضايا أقل وضوحاً من البديهييات، ولكنه طالبنا بالتسليم بها دون برهان طالما يمكننا أن نستنبط منها قضايا لا تتناقض معها ولا تتناقض فيما بينها. ومن أمثلتها: من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى، وكل الزوايا القائمة متساوية، ومن نقطة واحدة لا يمكن رسم خطين متوازيين.

ويقول ابن سينا في «البرهان» إنها مبدأ غير بين بنفسه مسلم به على سبيل حسن الظن. وقوم يسمون الأصل الموضوع مصادرة، وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول بالمساهلة وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، وإلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم ببيانه في وقته وفي نفس المتعلم رأي يخالفه.

من الحرية وانسجام الشخصية. ولكن مستقبل الشخصية هذا لا معنى له بمعزل عن مستقبل المجتمع، بل ومستقبل البشرية. ولما كان المستقبل واقعاً ممكناً فلا يمكن معرفته مباشرة بل معرفة استنتاجية قائمة على التنبؤ، التوقع.

والماركسية استناداً إلى اقرارها بالحتمية وفق قوانين موضوعية يخضع لها التاريخ الانساني، فإن التنبؤ بمستقبل التاريخ الانساني يأخذ الطابع العلمي. ومنطق التاريخ، منطق التقدم - سيفضي حتماً إلى انتصار الشغيلة واقامة المجتمع اللاطقي، كما يؤكد كلايكيو الماركسية - اللينينية. وهكذا يكف التنبؤ بالماركسية عن أن يكون رجماً في الغيب.

لكن جمهوراً من الفلاسفة في الغرب يقفون ضد إمكانية معرفة المستقبل أو التنبؤ به. حيث يؤكد كارل بوبر - مثلاً - عدم خضوع التاريخ لأي قيمة كانت. ولا جدوى لما يسميه ماركس - بالقوانين الموضوعية إذ ذاك فمن المستحيل التنبؤ بالمستقبل، أو سير التاريخ الانساني، ومن المستحيل كذلك قيام نظرية علمية تكون أساساً للتنبؤ التاريخي.

كما يعلق بول فاليري كذلك أننا ندخل المستقبل ناكسين على أعقابنا وهذا هو أهم درس يعلمنا إياه التاريخ، لأن التاريخ علم بالأشياء التي لا تتكرر أبداً، أما الأشياء التي يمكن تكرارها فهي من شأن الفيزياء. إن التاريخ تاريخ المفاجآت بل ينطوي على نتائج تثير الدهشة والذهول.

وكما ينقسم الفلاسفة إلى فريقين في ما يتعلق بمعرفة المستقبل فإنهم أيضاً ينقسمون إلى تيارين على أساس نظرتهن إلى المستقبل تيار تشاؤمي وآخر تفاؤلي.

ويندرج كل من شبنهور وهارتمان وأكثر الوجوديين ضمن التيار الأول حيث المستقبل قائم لن ينبج إلا مآسي جديدة وقلقاً اضافياً، بل إن حد المستقبل هو الموت. (مارل - فيسر - نيل - كالفنس).

أما أنصار الفلسفة الغربية الحديثة فهم في الغالب متفائلون بالمستقبل (في اطار عصرهم طبعاً). غير أن الماركسية تظل أكثر الفلسفات تفاؤلاً في عصرنا على الرغم من الحوادث التاريخية المزعجة التي تكون أحياناً مدعاة للتشاؤم.

مصادر ومراجع

- باغانوريا، غ. أ.، ملامح المستقبل، موسكو، 1976.
- بدوي، عبد الرحمن، شلنغ، ط 2، بيروت، 1951.
- زريق، قسطنطين، نحن والمستقبل، بيروت، 1977.
- سخاروف، ت. أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، موسكو، 1974.

لأن هذا التوق ليس له موضوع واقعي بل هو يرنو إلى تصورات مشتتة أو رمزية.

بإمكاننا أن نعتبر الهدف المثالي للتوق البشري بمثابة ولوج أو تعرف إلى الوجدانية الإلهية، الطبيعية أو الأمومية، تلك الوجدانية التي تنعم فيها بالراحة والسعادة المطلقة. ومن البديهي والحالة هذه، أنه من المستحيل أن يتحقق هذا التوق في الزمن البشري؛ إذ إن التوق هو بالتحديد توق إلى التحرر من الزمن. وبدلاً من أن نلقي على الشرط الزمني تبعاً هذه المفارقة التباينية، ينبغي على العكس اعتباره الوسط الصالح للتجاوز.

ولنعذر الشعور بالكمال، ما كانت الحياة لتولي الإنسان إلا التوق الكئيب لأن يحيا. فالوجه الأول للمصير البشري هو وجه حيواني. وهنا لا تعمل البصيرة البشرية في تيار معاكس بل في تيار نشاطها المتعلق بالتناسل والاختزان. والوجه الثاني للمصير البشري هو وجه خلّاق: في زمن الخليفة يجد الإنسان زمن الابداع. والابداع يوجد بنفسه زمنه المكثف الذي يظهر من خلاله العمل. المعنى الأسمى لفعل الابداع هو إبراز غير المحدود في الزمن المحدود، حيثما تستقر السكنية وتعود الوحدة، ولكن في موضوع معين (الفعل الجنسي، القصيدة، الإنسان الكامل).

والوجه الثالث للمصير البشري روحاني، فالإنسان لا يكتفي بوجود اللامتناهي في الخليفة. إنه يتوق إلى أن يذوب كلياً في اللانهاية. وهذه حال لا تحصل إلا في النشوة الصوفية أو الموت.

المصير البشري متأرجح بين التأكيد اللانهائي للذات والانتكار اللانهائي للذات. وأياً كانت الوجوه التي يبرز فيها - من الوجود البيولوجي إلى الشعور بالتعالّي فإن الهدف الأول للمصير لدى الإنسان هو أن يسم نفسه بمعنى تاريخي.

جاد حاتم

مُطْلَق

Absolu
Absolute
Absolut

يتصف مفهوم «المطلق»، أصلاً، بمعنى ازدواجي. فهو، من ناحية، يعني نفي الارتباط والمحدودية والتغير عن مسنده؛

ونجد عند كانط أن مصادرات العقل العملي عقائد موضوعية كلية لأن العقل العملي يفرضها، على حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليها وهي خلود النفس، وحرية الإرادة، ووجود الله.

ويرى ديوي أنها اشتراط وتعاقّد، فهي فرض يصدر به البحث، ولكنها ليست جزافية، كما أنها ليست «قبلية» نشأت خارج البحث. فهي ليست حقائق أولية واضحة بذاتها فرضت علينا من الخارج لتكون هي المقدمات. بل هي صياغة للشروط التي لا بد من استيفائها أثناء اجراءات أو عمليات البحث.

وهي على أية حال لا بد أن تستخدم في تركيبها ألفاظاً ومصطلحات تنتمي إلى مجال علمها ولا يبرهن عليها من خارج ذلك المجال، ولكنها تشتط وتفترض، وشرط صحتها هو اتساق النتائج معها.

صلاح قانصوه

مَصِير

Destinée
Destiny
Schicksal

المصير تبيان لهدف ما في الصيرورة البشرية. وهذا يمثل تقلباً وجودياً للأمة أو للفرد وفي كلتا الحالتين ينطوي مفهوم المصير على معنى يريده العقل أن يفسر أو يبرر الوجود التاريخي.

وكلامنا هنا يقتصر على المصير الفردي ابرازاً لتخطي الإنسان لذاته إذ إنه يستطيع أن يحققها بتخطيه لها.

المصير هو مسيرة عبر الزمن بما فيه من تعاقب التجارب والمحّن، بين قطبي الزمنية: التوق واستحالة النكوص. فالحياة كما تبدو للإنسان ليست بالأمر المهم، بل هي في الواقع لا شيء، من حيث المعنى، وهي لا تمنحه الشعور بالكمال إلا في هنيهات نادرة مشعة بالحنين. ذلك لأن الطابع المميز للمصير البشري هو النقصان. فالإنسان لا ينفك يعتره شعور بنقص ما هو ضروري ومن عدم تمتعه بالضروري يتولد التوق، وما التوق إلاّ الحس بالفقد والرغبة بالحياة. ومن البديهي أن التوق عند الإنسان لا يرتوي مما يصبو إليه وذلك

تلك الفلسفات، إذ يسلط الضوء على قضاياها المعينة. فهناك هذه المعاني الجانبية نكتفي بالرئيسية منها بصورة مقتضبة:

1 - مطلق بمعنى ما لا يحتمل أي تقييد، ما لا يخضع لأي حصر، ما لا يرتهن لأي اعتبار؛ مثلاً عندما نتكلم على القدرة الالهية فنقول إنها مطلقة؛ أو عندما نشير إلى أحد أنواع السلطة البشرية فنسميه السلطة المطلقة.

2 - مطلق بمعنى ما لا يقبل المعارضة أو المناقضة؛ مثلاً عندما نصف بعض الطباع أو الأوامر فنقول بأنه مطلق، أي قاطع وجازم.

3 - مطلق بمعنى قائم بذاته، أي أن وجوده لا يرتهن لأي شرط؛ مثلاً عندما نقول «الله هو مبدأ مطلق».

4 - مطلق بمعنى الثابت، أي ما لا يحول عليه تبدل؛ مثلاً عندما نقول: يهدف السعي الفكري إلى بلوغ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالمعلومات المؤقتة والناقصة التي يزودنا بها العلم.

5 - مطلق بمعنى ما هو معتبر بغض النظر عن علاقته بأشياء أخرى؛ مثلاً عندما نقول «هذا رجل»؛ فكلمة رجل مأخوذة بمعنى مطلق من الارتباط، خلافاً لكلمة زوج التي تدل على ارتباط بشخص آخر.

6 - مطلق بمعنى الاستقلال في الذات، من زاوية نظرية المعرفة، أي الموجود من حيث له طبيعة خاصة مستقلة عن المعرفة التي لنا عنه؛ مثلاً عندما نقول: إن مطلق الشيء ليس بمتناول مداركنا، فنحن لا نستطيع أن نفهم جوهر الأشياء بل ندرك فقط ظواهرها، أي حالة تبدلها لنا.

7 - مطلق بمعنى الشيء المعتبر دون مقارنته بأي شيء آخر؛ مثلاً عندما نتكلم على سرعة إحدى السيارات المتبارية في حلبة السباق.

8 - مطلق بمعنى الحقيقة الأكيدة ببديهيته أو بثبات برهانها، والتي يتم استنتاج حل مسألة معينة؛ مثلاً عندما نقول إن العلة هي مطلق المعلول.

9 - مطلق بمعنى قبلي، كالاتجاهات الذهنية الفطرية، أي غير المتأينة من التجربة، على حد زعم الميتافيزيقيين؛ مثلاً عندما نقول إن المبادئ العقلية هي مبادئ مطلقة.

المطلق كمفهوم فلسفي صرف

تراود الفكر الفلسفي منذ انطلاقاته، وما تزال، رغبة بلوغ الحقيقة النهائية. لقد تعددت تسميات هذا الهدف عبر التاريخ الفلسفي، إلا أنها جميعاً ذات مرمى واحد هو جعل الفكر

أي أنه يطرح نفسه كتنقيض لفكرة «نسي». ويعني، من ناحية أخرى، القيام بالذات، والثبات والكمال واللاتناهي؛ أي أنه يطرح نفسه بمثابة مقولة متعالية.

ثمة سؤال أولي لا مفر من مواجهته: هل الازدواجية في مدلول كلمة «مطلق» متأينة من ارتباك مفهومي يعثور المصطلح ناجم عن اهمال ارتكبه اللغويون حياله، متمثل بعدم حصر معناه، أم أن هذه الازدواجية هي إحدى مقتضيات التعبير عن دقة واقعة معينة تجابه الفكر الفلسفي وتقلقه، إذ تستعصي على الاختزال الترابطي، وبالتالي على نزعة رد الكثرة إلى الوحدة، تلك النزعة المنطقية المتمثلة في انسياق الفكر وراء مقولة الواحدة؟ بتعبير آخر: هل تنطبق فكرة «مطلق» على واقعة فعلية؟ أي هل ثمة كينونة مطلقة؟ أم أن هذا المفهوم لا يتعدى كونه ابتداءً تجريدياً واهماً؟

ما دامت كلمة «مطلق» تعني كينونة غير مشروطة، أي مبدأ غير مرتبط بمبدأ آخر، يتحتم على التفكير الفلسفي، وبالتالي على كل بحث يستهدف إدراك الحقيقة، أن يمحّص قضيتها، مستكشفاً مقدار صوابيتها، متجنباً كل عمليات الاختزال القبلي التي تستسيغ اغتصاب الصعوبات التي تعترض المناحي التفكيرية المكتسبة بالعادة أو بالدربة.

يبدو من استنطاق الفلسفات التي لاقت تقديراً عبر التاريخ أنها تؤيد المطلب الذي نعينه، أي حق مفهوم «المطلق» بالأبداً، بصورة قبلية اعتباطية، مفهوماً زائفاً. ذلك أن آياً من الفلسفات المشار إليها لم تلغ فكرة المطلق، ولم تسقط هذه المقولة من جدول اهتماماتها، بل أفردت لها مباحث مستفيضة، ولئن لم تتفق جميع هذه الفلسفات حول قيمة فكرة «مطلق» على الصعيد المعرفي.

يتعلق هذا المفهوم، حسب اهتمامات المذاهب الفلسفية، إما بالألوهة، وإما بالحرية الإنسانية وإما بالأشياء من حيث قيامها في ذاتها. لكن الخوض في بحث فكرة «مطلق» من زاوية تناولها هذه المستويات الوجودية ذات القوام الميتافيزيقي: الله، الحرية، الكون، يستلزم، بادئ الأمر، استعراض المدلولات التفصيلية التي تحملها فكرة «مطلق» على صعيد التداول اللغوي العام؛ ذلك لأن الشات اللغوي الحامل لمعنى مركزي يبلور خاصيته.

مقاربة معجمية

تقتصر فلسفات «المطلق» على بعض نواحي هذا المفهوم. لكن استذكار مدلولاته الأخرى قد يساهم في تحديد حيز

حيث اعتبار هذا الشيء في ذاته وبالتالي داخلياً». («نقد العقل المحض» ، أ 324 وب 381).

3 - فيخته: يعتمد هذا الفيلسوف عبارة «الذات المطلقة» أو المطلق، جاعلاً من هذا المفهوم المصدر الوحيد الذي تنبثق منه الذات الفردية وغير الذات. ويقصد «بالذات المطلقة» أو المطلق العقل العام الذي تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد مظاهر له. أما كلمة «ذات» عندما يستعملها دون تقييد بصفة المطلق، فيعني بها الذات العاقلة في الفرد؛ وبغير الذات يقصد الطبيعة أو الموضوعات التي تدركها الذات. ويرى فيخته أن الذات الفردية تدرك نفسها، وبذلك تدرك وجودها؛ إلا أنها لا تدرك ذلك إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها. فبواسطة الوعي العام يحسُّ الوعي الخاص بوجوده الذاتي. ثم أن الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها، الأمر الذي يدل على اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. وبما أن هذا الاتحاد ناجم عن فعل الذات المطلقة، أصبحت الذات المطلقة، أي العقل المطلق، مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المدرك.

4 - هيغل: يستعمل هذا الفيلسوف كلمة مطلق بمناسبة مقولة «الروح المطلق». فهذا الأخير يمثل، عند هيغل، ما بعد الروح الذاتي والروح الموضوعي، أي اللحظة السامية لنمو الفكرة: إنه الوعي الذي أدرك المطابقة التامة بعد تخلصه من الضرورات الطبيعية ومن شروط التحقيق الخارجي. لكنه يحقق ذاته على ثلاث درجات: بشكل المثال الأعلى للجمال (الفن) وبشكل الحقيقة الموحاة من العاطفة (الدين) وبشكل الحقيقة التي يتم التعبير عنها في جوهرها (المعرفة العقلانية المحض). («دائرة المعارف الفلسفية»، القسم الثالث، المقطع الثالث).

5 - لوتزيه: يفهم هذا الفيلسوف وجود الشيء على أنه القوة التي يؤثر بها في غيره من الأشياء ويتأثر به عبرها. ويرى أنه لا يمكن تصور هذا التفاعل بين الموجودات إلا إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات، الأمر الذي يحتم اعتبار أفراد الموجودات مجرد حالات، أو تغيرات حادثة لجوهر واحد عام يسميه «المطلق».

إن الاختصار على الإشارة إلى الدور المهم الذي يمثله مفهوم «المطلق» لدى هؤلاء الكبار من الفلاسفة، لا يعني أن الفكرة المذكورة مهمة في كتابات الفلاسفة الآخرين، بل بالعكس، فالواقع أن النزوع الفلسفي بالذات يستلزم «المطلق» بمثابة الغاية الأخيرة له، ذلك أن «معرفة الكينونة

يستند موضوعه بمطابقة معرفية تامة، أي يمتلكه امتلاكاً «مطلقاً». لكن الجدير بالذكر هو أن تكريس كلمة مطلق كبديل لساير التسميات المماثلة في معناها، والاختصار عليها للدلالة على ملء المعرفة، إنما حصل منذ نهاية القرن الثامن عشر. بالفعل، فإن هيغل يعرف الفلسفة بأنها البحث في «المطلق»، أي محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة. ويرى معاصره فيخته الرأي نفسه عندما يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة الأكيدة. وقبل هيغل وفيخته كان أستاذهما كانط يعرف الفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من التصورات المحض، علماً بأن عبارة تصور محض تعني لديه مقولات الحقيقة الجوهرية التي لا يستطيع العقل أن يفكر إلا بمقتضاها، لأنها تؤلف بنيتها الطبيعية الأساسية. بل قبل كانط نفسه كان كريستيان وولف يعرف الفلسفة بأنها علم الممكن، والحال أن كلمة ممكن تعني، بلغة وولف، ما هو خال من التناقض، أي ما يصح تعقله دائماً، وبالتالي ما هو حقيقة لا تزول ولا تحول. بل في مقدمة سلسلة الفلاسفة الأوروبيين الآخذين بفكرة المطلق ضمناً، والذين لم نذكر سوى بعضهم، يقف ديكرت معلناً أن غرض الفلسفة الأول هو تحصيل العلم التام الذي يقتضي الكشف عن مبدأ أول ثابت منه تستنتج كل حقيقة من حقائق العلم. جلي أن فكرة ديكرت عن المبدأ الأول الثابت تطابق فكرة «مطلق».

لئن انطوى مفهوم «مطلق» لدى كل من الفلاسفة الذين ركزوا عليه لفظاً جامعاً أساساً مشتركاً، هو المعنى الذي ألمحنا إليه في الفقرة السابقة، إلا أن كل واحد منهم تفرد باعتماد تصور خاص لهذا المفهوم. في ما يلي نورد أهم هذه التفردات على سبيل المثال لا الحصر:

1 - ديكرت: يستعمل هذا الفيلسوف عبارة «مطلق المسألة» قاصداً المبدأ البديهي أو الذي يكون قد تم إثباته بالبرهان والذي منه نستخلص حل المسائل الأخرى؛ فهذا «المطلق» هو الفكرة البسيطة، أو فقط الفكرة الأبسط التي ترجع إليها فكرة أخرى. لقد قال بهذا الخصوص: «يقوم كل سر المنهج على أن نبحث، في كل شيء، وبعبارة كلية، عن العنصر الأكثر اطلاقاً فيه... ففي الأجسام القابلة للقياس «المطلق» هو الامتداد؛ لكن العنصر «المطلق» في الامتداد نفسه هو الطول...» (كتاب «القواعد»، المقطع السادس).

2 - كانط: أكثر ما يستعمل هذا الفيلسوف لفظ «مطلق» بمعنى الصفة إذ يقول: «غالباً ما تستعمل كلمة «مطلق» في أيماننا للدلالة فقط على أن ما يقال عن شيء هو صحيح من

1 (المعايينة معرفة حسية، ادراك فرديّ وبِمَعْنَى شَيْءٍ عينيّ مخصّص :

المعاينة طريقة في المعرفة تنطلق من اللجوء للعين، بمعنى الباصرة أو أداة النظر، وتقوم على المشاهدة والملاحظة لما هو عين، بمعنى الشيء الخارجي أو المعلوم، وتهدف الى بلوغ عين ذلك المدرك، أي ارتياده بعينه (بنفسه أو ذاته)، والى بلوغ عين الشهود أي عين الحقيقة حيث الحد الأقصى من الوضوح والدرجة العليا من اليقين. وهكذا تبدو المعاينة وكأنها مقصورة بشدة على المعرفة الحسية؛ أي الادراك بالعين، والحواس الأخرى. هنا نقول، من الوهلة الأولى، إن المعاينة فَهْمٌ للمعرفة على انها معالجة عيانية، لشيء معيّن، بطرائق الحس والمشاهدة (الامبيريقية، في المصطلح الغربي)، وأيضاً بوسائط عينية أي ملموسة محسوسة، ولغاية معرفية تكون يقينية تقود الى عين الشيء.

2 (المعاينة معرفة عقلية، امعانٌ للفكر وللنظر العقلي :

إلا أن للمعاينة معنى ثانياً، داخل ميدان المعرفيات، يدل على المعرفة بالنظر العقلي حيث التحليل، والتوليف، وطرائق المنهج العلائقي والجدلي. وبذلك تكون المعاينة، الى جانب انها ادراك أو معرفة خاصة بالعينيات أو الموجودات وبطرائق، طريقة قابلة للتطبيق في دراسة عالم الأذهان. أي انها معرفة تجري بواسطة النظر العقلي، ومعرفة تعقّية، وتدبّر، تلجأ، في سبيل ذلك، للمناهج والأدوات المعروفة في تلك الميادين النظرية.

3 (المعاينة معرفة حسية وعقلية معاً، أو ادراك حي وفكري :

المعاينة، في هذا المعنى الشامل المتطور، معرفة تجمع نوعي النظر، العقلي والعيني، وتوالف بين الوجهين الحسي والنظري. وبذلك فهي تتجّع مختلف الطرائق المعروفة اليوم في حقول العلوم الإنسانية وحقول العلوم الدقيقة، وتنتطبق في ميدان دينك اللوئين من العلوم. وهكذا تكون المعاينة، بمعناها الواسع الشامل، إمعانٌ للنظر (بالعين، الباصرة) وللـفكر، وتمنّ في فكرة أو في موجود مادي، وذلك إما بواسطة الملاحظة والتجريب، وإما بطرائق العقل. المعاينة، هنا، معرفة تستعمل الطرائق المناسبة.

من حيث هي كينونة « أو « ادراك المبادئ الأولى » أو « انشاء الوحدة التي تشكل مؤتلف المعارف كافة »، إلى آخر ما هنالك من عبارات صاغها الفلاسفة للدلالة على الهدف الأخير للفلسفة، ليست سوى مرادفات للكلمة « مطلق ».

مصادر ومراجع

- ديكرات، القواعد.
- كانط، نقد العقل المحض.
- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات النقدية والتقنية.
- هيجل، الموسوعة الفلسفية.

رشيد مسعود

مُعَايِنَة

Examination Examination Untersuchung

يشمل مصطلح « معاينة » كثرة من المفردات الفنية التي تؤوب الى فرع المعرفيات [علم المعرفة] الذي ينطلق من « عَيْن »، بمعنى حاسة. والمعاينة، في تاريخ علم المعرفة العربي، هي معظم ضروب المعرفة وأنواعها. ففي درجتها الأولى، المعاينة ادراكٌ حسيّ لِعَيْنٍ (شيء حسي) محدّد (مُعَيّن)؛ انها إبصارٌ بالعين لشيء في الأعيان؛ أي الموجودات القائمة في عالم الواقع. والمعاينة، في ضرب آخر من ضروب المعرفة أقل استعمالاً من المعنى الأول، هي ارتيادٌ، ومعرفة، بواسطة مناهج العلم لما هو ذهني؛ أي لما هو موجود في الأذهان.

وتهدف المعاينة الى بلوغ عين الشيء المُدْرَك، المعايّن، بطرائق الرؤية البصرية، أو بالنظر العقلي والفكر، أو بالاستبصار (الحدس). ومن ثَمَّ يكون ذلك الإدراك بلوغاً للشيء عينه أي نفسه وذاته ادراكاً يكون من الوضوح واليقين، العيان والبيان، عند الدرجة عينها التي لهذا العين الذي هو أمامي سواء أكان هذا القلم الذي بيدي أم هذه الورقة التي أعينها بنفسي وبحيث لا يكون شك، ولا ظن، ولا تخمين، ولا تردد.

4) المعاينة التامة، المعرفة التي تصل الى عين الشيء؛ المعاينة وعين الشهود:

معاينة الموجود، على صعيد أول، هي ادراك حسي، ومعرفة بالعين؛ وعلى صعيد ثان هي معرفة عقلية، ونظر، وفكر. وفي المعنى المتطور، الراهن، هي معرفة حسية وعقلية معاً.

تلك المعرفة التامة، ذات الوجهين العياني والفكراني، تهدف الى بلوغ عين الشيء المُعَايَن؛ أي حقيقته وعينه بمعنى نفسه أو ذاته وحيث ينتفي كل شيء عند ذلك اليقين المطلق. وهنا تنجلي الحقيقة المدركة لدى الذات المُعَايِنَة جلاءً هو بجلاء الشيء العيني الذي نعاينه بالعين.

5) معاينة الحق تعالى، المعاينة كنظر عرفاني، المعرفة الصوفية بالأعيان الثابتة:

ترتبط المعاينة، كمعرفة أو كطريقة معرفية، بمصطلح «عين»، داخل اصطلاحات أهل التصوف. فهنا يوجد:
أ - أحذية العين (الجرجاني، ص 5)؛ وعين اليقين أي «ما أعطته المشاهدة والكشف» (الجرجاني، ص 69)؛ وعين الشهود أي التأمل عينه.

ب - العين الثابتة: هي «حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى». (الجرجاني، ص 69). وكذلك، هنا، فإن الأعيان الشابتة «هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى...؛ وهي أزلية أبدية...». (الجرجاني، ص 13).

تكون المعاينة، في ميدان النظر الصوفي أو في العرفان، متعلقة بذلك التعريف الوارد أعلاه لمصطلح العين الثابتة، أو الأعيان الثابتة، ولمفاهيم صوفية مثالية تدور حول معرفة الجوهر عينه، أو المطلق. وهكذا فإن المعاينة، هنا، هي معاينة الحق تعالى؛ أي مشاهدة الله، بشكل أو بآخر، «عياناً بياناً».



ان المعاينة، في معناها العام الواسع، هي المعرفة التي تجري بواسطة كل الطرائق المتاحة، أي بالمناهج الموضوعية أو الطبيعية الاتجاه، وبالمناهج الذاتية أو الإنسانية الاتجاه. وعلى ذلك فإن المعاينة هي المشاهدة بالعين الباصرة، وبالعقل؛ وهي فحص، وملاحظة، وتطبيق التجريب، والقياس، والطرائق الرياضية والاحصائية... وهنا فهي قسمان:
1) المعاينة النفسانية: هي عملية تقصد الى تصنيف

المعائِن (المفحوص) وفق أنماط الشخصية، وتحديد إمكانياته العقلية والشخصية، وإلى البحث عن القوى اللاواعية المحركة وتفاعلها، وإلى دراسة علائق «الزبون» داخل شبكة من العلائق، وفي علائقه مع الآخرين، وإلى أخذه كبنية تاريخية؛ أي ككل حيّ منغرس في حقل. هنا المعاينة معرفة يقوم بها انسان متمعن [متخصص] لإنسان مُعَيَّن، ولتبيان هدف مخصص، لاجئاً في ذلك الى المناهج العيادية، والروايز الاسقاطية، والقياسنسية، ومختلف الطرائق الأخرى في مجال الفحص النفساني.

2) المعاينة بمعنى ملاحظة الوقائع والعلائق:

المعاينة، هنا، توجية العين لرؤية شيء مادي. فهي إِبصار، وبالتالي فهي ملاحظة حسية. وهذا هو المعنى الأبرز، المعنى الضيق، للمعاينة. إلا أن هذه تتمدد فتطال ملاحظة الظواهر ملاحظة حسية وتجريبية، عقلية وعملية. وتكون العين هنا ليس فقط أداة حاسة البصر، بل وأيضاً العين بالعقل أي بالفكر والمناهج في ميدان العلوم. وبذلك فالمعاينة، بمعناها هذا وهو المقبول اليوم، معرفة نظرية وتجريبية. وهذا الى جانب انها تكون أيضاً حواسية، وإنها البصر والنظر العقلي، معاً، بشيء معين [محدد] وعياني [محسوس، ملموس]؛ وأيضاً لشيء معلوم هو ذهني أو فكري.



المعاينة، بمعناها العام، هي المعرفة، بمختلف درجاتها وأنواعها، التي تهدف الى المشاهدة العيانية والبيانية وبلوغ عين ذلك الشهود. إن الفكر العربي، في نظريته في المعرفة، ينطلق من الحواس ومن الأعيان [الماديات]، ثم يتجاوز ذلك الى النظر العقلي. يبدأ بمعاينة الأشياء أو الموجودات، ثم يصل الى معاينة الذهنيات؛ أي المعاني أو الأفكار. الفكر ينطلق من العين كأداة إِبصار الى العين كأداة نظر، من المحسوس والحواسي إلى أعمال الفكر وتقليب النظر الذهني. ومن الجدول، والذهاب إياب، بين ذينك العالمين استطاع الفكر وضع نظريته في «معاينة الله» و«معرفة» ما ساءه بالأعيان الثابتة، وفي بلوغ عين اليقين في الإدراك وعين الشهود، وفي القول بمعقولات مجردة ونظر منزّه.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار مصادر ودار بيروت، 1968، ج 13، مادة، عين.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكوتا، 1862.

1 - المعرفة في المدارس الفلسفية المختلفة: نسارع فنقول أولاً بأن المعرفة تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعاً قابلاً لأن يعرف، أي أنها باختصار تفترض سابقاً بأن الموضوع شفاف يستطيع نظير الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته. المعرفة هي إذن معادلة بين العارف وما يحيط به من ظواهر وأعراض. ومن هنا كان السؤال المطروح هو القيمة الحقيقية لكل معرفة؟ وهذه المشكلة تقودنا رأساً إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول إلى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا رأساً إلى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول إلى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا إلى تقرير وجود الشيء وجوداً مادياً حسباً مجسداً. غير أن المعرفة لا تكفي بهذا الظاهر بل تحاول أن تفهم الأشياء وأن تدركها، فتلجأ إلى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة، من الاقرار الحسي بوجود الشيء إلى محاولة ادراك كنه الأشياء أي فهم الجوهر الأخير للأعراض. تمر كل معرفة انسانية بمراحل متشعبة وهذا ما سنلمسه بعرضنا التاريخي الموجز لمشكلة المعرفة فلسفياً.

كان هم أفلاطون الأول محاربة السفسة، فقد أنكرت هذه المدرسة إمكانية وجود حقيقة مطلقة وبالتالي إمكانية قيام معرفة موضوعية، ولقد أكد بروتاغوراس Protagoras بأن الظاهر هو كل الحقيقة والواقع. ولقد رد أفلاطون مؤكداً بأن العالم الحسي ليس سوى انعكاس لحقيقة أسمى هي عالم المثل وبالتالي فإن كل معرفة هي تذكر، نذكر لما كانت النفس قد رأت سابقاً في العالم الأعلى. ففي حوار مينون Menon يحاور سقراط عبداً ويستطيع هذا، من خلال دياكتيك الحوار ودون سابق تعلم، أن يحل مشكلة هندسية. وفي الكتاب الخامس من «الجمهورية» يروي أفلاطون أسطورة الكهف، إذ يشبه البشر بسجناء في كهف يديرون ظهورهم لمدخله ولا يرون إلا ظلال الحقيقة. الدياكتيك أي حوار الفيلسوف مع تلميذه يخرج الإنسان من ظلمة الكهف إلى رحابة نور المعرفة، من ظلال عالم الحس إلى إشراق عالم المثل.

إن تلميذ أرسطو على يد أفلاطون، مدة عشرين سنة لم يمتعه من نقد نظرية أستاذه حول المعرفة نقداً مريراً، إذ إنه اعتبر القول بأن المثل تشكل النموذج للعالم الحسي مجرد كلمات فارغة واستعارات شاعرية، فكل الكليات مجتمعة لا يمكن أن تولد جوهرأ حسيأ واحداً، فالإنسان هو الذي يولد

- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ. في الكتاب عينه، ابن عربي، مصطلحات الصوفية.
- الزيايدي، محمود، علم النفس الاكلينيكي، التشخيص، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969.
- الكاشي، مصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، نشرة عدنان درويش ومحمد المصري، القسم 3، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1975.
- Guillaumin, J., La dynamique de l'examen psychologique, Paris, P.U.F, 1966.
- Jabre, F., Essai sur le lexique de Ghazali, Beyrouth, Publications de l'université libanaise, 1970.

علي زيمور

معرفة

Connaissance Knowledge Erkenntnis

تمهيد: لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، وما تزال إلى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية، وتحت تأثير التقدم العلمي، في حقل الفيزياء خاصة أصبحت ابستمولوجيا في قرننا هذا، أي أنها أصبحت خطاباً حول أسس الخطاب العلمي نفسه، كما مع الفرنسي غاستون باشلار G. Bachelard، ويشهد زماننا الحالي هجوماً مركزاً على المسلمات التي كانت ترتكز عليها كل معرفة كبراءة العلم وسلطة العقل ومركزيته، ويكفي أن نذكر في هذا المضمار عمل الالمانى يورجين هاربرمس Harbermas والفرنسيين ميشال فوكو M. Foucault وباك دريدا Jacques Derrida، ذلك ان العلوم الإنسانية من اقتصاد وألسنية وتحليل نفسي قد زعزعت الثقة بالصرح العقلاني الإنساني، ومن هنا كانت الصعوبة القصوى في الحديث عن أية نظرية للمعرفة في عالم يبدو الآن وكأنه فقد البوصلة التي تستطيع أن ترشده إلى الاتجاه الذي يسير فيه، إذ قد تخلخلت الأسس التي كان يقوم عليها يقينه. ولكي نخرج من مثل هذا المأزق سنحاول أولاً أن نستعرض، بشكل وجيز جداً المراحل التاريخية المختلفة لنظريات المعرفة قبل أن نعرض الحل الذي يرتأيه بول ريكور في كتابه «صراع التأويلات» للخروج من متبه الشكوك إلى فجر اليقين.

أن « القوة الناطقة » تبلغ هنا مداها .

وأخيراً هناك مستوى المعرفة المباشرة أي المعرفة الحدسية التي لا تنطلق من الصور المادية لتصل الى الكليات عن طريق التجريد ، بل تحاول أن تدرك كنه الأشياء وحقيقتها الأخيرة ، بعيداً عن كل محتوى مادي . ويسمى ابن باجة هذه المعرفة مرتبة السعداء أي الذين يرون الشيء بنفسه دون واسطة .

في العصر الحديث جعل ديكارت من الشك المنهجي الطريق الذي يقود من ظلمة التيه الى يقين الكوجيتو . هذا الشك يسمح كل الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة فيحضر لاكتشاف يقينية الذات كشيء مفكر .

أما بالنسبة لكانط Kant ، خصوصاً في كتابه « نقد العقل المحض » ، فإن المشكلة الأساسية كانت تحديد الشروط التي يجب أن تتوفر ليكون العلم ممكناً ، ذلك أنه كان يعتبر بأن العلة الرئيسية للخطأ قد دخلت الميتافيزيقا عن طريق سوء استعمال العقل المحض . هناك استعمال غير مطابق Inadequat للعقل أدى الى خلط المفاهيم وتحميل العقل وظيفة غير وظيفته الأصلية . وبصبح كل نقد كانط عبارة عن استعراض لمختلف أنواع الأحكام القبلية (السابقة لكل تجربة) والتحليلية والتركيبة لبيان ما هو ممكن منها علمياً وما هو مجرد تكهنات ميتافيزيقية .

سيكون لفلسفة كانط النقدية صدى بعيد في كل مجرى الفلسفة . إذ إنها يثبت حدود امكانات كل معرفة انسانية ، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن النقد الجذري للفلسفة ولكل المعرفة الإنسانية جاء من نيته ، إذ اعتبر كل المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات ميتة تنقصها عبقرية الخلق والابداع ، واعتبر الصيغ العلمية مجرد تجريد ميت لا تأخذ بعين الاعتبار قوة الحياة وتجدها .

مع نقد نيته لكل معرفة ، وقبله نقد ماركس ، ومع ظهور التحليل النفسي واكتشافه قارة اللاوعي ، ومع تسرب البنيوية الى الفلسفة تزعزت الأسس القديمة كلها التي كان الإنسان يبني عليها معرفته اليقينية ، كيف يمكن إذن الحديث عن أية معرفة بعد اليوم ؟ .

يحاول بول ريكور Ricœur أن يجيب على مثل تحدي هذا السؤال بالقول بأننا بتنا نعيش في عالم تملأه الإشارات والدلائل من كل جانب ، هذه الاشارات التي تأتينا من التحليل النفسي والألسنية والبنيوية وغيرها . مجموع هذه العلوم تشكل تحدياً حقيقياً للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من

الانسان وبالتالي فإن تفسير المحسوسات بالمعقولات لا يفيد العلم بشيء . ولا يقدم المعرفة قيد أنملة ، وباختصار علينا أن نبحث عن إنية سقراط في سقراط نفسه أي ان ما يجعل أي جوهر هو ما هو يجب التنقيب عنه داخل هذا الجوهر ذاته ، فكل معرفة تأتينا عن طريق الحواس ، وهذه الطريق تؤكد بأن كل جوهر فرد يتألف من مادة وصورة ، والمادة قابلة لأن تأخذ صوراً مختلفة وهذا ما يفسر التغير المستمر في عالم الكون والفساد الذي نعيش فيه .

مع بداية انتصار المسيحية ومطلع العصر الوسيط رد القديس أوغسطين على الشكك Sceptiques الذين كانوا ينادون بعدم قدرة العقل على الوصول الى حقيقة مطلقة بأن هناك حقيقة لا يمكن أن يرتقى لها أي شك ، وهي حقيقة وجودي ذلك اني حتى حين أخطئ فاني موجود . هذا اليقين - حقيقة وجودي - سيكون نقطة انطلاق الكوجيتو الأوغسطيني الذي سيوجه مشكلة المعرفة الى داخل الذات لا الى العالم الخارجي . تعميق الذات هو الذي يجعلنا نكتشف كل حقيقة وجودنا والغاية الأخيرة لنا « ففي داخل الإنسان تكمن الحقيقة » . طريق المعرفة تمر اذن باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة في الذات .

قبل الكلام عن العصر الحديث ، لا بد من استراحة لدى فلاسفة العرب ، فلكل منهم نظريته في قضية المعرفة التي لا تخلو من جديد ، غير أننا سنكتفي هنا بعرض احدى هذه النظريات لأصالتها ، وهي نظرية ابن باجة الأندلسي كما عبّر عنها بشكل خاص في « رسالة الاتصال » . هذه النظرية نجدها ، فيما بعد ، في القرن السابع عشر ، لدى سبينوزا في أشهر كتبه « الأخلاق » .

يميز ابن باجة بين ثلاثة مستويات للمعرفة ، المستوى الأول هو مستوى المعرفة الحسية التي تأتي من الحواس وتداعي الأفكار والخيال وأحياناً التذكّر ، مثل هذه المعرفة تظل دوماً مرتبطة بالصورة الهيولانية ، وكل الصنائع العملية هي من مستوى هذه المعرفة ، وابن باجة يطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم مرتبة الجمهورية ، ويعتبرها المرتبة الطبيعية بمعنى انها الطريق الأكثر شيوعاً وانتشاراً للمعرفة .

بعد ذلك تأتي المعرفة النظرية ، وهذا المستوى للمعرفة هو مستوى جميع العلوم ، فالعلماء ينطلقون من المعقولات أي من المفاهيم المجردة إلا أنهم يعودون دوماً الى الصور المادية الحسية ، بمعنى ان العلم لا يمكن أن يقطع صلته بالمحسوسات . وهذه المرحلة تشكل تمام المرحلة الطبيعية أي

يراوده شك) انها صادقة، وان لديه أدلة تثبت أنه من مواليد البنية، كشهادة الميلاد التي في حوزته أو شهادة الطبيب الذي أشرف على توليده وما شاكل ذلك.

يظهر من هذا التحليل الأولي ان هناك ثلاثة شروط ضرورية وكافية للمعرفة. الشرط الأول هو ان تكون القضية التي تشكل موضوع المعرفة صادقة. ولنسم هذا الشرط، للاختصار شرط الصدق. الشرط الثاني هو ان يكون الشخص الذي يدعي المعرفة المعنية في وضع ذهني معين تجاه القضية التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته، أي أن يكون في حالة اعتقاد أو عدم شك تجاه هذه القضية. ولنسم هذا الشرط شرط الاعتقاد. أما الشرط الثالث والأخير فهو أن يكون هذا الشخص حائزاً على أدلة تثبت بصورة كافية صدق القضية المعنية. ولنسم هذا الشرط شرط التسويغ.

أول مسألة يجدر توضيحها هنا هو أن هذه الشروط الثلاثة ضرورية وكافية للمعرفة بالمعنى المنطقي، وليس بأي معنى آخر، هذا يعني على وجه التحديد انه اذا افترضنا ان ش يعرف ان ق ونفينا في الوقت ذاته أي شرط من هذه الشروط الثلاثة، يحصل عندنا تناقض منطقي. كذلك هو الأمر اذا اعتبرنا كل هذه الشروط الثلاثة متحققة ونفينا في الوقت ذاته وجود معرفة. فهذه الشروط الثلاثة تشكل العناصر المنطقية التي تتكون منها فكرة كون انسان ما في وضع معرفي. انها تشكل العناصر التي تستنفذ منطقياً مفهوم المعرفة. من هنا نفهم لماذا يتخذ هذا التعريف للمعرفة الذي نعالجه طابعاً تحليلياً منطقياً ويستوجب بالتالي ان نعتبر وجود انسان في وضع معرفي أمر مستحيل منطقياً ما لم يتوفر كل شرط من الشروط الثلاثة المذكورة وأمر ضروري منطقياً في حال توفر كل هذه الشروط دفعة واحدة.

لننصرف الآن الى تحليل كل شرط من هذه الشروط على حدة. الشرط الاول، شرط - الصدق، هو شرط موضوعي خالص، أي ان تحققه أو عدم تحققه امر مستقل كلياً عن وضع الذات العارفة. هنا نفترض وجود عالم (أو نظام) من العلاقات والأشياء قائم بذاته، وهو عالم (أو نظام) الحقائق أو الوقائع. انه عالم ثابت بمعنى مطلق، وهذا يعني، تحديداً، ان ما هو حقيقة او واقع أو أمر حاصل أو سيحصل هو كذلك، ولا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يغير ذلك. اذا كانت الورقة التي اكتب عليها الآن صفراء، فان كونها الآن صفراء واقعة لا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يعدمها. هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي شيء أن يحول لون هذه الورقة إلى

ذلك تؤكدھا أكثر من أي يوم مضى، ولكن مما لا شك فيه انها تبهرن بوضوح أن الوعي المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. ان درب اليقين لم يعد طريقاً مختصراً، بل يمر بطريق طويل يستقبل كل الدلالات التي تفده من مختلف العلوم الإنسانية ليستوعبها ويؤولها محاولاً من خلالها استشفاف شمس اليقين التي لا تبدو إلا في الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدي المستمر الآتي من شتى حقول العلوم.

مصادر ومراجع

- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980، الطبعة الثانية.
- Aristote, Métaphysique, 2 V., Ed. Vrin, Paris.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., Critique de la raison pure, Ed. P.U.F., Paris.
- Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Ed. Payot, Paris, 1972.
- Ricoeur, Paul, Le conflit des Interprétations, Ed. Seuil, Paris, 1969.
- Zalmaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.

جورج زبناتي

معرفة: الشروط المنطقية للمعرفة

لنبداً بتعريف أولي للمعرفة مركّزين على إبراز الشروط التي يوجد شبه اجماع على اعتبارها ضرورية وكافية للمعرفة. نجد أول محاولة لتعريف المعرفة في محاورات افلاطون. إن تعريف افلاطون، في الواقع، هو التعريف الذي نجده يتكرر في تاريخ الفلسفة والذي استقر عليه الرأي. وهذا التعريف يتلخص في القول بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ. بمعنى آخر، أن نقول ان ش يعرف أن ق (حيث «ش» يدل على شخص معين، و«ق» يدل على قضية واقعية معينة مثل «المعادن» تمتد بالحرارة، «الارض كروية»، الخ)، هو أن نقول ان ق قضية صادقة، وان ش يعتقد ان ق، وان لدى ش أدلة كافية لتسويغ اعتقاده ان ق. اذا قلنا، مثلاً، ان عادلاً لا يعرف انه من مواليد البنية، فهذا يعني ان القضية «عادل من مواليد البنية» صادقة، وان عادلاً لا يعتقد (ولا

أن نقول، مثلاً بالنسبة للشرطين السابقين انهما كانا متوفرين في وقت معين وصارا مفقودين في وقت آخر، أو لم يكونا متوفرين قبل الوقت المعني. ولكن الشيء ذاته لا يصح ان يقال عن شرط الصدق. لنفترض أن هذا الشرط متوفر، ولكن الشرطين الثاني والثالث مفقودان. هنا يمكن وصولنا الى وضع معرفي، على الأقل من حيث المبدأ. ولكن اذا توفر الشرط الثاني والثالث وكان الأول مفقوداً، فهنا لا يمكننا الوصول الى وضع معرفي حتى من حيث المبدأ.

ولكن هل الشرط الأول - شرط الصدق - ضروري بالفعل للمعرفة؟ من الصعب، بل بالأحرى، من المستحيل، تصور أسباب قد تسوغ الاجابة على هذا السؤال بالنفي. لا يوجد في الواقع بين الفلاسفة من راوده أي شك في كون المعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق أو معرفة الحقيقة. فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد. فالاعتقاد، حتى وإن كان مدعوماً بقوة، قد يكون خاطئاً وقد لا يكون، ولكن المعرفة لا تحتمل الخطأ. لاحظ مثلاً، انه لا تناقض في قولنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع أن هذا الاعتقاد قام عليه الدليل العلمي». ولكن من الواضح أن الأمر يختلف كلياً إذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك». لا يوجد تناقض في الحالة الأولى، لأن فكرة كون اعتقاد ما اعتقاداً مدعوماً أو قام عليه الدليل العلمي لا تتضمن، بالضرورة، كون هذا الاعتقاد صحيحاً. أما في الحالة الثانية فالتناقض أمر لا مفر منه. فلا يمكننا أن نعرف أن الأرض كروية، اذا لم تكن الارض كروية. ولذلك فاذا كنا حقاً نعرف ان الارض كروية، فإن الارض كروية. بمعنى آخر، لا يمكن منطقياً ان نعرف ان الارض كروية والا تكون الارض كروية. ولذلك فاذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك»، فإننا نفترض مسبقاً هنا انه يمكن أن نعرف أن الارض كروية وألا تكون الارض كروية. ولكن هذا الأمر الأخير متناقض منطقياً.

ان فعل «يعرف» مثل فعل «يرى» أو «يتذكر» بمعنى ان وجود موضوع مستقل عن الذات العارفة شرط ضروري للمعرفة مثلما ان وجود موضوع مستقل عن ذات الرائي ضروري للرؤية أو وجود موضوع مستقل عن ذات المتذكر ضروري للتذكر. فلا معنى لأن أقول ان فلاناً يرى وطواطاً يحلق فوقه، ولكن لا يوجد أي وطواط يحلق فوقه، أو أن أقول إن فلاناً يتذكر مقابلي الخميس الماضي، ولكنه لم

لون آخر، من الواضح أن هذا الأمر ممكن منطقياً بل واقعياً وعملياً. ولكن ما هو غير ممكن حتى منطقياً هو الا تكون هذه الورقة صفراء في الوقت الذي تكون فيه صفراء. فالواقعة الثابتة هنا هي كون هذه الورقة بالذات صفراء اللون في وقت معين. كان ممكناً بالمعنى المنطقي ألا تكون هذه الورقة صفراء في ذلك الوقت، ولكن بما انه اتفق انها صفراء في ذلك الوقت، فلا شيء، على الاطلاق يمكن، حتى بالمعنى المنطقي، أن ينفي واقع كونها صفراء في ذلك الوقت.

إذا انطلقنا الآن من عالم الوقائع الى عالم القضايا، نرى ان وجود قضيتين مقابل كل واقعة، قضية تتطابق مع الواقعة وقضية لا تتطابق معها. والقضية التي تتطابق مع الواقعة هي القضية، التي يسند اليها الصدق، أما القضية التي لا تتطابق معها، فهي التي نسند اليها عدم الصدق. وان نعتبر قضية ما متطابقة مع الواقع يعني ان ما تقول القضية انه حاصل في الواقع هو كذلك بالفعل، وان نعتبرها غير متطابقة مع الواقع يعني أن ما تقول القضية انه حاصل ليس كذلك. من الواضح هنا من خلال تحليلنا لمفهوم الصدق (وبالتالي عدم الصدق) ان قيمة - الصدق شرط لأي قضية غير قابلة للتبدل حتى نظرياً. فإسناد الصدق لقضية ما يفترض، بالضرورة، كما رأينا، وجود واقعة ما تجعل القضية صادقة وانه لو لم توجد هذه الواقعة لما كانت هذه القضية صادقة، بل لكانت بالضرورة كاذبة. ولكن بما ان عالم الوقائع، كما رأينا، ثابت بصورة مطلقة، فعندها يتضح ان قيمة - الصدق لقضية ما هي كذلك ثابتة بصورة مطلقة. فالقضية اما تتطابق او لا تتطابق مع الواقع. واذا تطابقت مع الواقع، فعندها لا يمكن لهذه القضية، بحكم كون الواقع مطلق الثبات ان تفقد صفة كونها متطابقة مع الواقع واذا لم تتطابق، فعندها لا يمكن لهذه القضية، للسبب ذاته، ان تفقد صفة كونها غير متطابقة مع الواقع. صفة التطابق أو عدم التطابق هي، اذن، ملازمة للقضية بصورة دائمة. وبما أن صدق القضية أو عدمه يكمن في تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع، فعندها يتضح أن قيمة - الصدق لهذه القضية يجب أن تكون ثابتة ثباتاً مطلقاً.

هذه النقطة الأخيرة شديدة الأهمية لتحليل مفهوم المعرفة الذي ندرسه هنا والذي يجعل شرط الصدق ضرورياً للمعرفة. فكما هو واضح من تحليلنا، فإن شرط الصدق، بعكس شرط الاعتقاد وشرط التسويغ، غير قابل للتغيير أو التعديل بأي معنى من المعاني. فالاعتقاد وكذلك التسويغ عنصران متغيران في المعرفة ولكن الصدق (الحقيقة) عنصر ثابت. فإمكاننا

أن أبديجان هي عاصمة شاطىء، العاج. فالشك أو عدم اليقين، كما يقترح معظم الفلاسفة، يعني غياب المعرفة. أي أنه لا يمكن منطقياً لإنسان أن يكون في وضع معرفي تجاه القضية (ق) وأن يكون في الوقت نفسه في حالة شك تجاه هذه القضية. فوصول الإنسان الى وضع معرفي يعني، على الأقل، تخلصه من أي شك تجاه ما يدعي معرفته. وبما أن المعرفة تعني غياب الشك (اليقين)، فإنها حتماً تتضمن الاعتقاد بوصفه شرطاً لليقين.

يعترض بعض الفلاسفة على التحليل السابق لأنه يركز على ربط وجود الإنسان في وضع معرفي بوجوده في حالة يقين تجاه الموضوع الذي يدعي معرفته. فمن الممكن منطقياً، بالنسبة لهذا البعض، أن يعرف شخص ما أن (ق) دون أن يكون متأكداً أن (ق). هذا الأمر ممكن، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، في الحالات التي يكون فيها هذا الشخص غير متأكد انه يعرف ما يعرفه. إذن ان حالة هذا الشخص هي حالة من يعرف ان (ق) دون ان يكون في وضع يقيني تجاه (ق).

تظهر الحجة السابقة ان التحليل الذي يعتمد عليه معظم الفلاسفة للوصول الى تأكيد شرط - الاعتقاد كشرط ضروري للمعرفة هو تحليل خاطيء. ولكن هذه الحجة لا تثبت ان شرط - الاعتقاد ليس ضرورياً للمعرفة، الا اذا فهمنا الاعتقاد بمعنى اليقين. ولكن من الواضح ان اليقين، وان كان يتضمن الاعتقاد، غير متضمن في الاعتقاد. ولذلك فاذا كانت المعرفة لا تتضمن اليقين، فهذا لا يعني انها لا تتضمن الاعتقاد.

نعود، إذن فنسأل: هل شرط - الاعتقاد هو بالفعل شرط ضروري للمعرفة؟ بدون اعتقاد. اجاب الفلاسفة بثلاثة مواقف اساسية يجب التمييز بينها. الموقف الاول يلزم صاحبه بأن يقول ان ش يعرف ان ق فقط اذا لم يكن ش يعتقد ان ق. والموقف الثاني يلزم صاحبه بأن يقول انه من الممكن ان يعتقد ش وان يعرف ان ق في آن واحد، ولكن ليس من الضروري منطقياً ان يعتقد (ش) أن (ق) حتى يعرف أن (ق). والموقف الثالث هو الموقف الذي ينظر الى شرط - الاعتقاد على انه ضروري منطقياً للمعرفة.

نجد أول دفاع عن الموقف الأول في «جمهورية أفلاطون». يتلخص دفاع أفلاطون في القول إن المعرفة لا تحدثل الخطأ، بينما الاعتقاد يحتمل الخطأ. وقد استنتج أفلاطون من هذا ان المعرفة تتنافى مع الاعتقاد. نجد أيضاً

يقابلني الخميس الماضي، فلا يمكن أن يرى فلان شيئاً لا وجود له في الواقع او ان يتذكر شيئاً لم يحصل في الواقع. كذلك لا يمكن له ان يعرف شيئاً لا يشكل جزءاً من الحقيقة أو الواقع.

وهذه المسألة الأخيرة واضحة من استحالة ان يعرف أي شخص نقيض ما أعرفه. فاذا كنت بالفعل أعرف أن المعادن تتمدد بالحرارة، يستحيل عندها أن يعرف أي شخص أنه يوجد معدن لا يتمدد بالحرارة.

بذلك يتضح أن رفض شرط الصدق يقود الى وضع معرفي انفراقي حاد. بل ان رفضه يشكل تهافتاً منطقياً يحكم صيغة القضية الراضة.

نأتي الآن الى الشرط الثاني، أي شرط - الاعتقاد. من الأمور التي عملنا على توضيحها سابقاً أن المعرفة تستلزم وجود موضوع يتكون من قضية صادقة او واقعية معينة. ولكن من الأمور الأخيرة أيضاً ان المعرفة تستلزم وجود ذات ترتبط بهذا الموضوع بشكل معين. فأن نقول ان ش يعرف ان ق هو ان نقول، على الأقل، انه توجد علاقة من نوع معين بين ش (الذات العارفة) وق (موضوع المعرفة). وقد كان همتنا حتى الآن هو أن نبين أن هذه العلاقة تفقد طابعها الاستيمسي المناسب إلا اذا كان الموضوع واقعة معينة أو قضية تتطابق مع واقعة معينة. فلا يمكنني أن اكون في وضع العارف ضمن اطار العلاقة المعنية اذا كان الموضوع الذي أدعي معرفته شيئاً من تصوراتي وأوهامي، ليس الا.

ومثلما توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الموضوع كشرط - الصدق، كذلك توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الذات. من هذه الشروط شرط - الاعتقاد. فمن الواضح ان كون الموضوع واقعة معينة لا يكفي لاعتبار العلاقة بين الذات والموضوع علاقة معرفية، أي لاعتبار الذات في وضع العارف تجاه الموضوع. فقد تكون الذات في وضع عدم اعتقاد تجاه الموضوع دون ان يعني ذلك ان الموضوع لا يشكل واقعة معينة. فانه لأمر واقع، مثلاً، ان الأرض كروية، ولكن قد يوجد بيننا من لا يسلم بهذا الأمر، أي من لا يعتقد به.

ولكن ما معنى أن تكون الذات في حالة عدم اعتقاد تجاه قضية ما؟ عدم الاعتقاد يعني الشك أو عدم اليقين. أن أقول، مثلاً، أنا لا أعتقد أن أبديجان هي عاصمة شاطىء العاج هو أن أقول انني أشك في هذا الأمر، أي انني، على الأقل، غير متيقن من هذا الأمر. ولكن هذا بدوره يعني أنني لا أعرف

مدافعين عن هذا الموقف بين الفلاسفة اللغويين المعاصرين. والذي أوصل هؤلاء إلى تبني هذا الموقف هو اقناعهم بأنه من غير الجائز، لغوياً، لشخص أن يصف وضعه بأنه وضع معرفي، أي أن يقول «أنا أعرف...»، قبل أن يكون قد تخطى وضعه مستوى الاعتقاد. فإذا صح أن حالة الشخص الذهنية هي حالة اعتقاد، فإنه من غير المناسب لغوياً أن نصفها بأنها حالة معرفة. ذلك لأن التعبير «اعتقد أن ق» يستعمل كبديل للتعبير «يدو لي أن ق» إذن، إذ كنت أعرف أن ق ووصفت حالتني بأنها أيضاً حالة اعتقاد، فما أفعله هنا غير متماسك لغوياً. فإذا كنت بالفعل أعرف أن (ق)، فلم يعد يصح، لغوياً، أن اصف حالتني بأنها حالة من يبدو له أن (ق)، أي حالة اعتقاد، لأنها بحكم كونها حالة معرفة، هي حالة من يدرك بالفعل صدق (ق).

مهما يكن من أمر الحجج التي يقدمها البعض لدعم الموقف الأول، فإن هناك اعتبارات قوية تدحض هذا الموقف بصورة واضحة. من هذه الاعتبارات أن اليقين يتضمن الاعتقاد وأن المعرفة لا تتنافى مع اليقين. اليقين هو الحد الأعلى للاعتقاد، بمعنى أن اعتقادي بصدق قضية ما يبلغ أقصى متانته عندما يبلغ درجة اليقين. من الواضح، إذن، أن قولنا: «ش في حالة يقين تجاه ق» يتضمن منطقياً أن (ش) يعتقد أن (ق).

نأتي الآن إلى الموقف الثاني الذي، كما رأينا، لا يعتبر المعرفة متنافية مع الاعتقاد، ولكنه يعتبر المعرفة ممكنة بدون اعتقاد. فبالنسبة للفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف، لا تناقض في أن نقول أن شخصاً ما يعرف أن (ق)، ولكنه لا يعتقد أن (ق). أن الفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف يحاولون دعمه عادة بتناول حالات يمكننا فيها أن نقول أن شخصاً ما يعرف أن (ق) ولكنه لا يعتقد أن (ق). لنفترض، مثلاً، أن زينب التي هاجر زوجها إلى إفريقيا منذ سنوات وتوفي هناك مؤخراً ترفض أن تصدق أنه مات، أي تنصرف وكأنه ما زال حياً، ومع ذلك فإن في حوزتها كل الأدلة اللازمة لإثبات كونه ميتاً، وهي لا تنكر قوة هذه الأدلة، بل تعتبرها كافية وبالتالي تعترف بأن المسألة منتهية. قد ينظر البعض إلى حالة من هذا النوع على أنها حالة من يعرف شيئاً ولا يصدقه، أي لا يعتقد به، لنفترض على سبيل الجدل أن هذا ما ينطبق على زينب في مثالنا، أي أن الأمر الذي تعرفه زينب لا تصدقه، أو لا تعتقد به. هل يتنافى هذا الافتراض مع ما قلناه سابقاً من أن الاعتقاد شرط ضروري منطقياً للمعرفة؟

الجواب، في نظري، هو بالنفي.

لنعمل الآن على تعديل مثالنا بعض الشيء، لنفترض أننا اكتشفنا أن زوج زينب لم يمت أو أن الأدلة التي في حوزة زينب ليست كافية لإثبات موته، ولكن زينب نفسها لم تشاركنا هذا الاكتشاف، ولذلك ظلت تعتقد أنها تعرف أن زوجها مات، فما الذي يجوز أو لا يجوز قوله الآن عن زينب؟ من الواضح في هذه الحالة أنه لا يجوز أن نقول الآن أن زينب تعرف أن زوجها مات. أقصى ما يمكننا قوله هنا هو أنه يهياً لها أن زوجها مات. ولكن إذا لم يجر أن نصف وضعها بأنه وضع معرفي، فما هو إذن؟ أنه لا شك وضع من يعتقد خطأ بأنه يعرف صدق قضية ما. من الملاحظ هنا أن الوضع الذاتي لزينب ظل على حاله في المثال الثاني. فما تغير هو الشروط الموضوعية. ولكن رأينا أنه بعد تعديلنا المثال كان علينا أن نصف وضع زينب على أنه وضع من يعتقد خطأ بأنه يعرف صدق قضية ما. ولكن لا معنى لأن نصفه كذلك، إن لم يكن، على الأقل، وضع اعتقاد بصدق قضية ما. تعديلنا المثال، كما رأينا، قادنا، بالضرورة، إلى اعتبار هذا الاعتقاد خاطئاً أو غير مدعوم كفاية لا يعقل هنا أن يكون هذا التعديل حول زينب من شخص لا يعتقد بصدق القضية المعنية إلى شخص يعتقد بصدقها، لأن التعديل لم يمس مطلقاً الشروط الذاتية.

إذا تناولنا الآن دور الأدلة في المعرفة، نجد بصورة أوضح لماذا لا يمكن وجود حالة معرفة بدون اعتقاد. فدور الأدلة، كما سنبين بعد قليل، هو تسبب الاعتقاد. فلا يكفي أن نقول أن (ق) قضية صادقة حتى نعتبر (ش) في وضع العارف بالنسبة لـ (ق). فمن الواضح أن هناك قضايا كثيرة صادقة، ولكن صدقها غير معروف. حتى تصير لدينا، إذن، معرفة بصدق ق، يجب أن نكون في الوضع الدليلي المناسب أبستيميا تجاه ق. والمقصود هنا بالوضع الدليلي المناسب أبستيميا ذلك الوضع الذي يحتوي على تبرؤ كاف للقضية المعنية. ولكن وجودي في هذا الوضع الدليلي لا يمكن أن يقودني إلى وضع معرفي تجاه هذه القضية ما لم يؤثر علي بشكل معين. فقد أعني هذا الوضع الدليلي دون أن أعني أنه الوضع المناسب لتبرؤ هذه القضية. إذن لا يكفي أن توجد أدلة كافية لتبرؤ القضية وأن أعني وجود هذه الأدلة حتى أحصل على المعرفة المرجوة. فما هو مطلوب هنا، على الأقل، هو أن تؤثر هذه الأدلة علي بشكل يقودني إلى التسليم بصدق القضية المعنية. بمعنى، آخر، ما هو مطلوب هو أن

تسوغ الى درجة عالية صدق قضية ما - الى درجة تجعل احتمال عدم كون القضية صادقة ضئيلاً الى درجة لا تذكر. لا يمكننا في هذه الحالات ان نعتبر الادلة مسوغة بصورة تامة، لانه لا يمكننا ان نقول: اذا صدقت الادلة، فلا يوجد اي احتمال، مهما كان ضئيلاً، في الا تصدق القضية المعنية. ولكن هل يعني هذا وحده اننا لا نعرف ان القضية صادقة؟ الجواب، في نظري، هو بالايجاب. والسبب في ذلك هو انه اذا رغبنا بأقل من تسويغ تام كشرط ضروري للمعرفة، سنجد انفسنا مواجهين بشئ الانفراقات.

لنفترض الآن ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وأن (د) تشكل تسويغاً تاماً لـ (ق)، فهل يكفي ذلك لاعتبار (ش) في وضع العارف تجاه (ق)؟ الجواب هو بالنفي. فقد تسوغ (د) (ق) بصورة تامة دون ان يعي (ش) هذا الأمر. قد يعتقد (ش)، لسبب او لآخر، ان (د) لا تسوغ (ق) بصورة كافية او قد لا يرى على الإطلاق الى وجود علاقة دليلية بين (د) و(ق). في هذه الحالة، وبما اننا افترضنا ان لدى (ش) اعتقاد ان (ق)، لا نكون (د) السبب في اعتقاد (ش) ان (ق). واذا افترضنا انه ليس لدى (ش) أي دليل غير (د) يسوغ اعتقاده ان (ق)، فعندها لا يوجد، من زاوية نظر (ش)، اي سبب وجبه للاعتقاد ان (ق).

يتضح من هذا انه حتى يصح ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) يجب ان نفترض وجود علاقة من نوع معين بين (د) - أي الدليل المصوغ لـ (ق) - واعتقاد (ش) ان (ق). ينقلنا هذا الأمر الى المسألة الثانية التي أثرتها سابقاً الا وهي: ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابدستي، بين الدليل والاعتقاد؟ الجواب هو ان (د)، على الصعيد الواقعي، هي سبب الاعتقاد، أما على الصعيد الابدستي فهي علة هذا الاعتقاد، او بالأحرى هي العلة المناسبة لهذا الاعتقاد. والفرق بين الاثنين كبير.

لنشرح أولاً، ما هو المقصود بالنظر الى هذه العلاقة على أنها علاقة سببية على الصعيد الواقعي. ان ننظر الى هذه العلاقة من هذا المنظور لا يعني ان الدليل، بما هو لصدق (ق) هو الذي يسبب لدى (ش) اعتقاده ان (ق) صادقة، بل يعني ان امتلاك (ش) لهذا الدليل هو الذي يقوده الى الاعتقاد، او بسبب اعتقاده، ان (ق). ولكن ماذا يعني هذا على وجه التحديد؟ ان نقول ان امتلاك (ش) لـ (د) هو الذي يسبب اعتقاد (ش) ان (ق) هو ان نقول ان هناك قضية او مجموع من القضايا (د) يفترض فيها ان تسوغ (ق)، وان (ش)

تقود هذه الادلة الى اقتناعي بصدق هذه القضية. ولكن بما أن الاعتقاد هو مظهر من مظاهر الاقتناع الضرورية، يتضح عندها انه لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد كشرط ضروري منطقياً للمعرفة.

ننتقل الآن الى معالجة الشرط الثالث للمعرفة الا وهو شرط - التسويغ. هذا الشرط مهم جداً. لأنه بدونها لا يمكننا التمييز بين المعرفة والاعتقاد كما نبهنا افلاطون، فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق. فهناك حالات كثيرة من الاعتقاد الصادق لا يمكن اعتبارها حالات معرفة. هنا تثار سؤالات مهمة:

ما معنى ان نقول ان الأدلة كافية لتسويغ (ق) أي ما هي طبيعة العلاقة بين الادلة وق؟ ثانياً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابدستي، بين هذه الادلة واعتقاد (ش)؟ ثالثاً وأخيراً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الابدستي، بين هذه الادلة و(ش)؟

المسألة الاولى تتعلق، كما رأينا، بطبيعة العلاقة بين الأدلة والقضية التي نفترض أن تشكل موضوع المعرفة. هذه مسألة مهمة جداً، لأن في اشتراطنا ان تكون الأدلة كافية لتسويغ أو دعم القضية المعنية، لم نحدد الى أي مدى يجب أن تكون الأدلة داعمة للقضية حتى يصح القول بأن لدينا دعماً أو تسويغاً كافياً لصدق القضية. كما هو معروف لدينا، الدعم أو التسويغ درجات، وما هو مطلوب منا الآن هو ان نبين ما هو الحد الأدنى للتسويغ الكافي. لنبدأ، أولاً، بوضع معيار عام للتسويغ الكافي: (د) قضية مسوغة لـ (ق) بصورة كافية اذا وفقط إذا لم يكن ممكناً، على الاقل واقعيًا، ان تصدق (د) والا تصدق (ق). هذا يعني: (د) تسوغ (ق) بصورة كافية اذا وفقط اذا كانت القضية الشرطية المتصلة « اذا (د) اذن (ق) » صادقة بالضرورة الواقعية.

من الملاحظ هنا اننا لا نشترط ان تكون العلاقة بين (د) و(ق) علاقة منطقية، لانه لو فعلنا ذلك لأخرجنا من اطار المعرفة حالات كثيرة لا يعقل حسابانها خارج اطار المعرفة.

ما هو مطلوب، اذن، حتى نعتبر (د) مسوغة بصورة كافية لـ (ق) هو الا يكون هناك أي امكان واقعي في أن تصدق (د) والا تصدق (ق). يجب ان يكون صدق (د) ضامناً بصورة كاملة لصدق (ق) بمعنى انه اذا صدقت (د)، فلا يوجد اي احتمال، مهما ضؤل، في الا تصدق (ق).

ولكن لماذا الاصرار على تحليل مفهوم التسويغ الكافي على هذا النحو؟ توجد حالات كثيرة تكون لدينا فيها أدلة

تشكل في وعي (ش) تسويغاً تاماً لاعتقاده أن (ق).
لا حاجة لأن نشير في هذا التعريف الى علاقة الدليل
بالاعتقاد على الصعيد الواقعي، لأنها مفترضة بصورة مسبقة
فيما قلناه في الجملة الأخيرة من تعريفنا.

هل لدينا الآن تعريف تام للمعرفة؟ الجواب هو بالنفي.
فقد تتوفر كل الشروط التي ذكرناها في التعريف دون ان
تكون (د) صادقة، أو حتى لو كانت (د) صادقة، فقد لا
يعرف (ش) ان (د). هنا نأتي الى المسألة الثالثة التي أثارناها
سابقاً الا وهي المسألة المتعلقة بتوضيح العلاقة، على الصعيد
الابستيمي بين (ش) و(د). هذه العلاقة، باختصار، هي
علاقة يكون فيها (ش) في وضع العارف تجاه (د). بمعنى
آخر، اذا كان اعتقاد (ش) ان (ق) ليس مجرد اعتقاد
صادق، بل يشكل بالفعل حالة من حالات المعرفة، فلا يكفي
ان تكون لديه ادلة مسوغة لاعتقاده بصورة تامة، بل يلزم
ايضاً ان يعرف (ش) أن هذه الأدلة صادقة.

يجب اذن، تعديل تعريفنا السابق على النحو التالي: ان
نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش)
اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وانه توجد قضية (د) تسوغ (ق)
بصورة تامة، وأن (ش) يعتقد ان (ق) لأن (د)، ويعرف ان
(د).

يشير هذا الشكل الأخير لتحليلنا الى مشكلة مهمة. إذا
اعتبرنا معرفة (ش) لـ (د) شرطاً ضرورياً لكون (ش)
يعرف أن (ق)، ألا يقود ذلك الى جعل المعرفة أمراً
مستحيلاً؟ فإن تحليلنا، كما هو واضح، يستلزم منا ان نعرف
(د) حتى نعرف (ق) ولكن اذا حللنا الآن قضية «ش يعرف
أن (د)» بالطريقة ذاتها «نجد أن من بين الشروط الضرورية
لكون (ش) يعرف أن (د) امتلاك (ش) لأدلة كافية لتسويغ
(د) وشرط كونه يعرف صدق هذه الأدلة. ولكن حتى يعرف
هذه الأدلة الأخيرة يجب ان تكون لديه أدلة لها يعرف
صدقها وهكذا الى ما لا نهاية. يبدو، اذن، انه يستحيل ان
نجيب عن السؤال:

«هل يعرف (ش) ان (ق)؟» لأن ذلك يستلزم منا ان
نجيب عن عدد لا نهائي من الاسئلة؟ وهذا الأمر الأخير، لا
شك، مستحيل. فالمسألة الأساسية هي انه اذا حللنا كل حالة
من حالات المعرفة على النحو الذي اقترعناه، فنعدها نحن
ملزمون ان نقول انه بالنسبة لأي قضية (ق) على الاطلاق
وبالنسبة لأي شخص (ش) على الاطلاق لا يمكن لـ (ش)
ان يعرف ان (ق) الا اذا كان هناك قضية اخرى (د) بحيث

يعتقد ان (د) صادقة، ويعتقد ان (ق) صادقة، وان وجود
(ش) في حالة اعتقاد نجاه (د) هو الذي يفسر سبباً وجود
(ش) في حالة اعتقاد نجاه (ق). من الواضح من هذا
التعريف ان العلاقة السببية المشار اليها هي علاقة يفترض ان
تقوم، ليس بين الدليل، بما هو، والاعتقاد، بل بين حالي
اعتقاد، حالة الاعتقاد ان (د) وحالة الاعتقاد ان (ق).
وبصورة اكثر تحديداً، ما يفترض فينا ان نقوله هنا هو ان
حالة سيكولوجية معينة (حالة الاعتقاد ان (د)) هي السبب
في وجود حالة سيكولوجية اخرى (اي حالة الاعتقاد ان
(ق)).

بإمكاننا الآن ان نميز بوضوح علاقة الاعتقاد بالدليل،
على الصعيد الابستيمي، عن علاقته به، على الصعيد الواقعي.
فما يجب ان نقوله على الصعيد الابستيمي هو ان (د) تشكل
في وعي (ش) دليلاً داعماً لاعتقاده ان (ق). وان نقول هذا
هو ان نقول ان (ش) يعتقد ان (د) ويعتقد ان (ق)، وانه
يعتقد ان (ق) لأن (د). هنا أيضاً توجد لدينا حالتنا اعتقاد
ولكن العلاقة التي نحللها لا تقوم بين حالي الاعتقاد هاتين،
بل بين القضية «ش يعتقد ان (ق)» والقضية «د». ولا يمكن
لعلاقة من هذا النوع ان تكون علاقة سببية، اذ لا معنى لأن
نعتبر القضايا اسباباً ونتائج. فما يصح قوله هنا هو ان (د)
تشكل لـ (ش) - الذات العارفة - تسويغاً أو دعماً لاعتقاده.
باختصار، هي علة Reason هذا الاعتقاد. ان (د) توصل
(ش) الى الاعتقاد ان (ق) ليس بالمعنى السببي، بل بالمعنى
المنطقي. وهذا يعني ان اعتقاد (ش) مبني على استدلاله
(ق) من (د).

من الأمور الجديرة باهتمامنا هنا هو كون القضية «ان
(د) هي علة اعتقاد (ش) أن (ق)» مفترضة مسبقاً ان لدى
(ش) حالي اعتقاد - حالة اعتقاده ان (د) وحالة اعتقاده ان
(ق) - وان الحالة الاولى هي سبب الثانية. بمعنى آخر يبدو
انه لا يمكن لـ (د) ان تلعب دور العلة المسوغة، بالنسبة
لـ (ش)، الا اذا كان وجود (ش) في حالة الاعتقاد الاولى
هو سبب وجوده في الحالة الثانية. باختصار، ان علاقة
الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي تفترض مسبقاً وجود
هذه العلاقة على الصعيد الواقعي.

بإمكاننا الآن، على ضوء التحليل السابق، ان نصوغ
تعريفنا للمعرفة على النحو التالي: أن نقول ان (ش) يعرف
ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)
وأنه توجد قضية (د) تسوغ بصورة تامة (ق)، وان (د)

ولكن كيف يمكن لأي اعتقاد ان يكون داعماً أو مسوغاً لذاته؟ اليس كل اعتقاد من اعتقاداتنا عن عالم الواقع قابلاً للدحض من حيث المبدأ؟ وإذا صح ذلك، فكيف يمكن لأي منها ان يدعم ذاته بصورة تامة؟

لا شك ان كل اعتقاد لدينا عن عالم الواقع قابل للدحض، ولكن هذا لا يعني ان كل اعتقاداتنا معرضة للخطأ، أو أنه لا توجد بين اعتقاداتنا اعتقادات يكمن الضمان لصدقها في ذاتها. فليس المقصود من قولنا ان اعتقاداً ما داعم لذاته ان هذا الاعتقاد غير قابل للتكذيب حتى نظرياً. اننا نقصد فقط انه اعتقاد موثوق به بصورة تامة، أي أنه، وان كان ممكناً منطقياً أن يكون هذا الاعتقاد خاطئاً، لا يورد أي احتمال، مهما ضؤل، أن يكون خاطئاً، وان عدم احتمال كونه خاطئاً امر غير منوط بكون صاحب هذا الاعتقاد استدله من حقائق معينة.

إن الاعتقادات المسببة بصورة مباشرة بحالات ادراكاتنا البسيطة هي من النوع الذي يمكن أن يشملته تعريفنا. فاعتقادي، مثلاً، أن هذا الشيء المائل أمامي أصفر اللون أو أن هذا الشيء الذي ألمسه ساخن أو بارد أو خشن أو أن هذا على يسار ذاك هو اعتقاد من النوع الذي قد يكون مسبباً بادراكاتي البسيطة. والادراك البسيط هو ادراك مباشر لعلاقة بسيطة أو صفة بسيطة كصفة الاصفرار أو السخونة أو الصلابة أو الحلاوة وما شاكل ذلك. قلت إن أي اعتقاد من الاعتقادات التي ذكرتها هو من النوع الذي قد يكون مسبباً يادراكاتي البسيطة للأشياء. ولم أقل أنه بالفعل مسبب يادراكاتي البسيطة. والسبب هو انه يجب التمييز بين اعتقادات من هذا النوع تنشأ لدينا بعامل وجودنا في وضع ادراكي غير سوي، كوجودنا، مثلاً، في حالة هلوسة أو حالة خداع حسي، واعتقادات من هذا النوع صادرة عن وضع ادراكي سوي. ففي الحالة الاولى، يهأ لنا اننا نختبر بصورة مباشرة صفات معينة، بينما هذه الصفات لا وجود لها أو موجودة على نحو غير النحو الذي يبدو أننا نختبرها عليه. ومن الواضح ان الاعتقادات التي نبنيها على ما نختبره في هذه الحالة هي اعتقادات غير موثوق فيها. أما في الحالة الثانية، أي في الحالة التي نكون فيها في وضع إدراكي سوي، فإنه لا يحتمل مطلقاً، وان كان ممكناً منطقياً، ان نختبر صفات الأشياء التي تشكل موضوعات ادراكاتنا البسيطة إلا على النحو الذي يجب أن نختبر عليه. ان هذه المسألة الأخيرة تتعلق بواقع الادراك والقوانين التي يخضع لها، وليست بالتالي

إذا صدقت (د) يجب ان تصدق (ق) و(ش) يعرف ان (د). يظهر، إذن، من هذا التحليل ان كل حالة من حالات المعرفة تستلزم وجود حالة أخرى من نوعها. ولكن هذا يعني بصورة أخرى انه يشترط في أي منا ان يعرف عدداً لا نهائياً من القضايا حتى يعرف قضية واحدة. وهذا الشرط، كما هو واضح، مستحيل التحقيق.

هل يوجد أي حل لهذه المشكلة؟ الجواب في نظري، هو بالإيجاب. ولكن لا يمكن حل هذه المشكلة الا عن طريق التمييز بين نوعين من المعرفة، أي بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة غير الاستدلالية، واعتبار تحليلنا السابق تحليلاً للنوع الاول فقط. ولكن المسألة طبعاً لا تقف عند حد التمييز بين هذين النوعين من المعرفة، بل تتخطى ذلك الى ضرورة اعتبار المعرفة الاستدلالية مبنية على المعرفة غير الاستدلالية. فالمعرفة غير الاستدلالية، هي، في لغة الفلاسفة العقلانيين، «معرفة مباشرة». ولكن كيف، وبأي معنى، يمكن لمعرفة الوقائع ان تكون مباشرة؟

ان مفهوم المعرفة المباشرة مفهوم مشتب به من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين. ولكن مع ذلك فان بإمكاننا هنا ان نعطي تحليلاً معقولاً لهذا المفهوم يجنبنا الكثير من المشاكل الفلسفية. لنبدأ، أولاً، بالتعريف التالي للمعرفة المباشرة: ان نقول ان (ش) يعرف بصورة مباشرة (غير استدلالية) أن (ق) هو ان نقول ان (ش) يعتقد صادقاً ان (ق) وأن هذا الاعتقاد مسوغ بصورة تامة بالرغم من انه قد لا يوجد أي قضية (غير - ق) تسوغ اعتقاده. لا بد لواحدنا من ان يسأل هنا: اذا لم توجد أي قضية (غير - ق) تسوغ اعتقاده ان (ق)، فما معنى ان نقول ان اعتقاده مسوغ؟ يبدو ان الجواب الوحيد الذي يمكن تقديمه هنا هو أن نقول ان الاعتقاد المعني مسوغ أو داعم لذاته.

من الواضح هنا ان المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي كالمعرفة الاستدلالية، اعتقاد صادق مسوغ بصورة تامة، إلا أنها لا تحتاج، كما هو الحال بالنسبة للمعرفة الاستدلالية، الى قضية أو قضايا مسوغة تكون مستقلة عن الاعتقاد الصادق الذي تتكون منه هذه المعرفة. فما يعرفه شخص ما عندما يكون في حالة معرفة مباشرة هو شيء يعرفه دون أن يكون قد استدله من أي شيء آخر يعرفه أو حتى وان لم يوجد أي شيء آخر يعرفه هذا الشخص ويستدل منه ما يدعي معرفته. المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي، إذن، اعتقاد صادق داعم لذاته بصورة تامة.

- Danto, A., Analytical Philosophy of Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1968.
- Dretsche, F.I., Seeing and Knowledge, Chicago: Chicago Univ. Press, 1969.
- Ginet, G., Knowledge, Perception and Memory, Dordrecht, Reidel, 1975.
- Hintikka, J., Knowledge and Belief, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1962.
- Lewis, C.I., An Analysis of Knowledge and Valuation, LaSalle, IL, Open Court, 1946.
- Pappas, G. & Swain, M. (eds), Essays on Knowledge and Justification, Cornell Univ. Press, 1978.
- Pollock, J., Knowledge and Justification, Princeton, Princeton Univ. Press, 1974.
- Slote, M. A., Reason and Scepticism, London, George Allen And Unwin, 1970.
- Unger, P., Ignorance, Oxford Univ. Press, 1975.

عادل ظاهر

مَعْقُول - لا مَعْقُول

Intelligible-Irrational

Intelligible-Irrational

Intelligible-Irrational

1 - معقول :

(أ) المعقول في اللغة من المصدر «عَقَلَ» بمعنى رَبطَ. والربط حالة تنشأ بعد صراع العقل بوصفه طاقة تجريد مع المادة بوصفها طاقة تشخيص. لكن العقل يعتقل الظاهرة حين يدركها لتصبح بعدها إحدى مواطني عالمه فتسمى معقول -ة. فالعقل موطن المعقول والمعقول ملجأ التجريد والتجريد حصن المتعالي. ولا تبعد الدلالة الفلسفية عن تخوم الدلالة اللغوية العربية. فالمعقول في الفلسفة اصطلاح يدل على موضوعات العقل. حيث كل موضوع أو ظاهرة يدخل ضمن تصورات العقل وإدراكه المباشر.

(ب) بذلك يحيل المعقول إلى: ما هو مفهوم، معرفي، مُدْرَك، تصوري، دلالي، منطقي، منسجم، يملك هوية ويتمتع بخاصية وحدة المبدأ، يمكن التعبير عنه بصيغة سببية مفهومة، ويدخل خطوط تماس العقل الخالص حيث يمكن أن نعرفه كوجود متعال بذاته؛ أي كوجود جوهري ماهوي ندركه من خلال ذاته دون توسط خارجها.

(ج) على هذا يتناقض المعقول مع المحسوس Sensible. لأن المحسوس هو ما ندركه بتوسط الحواس لا يمكن أن يدرك بمعزل عنها. وبسيطرة المحسوس ندخل عصر التجريبية

مسألة فلسفية أو منطقية. بمعنى آخر، نحن نفترض هنا أنه عندما يكون الانسان في وضع إدراكي سوي، فإن وضعه يخضع لقانون طبيعي، كالقانون التالي: اذا كان الوضع الإدراكي لأي انسان من النوع السوي، فلا بد ان توجد عندها صفة أو مجموعة من الصفات (ص) بحيث انه اذا حاز أي إدراك بسيط من إدراكي على (ص)، فلا يحتمل مطلقاً الا يكون الموضوع المدرك من اسباب كوني في حالة الادراك المعنية. من الواضح، اذن انني اذا كنت الآن في وضع ادراكي سوي، فان هذا الشيء المائل امامي والذي يبدو أصفر اللون لا يحتمل الا يكون أصفر اللون. فعلة الادراك هنا هي حالة ادراك بسيط وتتميز بـ (ص) لأن وضعي الإدراكي وضع سوي. اذن، لا يمكن واقعياً أن اكون في هذه الحالة إلا اذا كان هذا الشيء أصفر، لأن كونه أصفر، حسب ما يقوله القانون السابق، هو من الاسباب المفسرة لوجودي في هذه الحالة. ومن الواضح أيضاً أن اعتقادي انه أصفر هو اعتقاد داعم لذاته بالمعنى الذي شرحناه، لأن وجودي في الحالة المعنية يسوغ هذا الاعتقاد بصورة تامة، أي أن اعتقادي في هذه الحالة مسوغ بصورة تامة، حتى وإن وجدت قضية (د) يمكن استدلال هذا الاعتقاد منها ولم أكن أعرف أن (د).

ولكن ما مضمون (ص) هنا؟ «ص» في الواقع يمثل تلك الصفات السيكلوجية والفيولوجية التي يشكل وجودها ضمناً كاملاً في اننا لسنا في حالة هلوسة أو خداع حسي أو في أي حالة أخرى من النوع الذي يجعل ادراكاتنا البسيطة للأشياء غير موثوق فيها، من هنا بتضح ان تميز ادراك بسيط بـ (ص) يضمن بصورة تامة صحة هذا الادراك وبالتالي صحة الاعتقاد الذي نبنيه عليه.

لنختتم الآن هذا التحليل باعطاء التعريف التالي للمعرفة: ان نقول أن (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وان اعتقاده ان (ق) اما داعم لذاته أو مستدل من قبل (ش) من قضية (د) بحيث تكون (د) مسوغة بصورة تامة لـ (ق) ويكون اعتقاد (ش) ان (د) داعماً لذاته.

مصادر ومراجع

- Armstrong, D. M., Belief, Truth and Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1973.
- Aune, B., Knowledge, Mind and Nature, New York, Random House, 1967.
- Ayer, A.J., The Problem of Knowledge, Baltimore, Pelican, 1956.

(ح) من المعقول استعمل مصطلح «فلسفات المعقول» التي تعتبر المثالية - بفروعها وشعابها - الماهوية والظاهرية وفلسفات التحليل والوضعية المنطقية، نماذجها، وذلك كمقابل لفلسفات اللامعقول.

2 - لا معقول:

يطلق اللامعقول بصفة عامة على كل ما يتجاوز حدود العقل أو رفض المعقول. وما يتخطى حدود العقل لا يعني ما بعد الطبيعة حسب الدلالة الشائعة للميتافيزيقا. لأن الميتافيزيقا في الفلسفة تعني عكس الدلالة الشائعة تماماً، حيث العقل مبدأ أول مطلق دون منازع لسلطته الشاملة. لذلك موقف اللامعقول نقيض الموقف الميتافيزيقي بمعنى ما.

اللامعقول إذن ما لا يدركه العقل أو يحيط به. وهو على مستويين:

(أ) اللامعقول النسبي الناتج عن نسبة المعرفة الإنسانية في كل مرحلة من مراحلها. وهو يرادف بهذا المعنى المجهول، الممكن، الآتي اللامعروف، الغامض، الذي يمكن أن يدخل دائرة المعقولة ضمن شروط نوعية محددة. اللامعقول النسبي يسلّم بقاعدية العقل كمبدأ أول لكنه يعترف بحدوده أيضاً، الذي تمثل الفلسفة النقدية الكانطية نموذج الكبر.

(ب) اللامعقول المطلق، موقف يرفض اتخاذ العقل، والمعقول بالنتيجة، كمبدأ أول لأن السديم الكثيف، المعتم، والسيلان المستمر لصيرورة الموجودات، التي تنجّه بالإنسان نحو وادي العدم - الموت، لا يمكن أن تعقلن أي تفسّر أو تبرر إلا عبر محاولات محكومة بالانقياد والتهاافت المسبق بدنياً. الكينونة بلا معنى، وأفعال الانسان بلا جدوى:

على هذا، اللامعقولة هي المبدأ الكافي الذي يسحب من الموجودات معقوليتها، نظامها وتفسيرها، دلالتها وجدواها. فالوجود عبث تحكمه صدفة عمياء. ومن اللامعقول وعلى أساسه ظهرت فلسفات اللامعقول التي تفصل فصلاً تاماً بين المبدأ والتعبير. بالتالي يمكن التعبير بوسائل معقولة (اللغة، اللون، الموسيقى، الرقص) عن المبدأ اللامعقول الحامل لها. فالكينونة فوق - العقل، قبل - العقل، ما بعد - العقل، ولا يمكن أن تتطابق مع - العقل أو تتحول إلى معقول.

وقد تجلّت فلسفات اللامعقول في نماذج فلسفية مثل نصف التجريبية ونصف النقدية الكانطية، وفلسفات الإرادة، والحياة والعدمية، والوجودية الملحدة.

لقد لخصت الكتب التبسيطية للفلسفة تعارض المعقول

الأول بينما تشير نصوص فلسفة العصر الوسيط وتخوم العصر الحديث إلى سيطرة اصطلاح «معقول»، لكانها تمهد إلى عصر العقل في القرنين 17 و18 ثم انعطاف المثالية الألمانية في ذروتها.

(د) ميزت تلك النصوص بين «معقولات أولى» هي مفهومات جزئية تتوازي مع موجودات خارجها وتحمل على طبيعتها مثل: الأستاذ انسان، وبين «معقولات ثوان» هي تصورات كلية لا تتوازي مع موضوعات خارجية مثل: النوع والجنس والفصل؛ أي هي تصنيفات الوجود أو الموجودات التي تعتبر المعقولات ذروتها.

(هـ) وقد استعملت النصوص المشار إليها اصطلاح «المعقول الكلي» لتدلّ على كل مفهوم يطابق صورة في الخارج مثل انسان وحيوان وضاحك حسب تعريف الجرجاني. لكان «المعقول الكلي» بتعريف الجرجاني أقل تجريداً من «المعقولات الثواني» أو هو توسط بين المعقولات الأولى والثواني؛ فهل كان العقل الكلي كذلك؟ وما هي النتيجة الفلسفية التي تترتب على افتراض تلك المطابقة؟ سنتنظر الفلسفة حتى القرن السابع عشر والثامن عشر لتتبلور نتيجة «المعقولة» المتطابقة تلك.

(و) المعقول صفته المعقولة التي تتضمن معنى المبدأ فهي صورة متعالية تقدم تفسيراً - تبريراً للشيء أو الموضوع. فمبدأ المعقولة هو ردّ الوجود أو الموجودات ردّاً بدئياً إلى قوانين العقل قلياً كان أو بعدياً. لذلك يتنافى مبدأ المعقولة مع الشك الفلسفي أو العلمي لأن الشك في المعقولة لا ينشأ من المعقولة ذاتها وإنما من خلل في قدرة الشاك على إدراك الموضوع.

(ز) أما مبدأ المعقولة الكلية، أو مبدأ السبب الكافي كما صاغه الفيلسوف الألماني لايبنتز فيقول بأن كل الأشياء ترتكز على سبب كاف ترد إليه وجودياً ومعرفياً. على هذا كل وجود حقيقي هو وجود معقول لأنه يرتد إلى قوانين العقل الكافي. الموجود الحقيقي عقلي والعقلي موجود حقيقي، ومن الربط الجدلي بين الطرفين تكوّنت المعادلة الهغلية فيما بعد. ولنلاحظ المطابقة الدالية بين تعريف الفلسفة العربية «للعقل الكلي» وتعريف لايبنتز «للعقل الكافي» في القرن الثامن عشر. لكن تبقى فوارق هياكل المعقولة بين عصرين. لايبنتز اتخذ «مبدأ العقل الكافي» نقطة بدئية لا سابق لها، في حين بقي «العقل الكلي» العربي الوسيط رتبة من مراتب المعقولة لا نقطتها المركزية.

واللامعقول بسؤال باهت:

أيهما يسبق الآخر، الماهية أم الوجود

أو هل الوجود سابق على الماهية؟

لكن صراع المعقول واللامعقول توتر بين الحرية والضرورة، بين الإنسان في الإنسان وإنسان ما بعد الإنسان، بين الفلسفة واللا فلسفة بين المعقول المغلق والعقل المفتوح.

مصادر ومراجع

- ابن منظور، لسان العرب، عقل.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت، 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, Vol. 7, 8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., Co. Inc. The Free press, New York, 1972.

محمد الزايد

معنى

Sens

Sense-Meaning

Bedeutung

لفظة معنى هي مشتقة من فعل عَنِيَ الذي يؤخذ بمثابة أظهرَ إذا ما نسب إلى الأشياء، فيقال مثلاً غيث الأرض بالنبات أي أظهرته، ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب إلى الإنسان، فيقال مثلاً عَنِيَ فلان بما قاله كذا، أي أرادته وقصده أما لفظة معنى فنؤخذ بمثابة ما يُقصد بشيء. ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ما للإنسان من الصفات المحدودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن. قد يكون الكشف عفويًا طبيعيًا، ويحتمل أيضاً أن يرتبط بإرادة وقصد وبالتالي بمشروع. لذلك نجد أن الاسم المشتق من فعل عَنِيَ وهو «معنى» ينطوي على موضوعية خالصة عندما ينسب إلى الكلمة. وفي الواقع عندما نبني الكشف عن معنى الكلمة لنجاً

إلى المعجم نستخرج منه المدلول المتفق عليه. وينطوي «معنى» أيضاً على موضوعية متصلة بذاتية، ذلك عندما تفلت الكلمة من المعجم لتدخل في لغة متماسكة، في نطق يدلي به إنسان، عندما ترتبط الكلمة بسياق حديث، إذ ذاك يصير الكلام نسجاً متماسكاً نبحت عن مضمونه، وعن قصد المتكلم منه. وأخيراً لا ينحصر «معنى» في مجال المنطق، بل يتعداه إلى الوجود الإنساني فيصير بمثابة تعبير عن الوجود الإنساني، أو بالأحرى كصفة ملازمة للوجود، فتؤخذ إذ ذاك «المعاني» بمثابة القيم التي يضيفها الإنسان على الأوضاع.

المعنى الموضوعي

يرتبط المعنى بالأشياء في استقلالها، ويفسح في المجال لتفسيرات مقبولة من قبل الجماعة التي ينتمي إليها المفتر. وفي الواقع، يلزم المعنى الموضوعي كل ما يؤدي دور الإشارة، سواء كان حركة أم علامة أم كلمة أم لغة أم ظاهرة طبيعية. وتظهر العلوم الإنسانية كيف أن الإنسان ينمو ويتطور انطلاقاً من اتصاله مع الآخرين بواسطة مختلف الوسائل المتوفرة في المجتمع. فيخضع نموه في بادئ الأمر للمعاني السائدة في المجتمع، لأنها سبل الدخول إلى الحياة الاجتماعية في وجود متبادل. وتشكل المعاني في المجتمع الأنماط التي يعيش بموجبها أفراد المجتمع في علائقهم. وتجدر الإشارة هنا إلى تجاوز العلوم الإنسانية لاعتقاد قديم رافق النظرة الثنائية إلى الإنسان، ورأى في التعبير كشفاً عن الأفكار الجوهرية الكامنة في الروح بمثابة صور عن الأجسام أو تمثيلات عن الواقع. إن الاتصال الذي يتسنى للإنسان مع الآخرين لا ينحصر في مدى الاتصال الجسدي كما هي الحال في الأجسام الأخرى، بل يتعداه إلى اتصال ألسني حيث يشير إلى الهدف المقصود بواسطة الكلمة، أداة التبادل. هكذا تحررت الكلمة من ارتباطها الأصيل مع عالم داخلي سرّي لتتسم قبل أي شيء آخر بطابع التبادل. قد يضرر الإنسان أفكاراً سرّية ولكنها لا تتمتع بوضع خاص مميز، ويصعب من ثم بل يستحيل أن يكون الوضع السرّي الذاتي هو وضع الأفكار الأول عند الإنسان. إن الواقع يظهر أن الإنسان يتعلم طريقة التفكير بواسطة استخدام وسائل الاتصال السائدة في الجماعة. إن المعاني ترتبط واقعياً باللغة وتخضع بخاصة للمجتمع الذي يتداول تلك اللغة. يتعلم الإنسان المعانسي ويكتسب التصورات المشتركة بانتسابه إلى لغة معينة، وبها إلى ثقافة جماعة أو تاريخها. ولا يغرب عن بصر المراقب أن

المعنى الذاتي

تركز الفينومينولوجيا بشكل خاص على الجانب الذاتي من المعنى. فيبدو اذ ذاك بمثابة ما يدل عليه شيء ما بالنسبة الى ذات معينة، ما تراه فيه ومن ثم ما تفعله منه. وليست الذات المقصودة هنا هي ذات الانتولوجيا الواقعية التقليدية، ولا هي ذات المثالية، سواء كانت المثالية العقلية المتسامية أم المثالية الجدلية المطلقة. انها الذات المأخوذة في ارتباطها الوثيق بالعالم. كما أن العالم المقصود هنا ليس الجوهر الممتد الديكارتي، ولا الكون المادي المنبسط أمام الحواس والقابل لمختلف أنواع الاختبارات والتفسيرات العلمية، بل إنه العالم المتحول الى مشروع تضعع الذات رسومه. يرى الفينومينولوجيون، من هوسرل الى هيدغر وسارتر وميرلو بونتي، ان الذات هي كيان في العالم، وبالمقابل العالم هو بدوره ذاتي، فنسجه وتفصيله مرسومة بحركة الذات التجاوزية. ويلتقي في هذا المجال ميرلو بونتي مع هيدغر وهوسرل في تأسيس الذات، «الدازين» الموجود، في الزمنية، بالاضافة الى ربط ذاتية العالم بزمنية الذات. ان الزمن هو حركة تعاقب الماضي - الحاضر - المستقبل. أما على صعيد الذات، فالحاضر، يرسم المستقبل، بشرعه ضمن الامكانية المتفجرة داخل طاقات الذات الفعلية. ففي كل لحظة مشروع جديد، ومن ثم قصد جديد وبالتالي معنى جديد. من هنا نفقه كيف ان هيدغر لا يحصر المعنى في نطاق عقلي منطقي، بل يُغدق عليه حجم المشروع الانساني. انه الزاوية التي منها يظهر المشروع الانساني، ويمكن، انطلاقاً منها، فهمه في إمكانياته، التي هي امكانيات فعلية.

ان كل وعي للعالم يقترن مع اصفاء معنى عليه، لأنه لمجرد ظهور الانسان في الواقع ينيره ويبرز فيه معنى، قد يظهر انطلاقاً من الاشياء أو يفرض عليها فرضاً. لا تنحصر قدرة ابراز المعنى في حيز المعرفة والمنطق، بل ترافق مجمل وجود الانسان، لأنه مبني على كشف المعاني. وبديهي ان يرتبط كشف المعاني مع الهدف الذي يقصده الانسان من الافعال والاشياء. ويقدم سارتر مثلاً بهذا الشأن معنى القيود بالنسبة الى العبد المقيد: إما الاذعان لوضع العبودية واما المجازفة بكل شيء للتحرر منها. ولا يأخذ أي وضع معناه الا بالنسبة الى ذات، يسميها سارتر «في سبيل الذات»، موجودة في وضع معين، وانطلاقاً من الاختيار الحر للغايات التي تنشدها تلك الذات.

المجتمعات تتبدل، ولغاتها تنمو، فتتخذ مفرداتها دلالات جديدة وتمتد الى حقول جديدة، فلو استحال الكلام عن جديد في اللغة لوجب اعتبار الثقافات بمثابة أنواع ثابتة، كما كان الاعتقاد بشأن الأنواع الحية قبل ظهور نظرية التطور. ولكننا نلاحظ فعلاً وجود لغات حية، بالتضاد مع لغات يقال عنها انها ميتة. ان اللغة الحية تنعم بوجود حالي كوسيلة اتصال، وعلاوة على ذلك انها وسيلة ابداعات جديدة. فالابداع المستمر لمعان جديدة، وتبدل المعاني القديمة يسهمان في الحفاظ على اللغة حية. ونخلص الى انه اذا تجاوزنا الرأي الناتج عن النظرة الثنائية والقائل بأن المعاني هي أصلاً أفكار داخلية نظهرها بواسطة النطق، وجب ان نعطي للمعاني وضعاً مستقلاً، نوعاً ما، عن الارادة الشخصية. فلا يستطيع أي انسان منفرداً ان يعطي للكلمات والأدوات الاتصال المعنى الذي يشاؤه وكيفما يشاؤه. قد يكذب الانسان، فلا يعني ما يقوله، ولكنه لا يستطيع ان يبذل في معنى ما يقوله. هكذا يمكن القول بأن المعاني هي موضوعية، مع الملاحظة بأن الموضوعية المذكورة هنا تختلف في مضمونها عن موضوعية الأشياء الطبيعية.

ويمكن القول أيضاً بأن القيم الخلقية هي معاني السلوك الانساني. وفي الواقع يعيش الانسان في حلقات اجتماعية كثيرة ومتنوعة، تتسع او تضيق باستمرار. حلقة اللغة، حلقة الأصدقاء والأقارب، حلقة الذين يشاركونه في اعتقاداته السياسية والدينية. لكل حلقة لغتها وحقل تنمو فيه معان جديدة بمثابة أنماط علائق جديدة. فالإبداع الانساني يفترض اقراراً ضمنياً بأن ما من تفسير تقليدي قائم هو تفسير نهائي للمعطيات، ويتطلع عبر اللغة الجديدة التي يصوغها الى المستقبل المتراخي لناظري المتبصر. بالاضافة الى اللغة يخلق الانسان الوسائل التي بها يعطي للعالم معنى. هذه الوسائل تتأصل في حياة الانسان الحسية، ويسهم ابداعها في تكوين تاريخ الجماعة حيث تبنى حياة الأفراد. ان الجسم الانساني هو مصدر اتصال لا يكتفي بالكلام والكتابة للتعبير، بل إن كل تصرف صادر عنه هو نوعاً ما ألسني، يؤدي وظيفة تعبيرية في الاتصال مع الآخرين. فلا ينحصر في تحقيق الأفعال بل يضمّن معاني بواسطة الافعال يقول شيئاً ما. أما علم الأخلاق فيعني بمعاني الأفعال الانسانية داخل شبكة الاتصال. قد يكون الفعل واحداً في مادته، ولكنه مع ذلك قابل لمعان كثيرة متباينة حتى التضاد.

المعنى الوجودي

يرى الفلاسفة الوجوديون ان ما يهم الانسان أولاً ليس «فقه» الوجود بمثابة معطى خاص، بل هو البحث عن معنى الوجود، والكشف عن ميزات القيمة الفائقة المسماة وجوداً. من هذا المنظور يستخدم فلاسفة الوجود بدون تمييز لفظتي «معنى» و«قيمة»، ويتساءلون «ما الذي يجعل الحياة قيمة؟». بديهي ان السؤال المطروح يفترض تصوراً ضمنياً للحياة. نتصور بأن الحياة تتحمل امكانيات كثيرة، وبمقدورنا ان نكتشف فيها معاني مختلفة، ونفترض ان الاحتمالات كلها نتجه فعلياً نحو اهداف واقعية تضاهي في سموها ما ينشده الانسان من كرامة، وهذا يكفي لمجابهة العناء والألم، وما يكلفه اختبار الحياة من مشقة. فمن المستحيل العيش في عالم انساني واع ومبصر بدون التساؤل عن «لماذا الحياة؟». «ما القصد من الوجود؟». يطرح هذا السؤال، أقله، في ظروف خاصة، في «اختبارات مميزة» كما يقول كيركغارد، يسعى فيها الانسان الى اعطاء معنى اجمالي للحياة، يبررها، بشكل خاص، أمام الموت الذي لا يقهر، المتربص كعبث لا مفر منه. وبديهي ان يرى المرء بأن الحياة لا تجد تبريراً، ولا تتضمن معنى، إلا إذا قارناها بما يفوقها قيمة ويحوز على تقديرنا. إن المجابهة الواقعية لمشكلة معنى الحياة تكشف في الغالب عما يراه فلاسفة الوجود من سلبيات في الوجود: السجن، عدم الاتصال، العبودية، السقوط، الألم والموت. وتلازم مشكلة معنى الحياة وضعنا كأناس احياء، فلا نُفلت من الاسئلة المقلقة التي تطرح مشكلة وجودنا جذرياً. وفي الواقع، كل فلسفة هي محاولة إجابة منسجمة على هذه الاسئلة.

قد تشير الاجوبة الى ضرورة البحث عن معنى الحياة في احدى قيم الوجود، فنلقى أنفسنا غالباً أمام ايدولوجيات تجعل من واقع نسبي أمراً مطلقاً. وقد تتحول الاجابة الى موقف سلبي، فينتصب القلق أمام العدم، ضد أي مثال أسمى، وتصب الحياة في مستنقع تحمل ضربات المصير بسخرية، هذا ان لم تنحصر في صرخة احتجاج ضد العبث. ومن المعروف انه، على امتداد قرون طويلة، رأت بعض المجتمعات، وما زال كثير منها في أيامنا يرى، سواء في حلقات المثقفين أم في سلوك العامة اليومي، أن الايمان بالله يعطي المعنى النهائي والتبرير الأسمى للحياة. يشكل الايمان بالله المسلم الرسمي، والقاسم المشترك، في ثقافات قدسية تلقى فيها كل الاشياء والحوادث معنى وتبريراً. ولكن يلاحظ

في الحضارة المعاصرة، وفي مجتمعات كثيرة، ان الميزة الدينية لمعنى الحياة أمست أمراً شخصياً. لم تعد واقعاً ثقافياً، بعد أن تجاهلتها العلوم والايدولوجيات والمؤسسات والممارسات السياسية. فراح كثيرون يصرحون بأن مشكلة معنى الحياة الديني هي أمر ثانوي، وترف أو هرب من واقع فلا فائدة منها. وعلاوة على ذلك، يذهب البعض الى التأكيد بأنها مشكلة مغلوطة في الطرح وفي الحل. بل يُقتضى البحث عن معنى الحياة داخل الحياة نفسها، فنلقى الحياة معنى كافياً عند الذين يحاولون، فردياً أو جماعياً، شرح إمكانياتها، وعند الذين يجهدون في تحقيق عمل مبدع أو يندفعون في نشاط ثوري. انهم يسعون الى اعلان استقلالهم الكلي والتوصل اليه فعلاً.

بكل بساطة يمكن القول بأن الحضارة المعاصرة تعاني من غياب الاجماع على معنى للوجود. ويلاحظ ذلك في قلق رجال العلم الذين يختبرون عجزهم عن التوصل الى تحقيق مألوفة موفقة بين المعارف، والى ضمان مراقبة كافية تكفل استخدام المعارف في سبيل خير البشر. في العالم الحديث جماعات مضعضة تبحث عن معنى جديد في الأساطير الحديثة. وقد أدى عدم الاطمئنان والقلق من الحياة الى ظهور عصابات كثيرة جماعية. وعلاوة على ذلك تبرز الاحصاءات ازدياد عدد المنتحرين، وتفشي اللجوء الى المخدرات والادمان على الكحول. ويبدو المجتمع الصناعي، في أشكاله الايدولوجية، وكأنه تجميع لامتناه وأعمى لأدوات عمياء توظف بشكل غي لا يأخذ بأهداف البشر الصحيحة. يبدو الانسان بمثابة «أداة» أو «رقم» لا أكثر، و«زودة» على الاشياء بدون قيمة. هكذا شاء الانسان ان يفوص في كل أشكال الضياع.

بشارة صارجي

مِغيار

Norme
Norme
Norm

المعيار صيغة مشددة على وزن مفعال. لكأن العقل يشد تصورات عند ما يضع معايير. فالمعيار ما يتخذ مبدأ أول وقاعدة أنموذجية تقاس الموضوعات بالنسبة اليها لتصبح

استبعدت الضمير أو الأمر الأخلاقي والله والحرية من تأملاتها وتحليلاتها.

ويمكن القول دون تبسيط إشكالية المعيار بأن محاولات الفلسفة على اختلاف مدارسها في القرن التاسع عشر والعشرين إنما هي محاولات لتجاوز المأزق الكانطي:

أ - إما بإرجاع المعيار إلى دائرة المعقولة الكلية كما في جميع الفلسفات الجدلية بعد هيغل أو فلسفات الهوية والظاهراتية الهوسرلية ذروتها.

ب - أو إخراج المعيار وجميع الماهويات العقلانية من بدئيتها وإلحاقها ببعدياً بالوجود كما ترى الوجودية.

2 - نسبة المعايير:

هو موقف جميع النظريات التي تفترض تغيير المقاييس وتطورها من عصر إلى عصر، من مجتمع إلى مجتمع، من جيل إلى جيل.

فلا حقائق معيارية ثابتة لكل زمان ومكان لأن متطلبات الوقائع تستدعي اشتراطات المعايير. وبما أن المعطيات متغيرة لذلك معاييرها متغيرة أيضاً. ويمكن القول بأنها نظريات التغير والتطور والضرورة، أو الواقعية والحسية التجريبية، المادية، الذرائعية. أو هي جميع النظريات التي تضع الوجود سابقاً على الماهية، الواقعي على المتعالي، المشخص على المجرد، البعدي على القبلي، بينهما داخل الفسحة الفاصلة الواصلة تنشأ معايير العقل وأحكامه الأخلاقية والفنية الجمالية والسياسية. فالنسبة المعيارية هي البعدية المعيارية مهما افترضت من عمليات التداعي بين الحس والادراك وتحول الحس إلى مدرك تجريدي. لذلك ترتبط المعيارية البعدية بالموقف النفعي.

لكن مهما تكن درجة التناقض البدئي بين الموقفين فإنهما يلتقيان في نقطة افتراض «المعيار» بوصفه نموذجاً ومقياساً ناظماً وقاعدة للقضايا والأحكام سواء قبلياً ببعدياً كان أو ببعدياً تجريبياً. في المنطق القضية الكلية قاعدة القضايا الجزئية، وفي الأخلاق الخير قاعدة السلوك فردياً وجمعياً، والجمال سواء في الشكل أو قوة التعبير الواقعي أو الوحشي في الانتاج الفني، والقيمة الإنسانية في نظرية القيم مهما تكن إضافات المطلقة عليها.

ومن المعيار اشتق ما هو معياري، Normatif، الذي قسم نظرية المعرفة استناداً، إلى نوعين:

- علوم معيارية انشائية Sciences Normatives مثل:

مبررة ومعقولة لأنه يمنحها دلالتها ونظامها وقيمتها. المعيار ماهية يقاس بها الوجود. أو هو نقطة انطلاق ماهوية أولى لا سابق لها للأفعال والأحكام خاصة أحكام القيمة Jugement de Valeur.

اختلفت مواقف النظريات في نشأة فكرة المعيار. فهل هي قبلية سابقة على كل تجربة أم هي بعدية تولد من خلال التجربة؟ بالتالي هي متعالية تجريدية أم حسية تشخيصية؟ إن الإجابة عن السؤال تمتد فوق مساحات معرفية شاسعة في نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والجمال والسياسة والفن.

انقسمت النظريات إلى موقفين عريضين بينهما هوامش متداخلة: موقف مطلقة المعيار وموقف نسبية المعيار.

1 - مطلقة المعايير:

تتخذ هذا الموقف جميع النظريات التي تفترض ثبات المعايير لأن تغيرها يفقدها حقيقتها وصلاحياتها المرجعية. لذلك هي قبلية متعالية لا تتغير بل تتزمن متجلية في تاريخ أفعال الإنسان وأحكامه. ويمكن ترجمة هذا الثبات المعياري بالبراهما في الفلسفة الهندية ومزدا في الفلسفة الايرانية والايوزس أو المثل في الفلسفة الأفلاطونية، أو إيليا أو الله في الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي. وينتهي هذا الموقف بوحادية معيارية ترتد إليها جميع المعايير. لقد وحد أفلاطون مثله الثلاثية الكبرى الحق والخير والجمال في مثال المثل أو الخير. كما وحدت الأديان المشار إليها مثالية المثل أو المعايير في مطلقة الألوهة وترفعها الخالد.

ولا بد من التمييز هنا بدقة بين المعيار الفلسفي لدى الفلاسفة والمعيار الديني في الإيمان اللاهوتي. فالمعيار الفلسفي عقلي حتى وإن أضفت عليه رؤيا الفيلسوف صفة المطلق. بينما المعيار الديني لا عقلي مهما عبرت عنه أفكار الناس.

فمعيار أرسطو الجوهر في الوجود ومبدأ الهوية في المنطق والخير في الأخلاق، بينما هو الحقيقة في فلسفة الكندي، أو الواجب الوجود لدى الفارابي وحامل اعتبارات الحكمة عند ابن ملكا والمعقولة النورانية لدى ابن سينا أو القوة الموحدة لحقيقة الثنائيات عند ابن رشد وتوما الأكويني وديكارت. بينما تتجلى معايير العقل وجوداً والوجود معايير لدى هيغل الذي قدم حلاً للمأزق المعياري الكانطي. بالنسبة لكانط تعتبر جميع الأحكام صحيحة منطقياً طالما ارتهنت بحدوسها التجريبية. أما في ميدان الأخلاق فهي صحيحة طالما

مفهوم - أفهوم

Concept

Concept

Konzept - Begriff

الأفهوم وليس المفهوم لفظ وَلَدَتْهُ على وزن أفعول للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة بـ Concept والفلسفة الألمانية بـ Begriff .

وهو المعنى الذي شاع استعماله في العربية المعاصرة تحت ألفاظ متعددة مثل: مفهوم، وتصوّر، ومعنى عام، وفكرة، حسب اختلاف المدارس والكتّاب، يضطرب في ذلك اضطراب سائر المصطلحات الفلسفية العربية المعاصرة.

ويحسن أن أتيّن المقصود بأفهوم قبل تبيان بطلان المصطلحات الأخرى.

- فالأفهوم هو أولاً وقبل كل شيء كلمة عادية، اسم جنس أو ما ينزل بمنزلة. فهو بهذا لا يدل على فرد أو شيء بعينه بل على ما يشترك فيه عدة أفراد أو أمور أو علاقات. فهو معنى عام هذا صحيح، وبهذا المعنى يقول سبينوزا: أفهوم الكلب لا ينبج. إلا أنه ليس كل معنى عام أو فكرة أفهوماً. وحتى تصير الفكرة أفهوماً ينبغي أن تتوفر فيها شروط عدة، أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معاً، وأن يساعد في عملية المعرفة.

- واللفظ الألماني Begriff ما يزال يحمل الدالتين معاً: الواسعة كمعنى عام والضيقة كأفهوم. فعند كانط مثلاً يعرف الأفهوم بوظيفته وهي توحيد المتنوع في فكرة واحدة. فيطلق اللفظ على كل ما يربط ويوحد، من تشتت الحدوس الحسية وربطها في فكرة طاولة مثلاً أو شخص إلى التوحيد الأعلى في مقولات الفاهمة، مروراً بالأفهومات العلمية كالجاذبية والحرارة وسواها.

إلا أن كانط يطلق لفظ الأفهومات حصراً، على مقولات الفاهمة، ويسمّيها كذلك الأفهومات المحضة وعددها اثنا عشر أفهوماً موزعة على أربعة أبواب: الكم والكيف والاضافة والجهة.

والأفهوم المحض (أو المقولة) عند كانط، هو الذي يشرف على عملية الحكم والمعرفة الصحيحة ويؤسس إمكانها وموضوعيتها معاً. وشرح ذلك: أننا عندما نقول: الحرارة تمدد المعادن نطلق حكماً كلياً وضرورياً، أي موضوعياً.

القيم، المنطق، الأخلاق، الجمال، الفلسفة.

- علوم قياسية - خبرية - تقريرية Sciences Explicatives علوم الطبيعة.

لكن هذا التصنيف لا يصمد أمام التطور العاصف لنظرية المعرفة المتداخلة أو التكاملة في العقد الثامن - التاسع للقرن العشرين. وقد ولدت هذه النظرية تلبية لاستدعاءات الانشطارات النووية التجزئية للتخصص في العلوم الطبيعية والإنسانية والتقنية.

خلاصة

يبقى السؤال مثاراً. ألا يرتكز افتراض التكامل بين العلوم المختلفة معياراً مسبقاً لانسجامها بدرجة ما؟ أم ترى نحن على عتبة مشهد جديد لمعيارية قبلية - بعدية كان كانط أول المتفكرين فيها؟

ان انهيار المعايير - القواعد يعني انقطاع نسبة الثبات الضرورية لعمليات التواصل الواقعي - المتعالي بين الأجيال، وإلا خضع التطور اللامعاري إلى طفرات آنية تبقي الإنسان في حالة انعدام الوزن المعباري - الحضاري. لا فرق عندئذ بين الخلاص الجماعي أو الدمار الشامل.

مصادر ومراجع

(انظر: عقل، مبدأ، قيمة)

- ابن ملكا، المعبر في الحكمة، الاعتبار فكرة معيارية، طبعة حيدر آباد.
- أفلاطون، الثنيس، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- حقي، إحسان، نمو سمرتي، دار اليقظة، دمشق.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، معيار.
- الفارابي، تحصيل السعادة، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- لالاند، أندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

- Kant, E., Critique of Judgement, O.V.P., Oxford, 1952.
- Plato, The Collected Dialogues, Phaedrus, Bollingen, Series LXXI, Princeton, 1969.
- Runes, D., Dictionary of Philosophy, Norm.

محمد الزايد

اداتها وليس مجرد حصيلة لها. لعل في التأكيد على هذه السمة ما يكفي للدفاع عن لفظه العربي الذي ولّده توليداً ضد ما هو شائع الاستعمال، وبخاصة ضد لفظ «مفهوم». ذلك أن «المفهوم» هو ذو معنى عربي محدد يقابل «الماصدق» في المنطق، بالإضافة إلى أن وزن مفعول لا يوحي البتة بوظيفة المفهوم ودوره في المعرفة، بل وينم عن تجاهل تام لتاريخ المصطلح.

ب - ويمتاز «الأفهوم» بالدقة. فهو يظل محافظاً على دلالة واحدة محددة في النص العلمي بكامله، مما يفسر كون العلوم الوضعية تشتغل بأفهميات خاصة، وما يكفي لتفهيت الاستعمال الشائع والمتسرع هو الآخر: «التصور».

ج - يكتب «الأفهوم» دلالة الدقيقة من طريقة استعماله في السياق الخاص. فهو لفظ عادي صار عملاً وفقد بالتالي إمكان استبداله بمرادف. مثال ذلك: المثلث في الهندسة الإقليدية أو الفوتون في الفيزياء المعاصرة.. الخ.

المعاني المشتقة والقريبة:

الفاهمة، الفهم، المفهوم، المقولة، المعنى، الفكرة.

مصادر ومراجع

- ألتوسير، قراءة رأس المال.
- اينشتاين وإنفلد، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، تشكل الذهن العلمي.
- كانط، نقد العقل المحض.
- هيغل، علم المنطق.

موسى وهبه

إضافة (1)

بذل الباحث جهده ليخرج بلفظ يرفع أي لبس، ولكنه لم يوفق لأن وزن «أفعل» لا يحمل دلالة خاصة، على أنه نادر الاستعمال في مشتقات العربية، وما حفظ منه من كلمات «كأثكل» يرد الشك إلى الإبدال والمعاقبة. فكان عليه إذا نشد الدقة أن يختار مثل وزن «مفعلة» الدال بنفسه على التجمع فيقول: مفهمة التي تدل بمادتها ووزنها على ما نقله الباحث عن «كانط» توحيد المتنوع في فكرة واحدة، وإن أبى الباحث إلا التمسك بهذا الوزن، فالعربية إنما كثر فيها بالهاء أي أفعملة كأحدوة وأنشودة وأغرودة وأكذوبة، فعليه إذن أن يعتمد ما بصيغة: أفهممة ونجمع على أفاهيم كأسطورة وأساطير وأغرودة وأغاريد... على أنني لا أدري لم كل هذا

وان هذه الكلية والضرورة، وبالتالي الموضوعية، ليست ممكنة بفضل التجربة، لأن التجربة لا تفيد سوى الجزئي والعرضي، يبقى أنها ممكنة قبلًا (أي قبل التجربة) بفعل التوليف الحكمي الموجود في بنية الفاهمة. وهذا التوليف الحكمي القبلي لا يمكن قيامه إلا لأنه يتم في ضوء أفهم محض قبلي، هو المقولة الثانية من مقولات الاضافة، أعني العلة والمعلول. وذاك شأن جميع الأحكام.

- هذا المعنى الجذري الذي يضمته كانط الأفهم سيبقى عالقاً فيه مع هيغل وفيما بعده. فمع هيغل يصبه الأفهم دائرة أساسية من دوائر التطور المنطقي الديالكتيكي الذي ينقسم إلى: نظرية الكون ونظرية الماهية ونظرية الأفهم. وتتراكب نظرية الأفهم ثلوثياً، كما هو متوقع. فتبدأ بالأفهم الذاتي الذي يمثل الوجه الذاتي في المعرفة ويشرف على جميع أقسام المنطق الشكلي، فيتولد الأفهم نفسه مولداً الحكم وأنواعه والقياس وأنواعه. ثم ينفي نفسه بالموضوع وينفي نفي نفسه بالفكرة ختام التطور وإثباته ومسكه.

إلا أن المشهور عن هيغل هو تناقض الأفهم والموضوع، وتناهماهما في الفكرة المطلقة أي في الحقيقة الفعلية، حتى لكأن مهمة الصيرورة أن يحصل هذا التناهي، فالشيء يبقى زائفاً وهالكاً في أشكاله المتلاحقة طالما يقع أفهمه خارج وجوده. أو كلما انزاح أفهمه عن موضوعه.

- وتحت تأثير الوضعية من جهة، والابستمولوجيا العقلانية (باشلار خاصة) من جهة أخرى، يتم الفصل نهائياً بين الفلسفة والعلوم الوضعية (استمراراً للدرس الكانطي) وبالتالي بين المقولة والأفهم. ولسوف يستغل ألتوسير ملاحظة للبين كي يصوغ هذا الفصل صياغة نهائية. فقد كتب لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» بصدد لفظ المادة ما خلاصته: إن «المادة» كمقولة فلسفية تعني مجرد ما هو موجود مستقلاً عن وعينا، أما «المادة» كأفهم علمي فعلى العلوم وتطورها أن تحدد ماهيتها. وقد عمّت ألتوسير هذه الملاحظة وقرّر أن الفلسفة تشتغل بمقولات في حين يشتغل العلم بأفهميات والأيديولوجيا بمجرد معان (Notions). ويعني ذلك أن الأفهم يتمتع إضافة إلى الدقة، بالقدرة على أن يكون عملاً أو أداة «إنتاج معرفة». ويعقد باشلار فصلاً شيقاً للبرهنة على أن نشأة علم من العلوم أو تحوله الجذري رهن بتشكيل أفهمياته الخاصة.

- أخلص إذن إلى أن «الأفهم» يمتاز بالتالي:

أ - يقوم على عملية المعرفة العلمية فلا تقوم بدونه. هو

(الناطق) القوة الحاسة (أو الحاسة) القوة المتخيلة (أو المخيلة).

أما احتجاجة بـ «الثقات» و«قداامي المناطقة» فليس بحجة. وكنت حسب ان مبدأ المرجعية قد تهافت منذ غليليو.

موسى وهبه

مقال

Discours Discourse Rede

المقال أو المقالة ترادف القول إجمالاً. يقال قولاً وقيلاً ومقالاً ومقالة. والقول هو كل منطوق به في اللغة. فقد جاء في «لسان العرب» أن القول هو كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أو ناقصاً. وهو بمعنى أخص «الكلام على الترتيب» كما عرفه ابن منظور، أي أنه طريقة التعبير والحديث المتسق. وإدخال «الترتيب» عنصراً في تحديد المقال يدل على العلاقة القائمة بين القول والفكر. وبهذا المعنى فقد حدد «المعجم الفلسفي» لـ لالند القول بأنه «عملية فكرية مركبة من تتابع عمليات أولية جزئية ومتدرجة»، وبأنه على الأخص «التعبير عن الفكر وتوسيعه بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا المترابطة». وبسبب هذه العلاقة جاوز العرب قديماً تسمية الآراء والمعتقدات قولاً، وذلك من باب تسمية الشيء بغيره إذا كان ملائماً له، أي إذا كان يدل عليه مثلاً، كما يدل القول على الرأي. ومن هنا نجد في الاستعمال أن السؤال: «ما قولك» يرادف السؤال «ما رأيك» وأننا عندما نقول بأن فلاناً «لا قول له» في مسألة ما نعني بذلك أن لا رأي له. وإذا كان القول يرادف الرأي والمعتقد فقد شاع استخدام لفظ «المقال» أو «المقالة» لتأدية هذا المعنى عند الفلاسفة والمتكلمين كما نجد في «فصل المقال» لابن رشد أو في «مقالات الإسلاميين» للأشعري أو في «الملل والنحل» للشهرستاني، حيث يستعمل مصطلح «المقالة» للدلالة على الرأي والمذهب.

وكان الشهرستاني بوصفه مؤرخاً للديانات والمذاهب الفلسفية أول من فكر بضبط مصطلح المقال. ذلك أنه لما

العنت؛ فالكلمات عند قدامى المناطق كثيرة ولها هذه الدلالة التي ينشدها الباحث مثل: مدرك، مدرك، متصور الخ.

الشيخ عبدالله العلايلي

إضافة (2)

إن اللغة شيء واستنباط قواعدها شيء آخر مضاف. وإن حركة اللغة لا تخضع لقواعد بعدية وجوباً بل للمشتغلين بها. فتفتني بمفردات وصيغ جديدة حسب مقتضيات منطق البحث، ولا يملك اللغوي سوى تسجيل الظاهرة الجديدة وأخذها بالحسبان.

فاللغوي يقرر استناداً إلى الثقات، أن وزن أفعال نادر الاستعمال، وينسى أن ما ورد على وزنه يعادل على الأقل ما ورد على وزن أفعولة الذي يتسامح به، ينسى مثلاً: أسلوب وأخدود وأملود وأسكون وأركوب الخ...

ويعتقد أن قوله «وزن أفعال لا يحمل دلالة خاصة» خبراً مفيد، وكأن الدلالات قائمة في الأوزان وجوباً، وينسى أن الدلالة القائمة في بعض الأوزان دلالة إحصائية أكثر منها دلالة بنوية (مثل ما ينسب إلى وزن مفعلة).

حتى إذا ما نقل مبضعه إلى خارج ميدانه تبين مدى عدم إصابته الغرض.

فالأفهوم ليس «التجمع»، ولا «توحيد المتنوع في فكرة واحدة» بل أن التوحيد هذا هو وظيفته الأساسية عند كانط، والفرق واضح بين الأفهوم وما يقوم به.

والفهم غير الإدراك والتصور. فلا يصح فلسفياً أن يطلق على الأفهوم لفظ مدرك أو مدرك أو أي مشتق من الإدراك، لأن الإدراك موقوف على أشياء مخصصة ومتضمن للمعنى المباشر للمدرك وبلوغه، ولذا يطلقه الفلاسفة على الإدراك الحسي غالباً، أو الحدس العقلي أحياناً لمباشرة الموضوع، والأفهوم لا يحتمل هذا المعنى.

كما لا يصح أن يطلق لفظ متصور أو أي مشتق من التصور، لأن التصور متعلق بالتخيّل والتمثّل، والأفهوم لا يحتمل ذلك، أو بالصورة، بالمعنى الأرسطي حصراً، وهذا جزئي من جهة، ويعتوره نفس ضعف «المفهوم» من جهة أخرى.

أما اعتراض الشيخ على لفظ «الفاهمة» ففي غير محله، لأنني أطلق الفاهمة على ملكة الفهم أو القوة الفاهمة كما يطلق الفلاسفة على الملكات الأخرى: القوة العاقلة القوة الناطقة (أو

مطلع القرن التاسع عشر تمّ تحوّل جديد حين أخذ المقال يتمحور حول مجالات ومواضع جديدة تحت تأثير التحولات السياسية والتغيرات التي طرأت على ظروف العمل. فهيمنت النزعة التاريخية كما ظهر ذلك من خلال علم الاقتصاد والبيولوجيا والفيلولوجيا. وأصبحت الذات كمبدأ يتعالى على التجربة ويشكل شرطها، ذاتاً تاريخية تؤمن عبر مقالات البشر اتصال التاريخ واستمراره كما تؤمن سيادة الوعي ووظيفة الذات المكوّنة لكل مقال. وقد سمح هذا النمط من المعرفة التاريخية بالعمل والحياة واللغة إضافة إلى ما نتج عن تراكم الانتاج من محاولات ضبط البشر وإخضاعهم في المؤسسات الحديثة، سمح للانسان بأن يصبح في آن معاً ذاتاً وموضوعاً. وبهذا ما عاد الانسان يقول الطبيعة بأشياءها وكنائنها فحسب، بل شرع أيضاً بتأسيس مقالات علمية حول فعله وسلوكه وأوهامه، كما تجلّى ذلك في انطلاقة علوم الانسان: علم النفس، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، غير أنه في الوقت الذي بدأ فيه الانسان ينتج معرفة حول نفسه، أخذ يتزعزع مفهوم الانسان في مواجهة تلك البنى اللاشعورية والدنيئة التي تمثلت بقوانين الرغبة وقواعد اللغة ولعبة الاوهام. وإذا كان نيته قد أعلن في نهاية القرن الماضي عن «موت الإله» فإنه إعلان كان يحمل معه نهاية الانسان كصانع للمقال. وهكذا بدأنا نشهد تحولاً جذرياً في النظر إلى مقالات البشر تبلور ابتداء من منتصف هذا القرن. فما عاد المقال طريقة التعبير أو حديثاً متساوقاً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلياً لذات واعية تتأمل وتعرف وتعبّر، وإنما أصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة. أصبح حقلاً تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مركزاً له. وهذا التحول الاستيمولوجي في تناول أقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي هو أول من أنشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل. وتتلخص نظريته كالآتي:

ينطلق فوكو من تعليق المرتكزات التي تقوم عليها وحدة المقال والتي ترد هويته إلى الكاتب أو الأثر الأدبي أو التصنيفات المألوفة (أدب، علوم، فلسفة، تاريخ...)، كما انه يتحرر من المفاهيم التي اعتدناها في الربط بين مقالات البشر كالاتصال والتطور والتأثير والذهنية العامة. لذا فهو يرفض الموضوعية التي تقضي بالتفتيش عن أصل للمقال لا يدرك، كما يرفض الموضوعية التي تعتبر ان وراء المقال الظاهر يكمن مقال خفي صامت يغذي من الداخل كل ما يقال.

وجد ان المقالات الكلامية تكاد تخرج عن نطاق الحصر والعد اعتبر ان ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما، يمكن عده «صاحب مقالة». من هنا اجتهد في حصر المقالات، فوضع أربع قواعد يمكن تصنيف الفرق الكلامية على أساسها. وهذه القواعد هي عبارة عن أصول أربعة تشكل الموضوعات الأساسية للفكر الكلامي. فيكون من انفراد بمقالة حول أحد هذه الموضوعات، كمسألة التوحيد والصفات مثلاً، عدت مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وإلا أدرج في مقالات سواء. وبهذا يكون الشهرستاني قد أثار مسألة طريقة التصنيف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ونظر في شروط تكوّن المقال من خلال سعيه إلى ضبط المقالات الكلامية.

لا شك ان معنى المقال ووظيفته وأهميته كانت تتغير باستمرار مع تطور الفكر الفلسفي. فمع افلاطون، حيث يتماثل المقال مع العقل (لوغوس) بذلت أول محاولة لضبط المقال وعقلنته وبناء منطقته على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بدايته على المقال، وهو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي. وفيما يختص بالفكر العربي الاسلامي يتداخل المقال الفلسفي مع المقال الكلامي والمقال الصوفي، بحيث يمكن القول بأن هذه المقالات تتأرجح بين رواية النص الإلهي كبدء أول وشرحه وتأويله وخرقه وفي أبعد الاحتمالات التساؤل حول بدايته، وبين استعادة الأصل اليوناني وشرحه وإعادة صياغته، ربما باستثناء ابن خلدون الذي حاول إنشاء مقال مستقل حول الاجتماع والتاريخ. وهكذا يتمفصل المقال الفلسفي مع المقال الديني.

وبعد بزوغ عصر النهضة حيث انطلقت علوم الطبيعة وأقرت قواعد المنهج الاختباري وحيث بدأت تناح للانسان وسائل التعرف والقبض على أشياء العالم تمّ التحوّل من مقال الإله إلى مقال الانسان. ويعتبر كتاب ديكارت «مقال في المنهج» شاهداً على هذا التحول وبداية للعقلانية الحديثة التي جعلت المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات وعلى التوافق بين الأشياء وتمثلاتها في الذهن، بحيث تصبح الحقيقة مقال الذات عن الأشياء. ومع مجيء الفيلسوف كانط حيث ظهر ما سمي بـ «الحقل المتعالي» تعاضم دور الذات في عملية المعرفة، وأصبحت هذه الذات بوصفها مبدأً متعالياً مرجع المقال العلمي الذي يلملم وقائع التجربة المتفرقة ويجمع شتات الأحداث في توليفات عقلية وفي أنساق منطقية. وفي

الحديث عن منطق واحد ولو اختلفت الألفاظ والتراكيب النحوية عندما تكون إمكانات استخدامه النظرية واحدة. فكل منطق ينتمي في النهاية الى تشكيلة مقالية كما الجملة تنتمي الى النص والقضية الى مجموع استدلالى. وكما أن انتظام الجملة تحدده قواعد اللغة وانتظام القضية ترسمه قوانين المنطق، فإن انتظام المنطق تعينه قوانين التشكيلة المقالية. واذن يتحدد المقال بوصفه منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة المقالية، منظومة تسمح بتكوين وتوزيع مواضيع البحث وأنماط القول ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية.

وبالاجمال، يرى فوكو أن الحقل ليس محلاً لمواجهة بين كلمات وأشياء، بين لغة وواقع، بين مقولة وتجربة، بين معيوش وضرورة فكرية، بين احتمالية الحدث وتقييدات الشكل، وإنما هو مجال غُفِّل تجد فيه الذات المتكلمة مكانتها ووظيفتها، مجال ينتج التباين والانفصال. وهذا هو صلب التحليل الاركيولوجي الذي اشتهر به فوكو، وهو تحليل يترتب عليه أن فكرنا هو اختلاف مقالاتنا، وان تاريخنا هو اختلاف أزمنتنا وان ذاتنا هي اختلاف أقتعتنا.

لا شك أن لهذا التحليل أهميته بل خطورته على صعيد المعرفة والثقافة عامة، بمقدار ما ينزع الى الكشف عما تنطوي عليه تلك الكتلة الهائلة من الأشياء التي قبلت على لسان البشر من أزيز مستمر ومن تصدع واضطراب، أي بمقدار ما يتجه الى تفكيك الذات واستبدالها بما يسميه فوكو «المسلمات المعرفية» التي تشكل منظومة مغلفة تتجاوز الذوات الناطقة وتمثل نسقاً من القواعد يحكم بشكل غير معن ولا شعوري تكوين العلوم والمعارف تماماً كما تمثل اللغة نظاماً متسقاً يعلو على الأفراد ويحكم بشكل خفي البنى الظاهرة للجمل والعبارات. وهكذا بدلاً من أن تكون الذات مرجعاً للمقال، يصبح المقال مجالاً لتشتت الذات وانحلالها. وهذا هو معنى إعلان فوكو عن «موت الانسان». ومن هنا أصبح بالإمكان ان نتحدث عن «مقال اللاوعي» وان ننظر الى «الأحلام» و«الخرافات» على انها تملك مقالاتها.

مصادر ومراجع

- ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، البنيوية الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار صادر، بيروت، 1968.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1966.

يحاول فوكو أن يتعامل مع المقال كحدث نوعي لا يمكن استبدال مقال آخر به، كواقعة خاصة لا تنطبق مع ما قيل قبلها، كاستئناف جديد لا يمكن اعتباره مجرد امتداد لأصل أول، وأخيراً كأثر بشكل حدثاً مادياً له وقعه وانفجاره وليس كوثيقة ينهي استنطاقها. بحيث لا يبدو ما ننطق به كشيء قيل مرة واحدة والى الأبد، أو كشيء يغور في الماضي وكأنه قرار خوض معركة أو كارثة جيولوجية أو موت عاجل، وإنما يبدو كموضوع من جملة المواضيع التي ينتجها البشر ويستخدمونها ويتبادلونها ويعملون على تحويلها وتركيبها وتفكيكها دون استبعاد احتمال تدميرها.

وإذ يصف فوكو المقال على هذا النحو فإنه لا يعتبر هويته ذات طبيعة لغوية أو منطقية، فهو ليس كفاءة لغوية ولا نشاطاً عقلياً ولا هو صياغة يعبر بها الفرد المتكلم عن فكرة أو رغبة أو صورة. صحيح أن أية منظومة لغوية أو فكرية لا بد أن تنطلق من وقائع مقالية، أي من مجموع محدد من العبارات المنطوقة التي تشكل في النهاية العناصر التي يتألف منها كل مقال، الا ان التحليل اللغوي يهتم بمعرفة كيف يمكن لعدد محدود من القواعد أن يولد عدداً لا نهاية له من الجمل، والتحليل التاريخي يهتم باكتشاف الدلالات التي تحملها النصوص والوقوف على مقاصد الذات المتكلمة أو الانصراف الى تتبع أشكال العبارات وأنماط ترابطها. بينما يهتم وصف المقال بتحديد الشروط التي تجعل ممكناً ظهور المنطوقات. ذلك ان كل منطق يستمد هويته وفردته من المجموع الذي يظهر بينه ومن الميدان الذي يستخدم فيه ويطبق ومن الوظيفة التي يؤديها ومن الحقل المعرفي الذي يفعل فيه. فلو أخذنا مثلاً على ذلك المنطق القائل بأن «الأنواع تتطور» لوجدنا ان هذا المنطق وإن استخدم في صيفته العامة عند كل من بوفون وداروين، فقد استعمل في مقالين مختلفين، أي في مجالين معرفيين متميزين: الاول فلسفي والثاني علمي، الاول يقرب من الفلك والثاني من علم الحياة، الاول ينطلق من أن الكائنات الحية تشكل لوحة متصلة منذ بدء الخليقة لم يدخل عليها الانفصال الا بفعل الكوارث، والثاني ينطلق من وصف مجموعات حيوانية منفصلة ومن تحليل أنماط التأثيرات المتبادلة بين المنظومة الحية ووسطها. كذلك فإن الموضوعات التي تقول بأن «الأرض كروية» لا تشكل نفس المنطق قبل كوبرنيك وبعده. وكذلك أيضاً فإن القول بأن «الأحلام تعبر عن الرغبات» قد تكرر عبر القرون ولكن حقل استخدامه يختلف بالكلية عند أفلاطون عنه عند فرويد. وبالمقابل يمكن

كان للفكر المتأمل أن يسجل الاحتمالات المستقبلية للمصطلحين فإن الترجيح يمكن أن يثبت مصطلح «مقال» في الكتابات الفلسفية بينما يقترح تثبيت مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية أكاديمية كانت أو صحفية. ولكن ترجيحنا هذا بمثابة إقتراح تمايزي يمكن قبوله كما يمكن رفضه، هذا مع وعينا المسبق بمحاولات ردّ الفلسفة الى الأيديولوجيا ردّاً تطابقياً حسب بعض الإجتهدات الفلسفية والمعرفية والتفسيرية.

التحرير

مُقَدَّس

Sacré
Sacred
Heilig-Gewelht

معنى المقدس

من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الإجلال التي يعلقها الانسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية. والمقدس هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه، ومن هنا يأتي معنى المقدس والرجيم الملعون. والمقدس بالقياس الى غير المقدس (الدنس) هو ماله طابع من القرة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفّر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معاً. وترتبط فكرة التقديس عند الشعوب البدائية بالطوطم، أي تقديس حيوان معين رمز للقبيلة أو الجماعة الأولى.

والمقدس هو ما يثير في النفوس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، الرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفّظ والقلق والفرع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في نفس الوقت.

والمقدس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل يحرق بها، لكنه يرغب في الامساك بالشعلة وهو نفس الشعور الذي يحبه الانسان امام الشيء الممنوع اعتقاداً في الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يحرقه او يقتله في حالة الفشل. فالمقدس هو كل ما يحظى بالاحترام

- شرارة، وضاح، شبهة الفلسفة، مجلة دراسات عربية، عدد 4، شباط، 1980.
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1966.
- النقش، سهيل، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، 1980.
- Dictionnaire générale de la langue française, Tome 1, Article Discours.
- Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.
- Chatelet, François, Histoire de la philosophie, tome 1, Platon, Hachette, 1972.
- Jacobe, François, La logique du vivant, Gallimard, 1970.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, article Discours.

علي حرب

إضافة

اختلف كتاب الفلسفة العرب المعاصرين في تعريف مصطلح Discours كما اختلفوا في مصطلح Method. فإذا راقبنا ترجمة كتاب ديكارت «حول المنهج» نلاحظ الترجمات التالية:

- 1 - «مقال عن المنهج» - ترجمة محمد الخضيرى - دار الكاتب العربي - القاهرة 1968.
- 2 - «مقالة الطريقة» - د. جيل صليبا - اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - بيروت 1970.
- 3 - مقال في المنهج - يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 58.
- كذلك عبد الرحمن بدوي في «مناهج البحث العلمي»، ص 4.

واضح أن الترجمة استعملت مصطلح «مقال» كتعريب لـ Discours في جميع التعريفات رغم اختلافها حول منهج. إلا أن تعريفات أحدث بدأت تستعمل مصطلح «خطاب» كمقابل لـ Discours. بهذا المعنى يصبح عنوان كتاب ديكارت «خطاب في المنهج أو الطريقة». ويلاحظ استعمال مصطلح «خطاب» لدى كتاب المغرب العربي وبعض كتاب المشرق. كما نلاحظ شيوع مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية والسياسية المتخصصة والصحفية اليومية معاً.

إلا أننا رجحنا مصطلح «مقال» على مصطلح «خطاب» نظراً للإحالات الدلالية البنائية الاشتقاقية التي يتضمنها في مستوى الكتابات الفلسفية المتخصصة. وإذا

بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه .

ويأخذ المقدس صوراً متعددة حيث يطلق على: حب الوطن الذي يوصف بأنه حب مقدس، ويقال المقدس على المبدأ الذي لا يسمح بالحديث عنه أو لا يحق مناقشته، وعند برديايف Berdyev 1874 - 1948 المقدس هو فقط الحرية .

والمقدس كمبدأ لا يُسمح بالحديث عنه ولا يحق مناقشته ويكون عقبة أمام التفكير الانساني الحر الخلاق حيث تكون المقدسات محرمات لا ينبغي الاقتراب منها ذلك مثل الثالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تقديس: الله، الحاكم، المرأة أي تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس، وهي الموضوعات الحساسة التي لا ينبغي الاقتراب منها وتشغل في نفس الوقت تفكير كل الأدمغة في الخفاء، وهذا الموقف يحدد خاصية أساسية للمقدس هي تلك الازدواجية التي تظهر في المنع والرغبة .

وكلمة تقديس اذا أُضيفت الى شيء غير مقدس تضفي عليه طابعاً قدسياً بغض النظر عما سيعطيه له الانسان بعد ذلك من قيمة، في حين أن الشيء المقدس حين يفقد خاصية القداسة يفقدها الى الأبد . ومن هنا يظهر استخداماً آخر للمقدس بحيث يطلق على الشيء الذي لا يتمتع بصفة التقديس في حد ذاته وإنما يتمتع بهذه الصفة نتيجة لما أعطاه الناس له من معنى . وقد تأخذ لفظة مقدس معنى الملعون حين تضعها قبل الكلمة، أو ممكن أن تأخذ صفة السب للإله، وأحياناً تعني السخرية مثلما وصف ماركس Marx اليسار الهيفلي باسم: القديس شرنر والقديس باور في كتابه « العائلة المقدسة » .

والمقدس من المقولات الدينية والاجتماعية والفلسفية التي شغلت اهتمام علماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة .

أ - في الفلسفة: اهتم المعاصرون من الفلاسفة خاصة الألمان بالمقدس، بحيث أصبحت القداسة Holiness قيمة أساسية تضاف إلى قيم الحق والخير والجمال وتعد جزءاً أساسياً من مبحث الاكسيولوجي خاصة لدى كل من: شليرماخر Schelrmcher وأوتو Otto في كتابه عن المقدس، الذين أكدوا قيمة القداسة واعتبروها نمطاً خاصاً متميزاً من القيم وهي في نفس الوقت اتجاه نحو القيم الأخرى، وعند هوكنغ الفيلسوف الأميركي تعد القداسة مزجاً للقيم الثلاث ووظيفتها المحافظة على هذه القيم .

ب - في علم الاجتماع: اهتم رجال الاجتماع الديني بتوضيح فكرة المقدس وتتبع نشأتها ومصدرها سواء أكان الطوطم أم فكرة المانا (القوة)، كذلك توضيح موضوعات التقديس، الذي قد يتعلق بشخص ما، أو مكان، أو أشياء مادية مثل تقديس الوالي، رئيس القبيلة، البطل، المسجد أو الكنيسة، والأمكنة التي يحج إليها الناس مقدسة كذلك، ويُعدُّ تقديم القرابين والأضاحي من الأفعال المقدسة .

- ومساءلة تقديس الأشخاص مستقلة تماماً عن الأخلاق: فليس هناك علاقة بين الشخص المقدس دينياً والأخلاق، فالبطل اليوناني هرقل كان يقوم بجرائم بشعة لكنه قدس لقوته . وكان زيوس Zeus كبير الآلهة اليونانية مزوجاً خداعاً في صورته العامة . كذلك كان الكثير من انبياء بني اسرائيل قتلة مخربين . ومن هنا كان امتلاك الشخص للمانا أو القوة هو الذي يجعل له شأنًا مقدساً، وقداة الشخص في كثير من الأمم والديانات ترتبط بقدرته على التنبؤ بالأشياء المستقبلية، ولا تقف قداسته عند حياته بل تمتد الى ما بعد مماته، وأدواته أيضاً مقدسة، فالمرضى قد يشفى من مرضه اذا لمس جسم الوالي أو ملابسه، وقد تبنت بعض الفرق الدينية هذه الفكرة وتوسعت فيها بشكل مضاد للدين الأصلي الذي خرجت منه، ففي الهندوكية كانت ممارسة الجنس مع بعض البغايا الذين اختيروا في المعبد تعد عملاً مقدساً، كما كان يختار رجالاً شواذ جنسياً وفق طقوس معينة وكان اللواط محرماً إلا مع هؤلاء .

والقداسة شملت أيضاً المكان . ففي جميع الأديان هناك أماكن مقدسة وهي التي يعبد فيها الإله مثل: القدس ومكة والمدينة في اليهودية والمسيحية والاسلام . وكانت الآبار التي تنبثق منها كمية كبيرة من المياه تعتبر مقدسة مثل البئر التي انبثقت تحت أقدام سيدنا موسى، ومثل زمزم وثمة أنهار مقدسة في جميع أجزائها كالنيل عند قدماء المصريين . كما كانت تستخدم المياه المقدسة للتعميد في المسيحية، وعند اليونان كانت الأنهار الكبرى تعتبر آلهة كما كانت تقدم القرابين والأضاحي للأنهار (عروس النيل) .

وينبغي مراعاة بعض الطقوس أمام هذه المقدسات ففي كل دين نجد أمثلة لا حصر لها للمصير المشؤوم المحتوم الذي ينتظر كل شخص يتقدم الى هذه الأشياء المقدسة بدون مراعاة الشكليات اللازمة فالشخص الذي كان يقترب من القبور العبري المقدس كان مصيره الموت المؤكد وبالعكس نجد أن زيارة هذه الأماكن مفيدة جداً لمن يعرفون هذه الشكليات،

وتتعلق فكرة القداسة بفكرة التابو tabou أو المحرم والفعل منها tabu ومعناه التحول الى قديس .

علاقة ما لا يتعاملان بنفس الطريقة لأن المقدس هو القوة في حد ذاتها وهو الطاقة التي تؤثر في غير المقدس. في حين ان غير المقدس لا يملك سوى ان يفجر هذه الطاقة وفي بعض الأحيان يغير طبيعتها، وذلك عن طريق مرور احدهما الى الآخر فيتحول من طبيعته الى طبيعة الآخر أو يتبادلان الشكل فيصبح الطاهر ملوثاً وشريراً (دوركايم).

ويرى البعض ان العالم الحالي فقد طابع القدسية التي كان يتمتع بها فيما مضى فانه لم يعد محور العالم لأن الانسان صار هو نفسه محور العالم واستبعاد كل القسوى الخفية التي تشكل عالم ما فوق الطبيعة فالعالم الذي نحياه عالم بشري لا يتمتع بصفة القدسية وكما عند فيورباخ فموقف التقديس هو موقف اغتراب ديني للانسان في الله وعلينا أن نعيد الانسان ثانية الى مكانه في العالم.

مصادر ومراجع

- اسماعيل، قباري محمد، علم الاجتماع والفلسفة، ج 3، الاخلاق والدين، دار الطلبة العرب، بيروت.
- باستيد، روجيه، مبادئ علم الاجتماع الديني، تر. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، بيروت.
- برغون، هنري، منبع الدين والأخلاق، تر. سامي الدروبي وعبدالله عبد الدايم.
- الخشاب، أحمد، الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964.
- سمعان، حسن شحاتة، الدين والمجتمع، دراسات في علم الاجتماع الديني.

- Athinon, J. Baines, The Beauty of Holiness, London, 1961.
- Callois, Roger, L'homme et le sacré, 1939.
- James, E. O., Sacrifice and Sacrament, 1960.
- Durkheim, Emile, Les Formes élémentaires de vie religieuse, 1917.
- Festugière, André M. J., La Sainteté, Paris, 1952.
- Otto, Rudolf, The Ideal of the Holy, 20. ed, 1952.
- Ringgren, Helmer, The Philosophical Conception of Holiness, Uppsala, 1948.
- Hubert, Henri, Essai sur la nature et fonction du sacrifice, 1899, Eng. Trans, Sacrifice Its Nature and Function, 1964.

حسن حنفي

وقد أكد دوركايم على أهمية مفهوم المقدس في تفسير الظواهر الدينية: فهو المفهوم الأساسي لهذه الظواهر، وقد أوضح دوركايم التعارض بين المقدس والدنس وهو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل جذري، وداخل المقدس نفسه هناك ثنائية تجعل الكلمة تنطبق على الطاهر والملعون يقول: «أما بالنسبة للطابع الازدواجي لفكرة التقديس نفسها التي تنطبق إما على شيء مقدس أو تطلق على شيء لعدم طهارته، فالحياة الدينية تدور حول هذين المحورين المتضادين، والفرق بينهما هو الفرق بين الطاهر وغير الطاهر، المقدس والدنس، الإله والشيطان ولكن في نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة. فالفكرتان لهما نفس العلاقة مع الأشخاص الدنيويين الذين يجب ان يمتنعوا عن أية علاقة مع الأشياء النجسة وكذلك المقدسة، فكلاهما ممنوع تداوله لأن لهما بالفعل طابع التقديس، وبالرغم من تناقض هذين الشكلين من التقديس يوجد في كثير من الأحيان نوع من عدم التحديد بينهما». (دوركايم: «الأشكال البدائية للحياة الدينية»).

ويمكن القول أن المقدس وغير المقدس مصطلحان متكاملان ليس لأحدهما معنى في حد ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدد بالنسبة للآخر، وهما يشكلان إطاراً أساسياً ومبدئياً للتفكير ومع ذلك فإذا لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تتحدد في مجتمع معين التفرقة بين المقدس وغير المقدس، هذا إذا كان الفرق بينهما يكمن في المصطلح، لكن الفرق بينهما أكثر من ذلك ففكرة التقديس تأخذ طابعاً محدداً وهذا الطابع ليس فقط التسامي والعلو لأن هذا لو صدق في أعلى أشكال الدين فهو ليس كذلك في أشكاله الدنيا. ويمكن القول أيضاً انه في أغلب الحالات فإن الأشياء أو الأشخاص المقدسة هما اللذان يحميان المحرمات في حين أن الأشخاص والأشياء غير المقدسة هما اللذان يخضعان لها وهما اللذان يحتم عليهما الاتصال بالفئة الأولى من خلال مراسيم محددة. وليس هذا القول مطلقاً بل عليه بعض التحفظات ذلك لأن المقدس ينبغي عليه في بعض الحالات أن يتجنب الاحتكاك بالشيء غير المقدس. وفي النهاية يمكن القول أنه في حالة دخولهما في

Catégorie
Category
Kategorie

يعتبر البحث في مسألة المقولات (ج. مقولة) جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي ما يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه. إذ أن معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية. فالمعرفة لدى السفسطائيين تتحدد بشكل الحوار لا بجوهره والهدف منها الاقتناع لا البرهان. وهي لدى أفلاطون تذكر أو ارتباط مباشر بعالم الأفكار والمثل. وإذا كان الذهن بطبيعته ميالاً للبحث عن الوحدة في الموجودات أو لفهمها من ضمن مفاهيم موحدة وثابتة، فالمنطق كما وضعه أرسطو أي ما يعرف بالمنطق الشكلي أو الصوري هو أول أدوات هذه المعرفة. والمنطق أقسام. قسم يدور حول العبارات أو المفردات، وآخر يدور على الأحكام والقضايا. وقسم ثالث يهتم بالأقضية والبراهين.

عالج أرسطو مسألة المقولات في القسم الأول من كتاب «العبارة» (باري هرميناس) مخصصاً لها الفصول الثلاثة الأولى. إلا أن هنالك من يشك في نسبة هذا الكتاب أو ببعض أجزائه على الأقل لأرسطو. وقد وقف المفسرون اليونان لفلسفة أرسطو مطولاً عند هذه المسألة. أما المشاؤون العرب وأعلام الفلسفة في الاسلام فلم يبحثوا في ذلك رغم بعض ملاحظاتهم إلى ما بين كتابات أرسطو المنطقية وما عالج منها في كتابه «ما بعد الطبيعة» من فروقات.

والمقولات بتحديد أرسطو لها هي أعمّ المحمولات التي يمكن إسنادها إلى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات كما دعيّت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل والانفعال. وقد درس أرسطو هذه المقولات بشكل متفاوت، مولياً العناية الأكبر للمقولات الأربع الأولى خاصة لمقولة الجوهر. فيما مرّ على باقي المقولات بسرعة. ومما تجدر الإشارة إليه أن الفلسفة

الإسلامية، وإن انفقت مع أرسطو في عدد المقولات فتسمية بعضها قد تختلف قليلاً عما هي لدى أرسطو. إلا أن هذا العدد لم يكن مقبولاً في أنظمة فلسفية أخرى. فالفلسفة الرواقية لا تعترف إلا بأربع مقولات وهي الجوهر، الكيفية، الوضع والعلاقة. وقد تعرض أفلوطين في «التاسوعات» (التاسوعة السادسة - الفصل الأول) للمقولات ورأى أنها تشمل العالم الحسي والعالم الذهني. وبذلك ارتفع عددها عنده. كذلك رأت مدرسة بورت رويال Port Royal المنطقية أن تحديد عدد المقولات هو فعل تعسفي وإن لكل فرد الحق في أن ينظم العالم والموجودات على طريقته.

ربما كانت مقولة الجوهر من أهم المقولات التي عالجها أرسطو. سواء في كتاب «المقولات» أو في كتابه «ما بعد الطبيعة»، وإن ارتدى بحثه هنا صيغة أنتولوجية واضحة. والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف إليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه إلى شيء آخر خارج عنه. وفي «ما بعد الطبيعة» يميز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل أو عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى أنه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير. لذلك لا يمكن إضافة الأعراض إلى المقولات الأخرى بينما يمكن إضافتها إلى الجواهر. من هنا يعتبر وجود المقولات الأخرى نسبياً طارئاً بينما وجود الجوهر لازم ذاتي له.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. والسؤال عنها يكون بالسؤال كم. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد. والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث أيضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو اللينة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخلجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكتير بضافته إلى القليل. والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل. والموضع يتحدد بهيئة وجود الشيء أو بالطريقة التي يوجد عليها كقولنا نائم أو راكض. أما الحال أو الملك، أو له كما يقول بعض الفلاسفة العرب

أخوان الصفاء وإلى ابن سبعين الذي خصص قسماً من كتابه «بذ العارف» لشرح المقولات كما عالج نفس الموضوع في رسائله. كما تجدر الإشارة إلى من كتب في المنطق كتابات مستقلة وتناول المقولات من ضمن ذلك، كابن طموس في كتابه «المدخل إلى صناعة المنطق».

المقولات في فلسفة كانط

ربما شكّل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل. فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات. والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. والمقولات كما حددها كانط اثنتا عشرة مقولة وهي تمثل المظاهر المختلفة لعمل الذهن التركيبي. وهي: الوحدة، الكثرة، والجملة، وهذه مقولات الكم. الوجود والسلب والحد، وهذه مقولات الكيف. الجوهر والسببية والتضاد، وهذه مقولات الإضافة. والإمكان والوجود والضرورة، وهذه مقولات الوضع أو الجهة. لم يتوصل كانط لوضع مقولاته بطريقة التجريد أو بالطريقة التجريبية بل المقولات عنده عبارة عن أشكال ما قبلية Apriori يملكها الذهن وبواسطتها يتمكن من إضافة الوحدة إلى المعطيات المختلفة والمتباينة التي يتلفها بطريقة الحس أو الحدس، والتي يعبر عنها بواسطة الأحكام.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب بروج، بيروت، 1932.
- ابن سبعين، بذ العارف، تحقيق جورج كتورة، بيروت، 1978.
- ابن سينا، منطق الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، 1960.
- الفارابي، كتاب قاطيفوراس، أي المقولات، مجلة المورد، عدد 4، 1975.
- فافوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فخري، ماجد، أرسطو المعلم الأول، بيروت، 1977.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.

- Aristote, La métaphysique, Vrlin, 1966, T1, T2.
- Aristote, Organon, Vrlin, 1966.

فمقولة تبحث في خاصية الامتلاك. والفعل والانفعال مقولتان تعبران عن صدور الفعل وعن تلقية.

ثمة سؤال أخير حول أصل المقولات. وهو كيف توصل أرسطو للبحث في المقولات؟ وهو سؤال طرحه بعض الدارسين لفلسفة أرسطو بل لقد طرحه الفلاسفة أيضاً (كانط على سبيل المثال)، فمنهم من يعتقد أن المقولات إنما توازي أجزاء الخطاب. وهكذا يوازي الجوهر الاسم. وتوازي الكيفية الصفة والكمية الأعداد الخ.. ثمة رأي آخر يقول أن أرسطو قد توصل إلى المقولات عن طريق تجريبي. وبالتالي فإن طبيعة الأشياء بحد ذاتها إنما تفرض هذه المقولات. وقد رأى معظم الفلاسفة العرب - المسلمين أن طريق التوصل للمقولات إنما كان بالاستدلال بالاستقصاء أو بالاستقراء.

المقولات في الفلسفة الإسلامية

تابعت الفلسفة الإسلامية في معظمها الخطوط العريضة التي وضعها أرسطو ولم تنشذ إلا في بعض الشروحات أو في التسمية. استندت الفلسفة الإسلامية إلى كتابات أرسطو مباشرة أو إلى الشروح التي وضعها فورفوريوس الصوري على ذلك. لم يختلف الفلاسفة العرب - المسلمون في عدد المقولات وهم قالوا بالعدد عشرة في أغلب الأحيان باستثناء أخوان الصفا الذين أطلقوا العدد ولم يضعوا لذلك حداً نهائياً. فقد خصص الفارابي رسالة كاملة للمقولات. ولم يخرج إجمالاً عن النهج الذي اختطه المعلم الأول. والمقولات برأيه: «أجناس عالية تضم جميع الأشياء المحسوسة وهي مقولات الأشياء المحسوسة. وهذه الأجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد يوجد على أنها مقولات للأشياء المحسوسة والموجودة. ومثالات في النفس للأشياء الموجودة». والمقولات هي الجوهر والكمية والكيفية والاضافة ومتى وأين والوضع وله وأن يفعل وإن يفعل. كذلك خصص ابن سينا جزءاً من كتاباته المنطقية لدراسة ولشرح المقولات متابعاً في ذلك ما كتبه أرسطو. ولم يشذ ابن رشد عن القاعدة فوضع تلخيصاً للمقولات تابع فيه آراء المعلم الأول بشكل حرفي تقريباً. على كل اتبعت الفلسفة المشائية - سواء كانت إسلامية أم إغريقية (شرح أرسطو) خطأً شبه موحد يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة العامة أو لـ «ما بعد الطبيعة». ولذلك وضع معظم الفلاسفة المسلمين شروحات على منطق أرسطو، ومن ضمن ذلك على المقولات إضافة إلى من ذكرنا نشير إلى

متجانسة وجزئية. وأكثرها بدائية المكان الفتي. فكل الأشياء التي يمكنه امتصاصها تجتذبه.

ويظهر، في الشهر الرابع، التناقض بين الأخذ والرؤية، فيصبح الطفل قادراً على أن يأخذ، دون أن يخطئ، شيئاً يقع في متناول يده، ثم يبدأ التناقض بين مختلف الأمكنة الحسية. وتكتسب الأشياء، ابتداء من الشهر التاسع، صفة الدوام، فيعرف الطفل الشيء من خلال التحولات التي تصيبه، فيبحث عن الشيء الذي يخفى عنه.

وفي الشهر الثامن عشر يمكن الحديث إذن عن وجود مكان متجانس كان نتيجة، على الخصوص، للنشاط الحركي عند الطفل من حبو ومشى وقذرة على إزاحة الحواجز التي تحول بينه وبين الهدف. لقد أصبح قادراً على أن يحدد مكان الأشياء بالنسبة إليه، دون أن يستطيع تحديد مكانه هو في المكان على العموم.

وينمو، في السنوات التالية، المكان التصوري إلى أن يتم تشكيله حوالي السنة التاسعة والعاشر.

مكان الرياضيات: يبنى المكان الرياضي ابتداء من عدد قليل من الأوليات، وتصفه الهندسة. ويتحدد المكان الإقليدي منها بثلاثة محاور متعامدة، هي الأبعاد الثلاثة. بينما يطابق هندسة لوباتشفسكي Lobatchevsky مكان ذو انحناء سلبي، وتتطابق هندسة ريمان Riemann مع مكان ذي انحناء إيجابي. ويمكن أن نعتبر المكان الفيزيائي الذي نعيش فيها إقليدياً، في نطاق المسافات التي في متناول إدراكنا، فالمعطيات التي تسمى موضوعية تعطانا، في التجارب المجردة على إدراكنا للمكان، في نظام ذي مراجع إقليدية.

وتحدث الاثنولوجيون عن مكان البدائيين، فقال دور كايم E. Durkheim ومارسل موس M. Mauss: «إن المكان، بالنسبة إلينا، مكون من أجزاء متشابهة، ويمكن أن يحل بعضها محل بعض. أما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق. فلكل منطقة قيمتها الوجدانية الخاصة، لأنها راجعة، بسبب عواطف مختلفة، إلى مبدأ ديني خاص، وهي، بالتالي، ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها». كما بين ليفي برون Levy Bruhl أن المكان، عند أصحاب الهندسة وكذلك في تصوراتنا العادية، متجانس، ويبدو لنا كستار خلفي لا يتأثر بالأشياء التي ترسم فيه، كما أن حدوث الظواهر في ناحية من المكان لا يهم في شيء هذه الظواهر، وإنما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها، ثم، في الغالب، بقياسها،

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand, collin, 1970.
- Boutroux, E., La philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Kant, E., Critique de la raison pure, P.U.F., 1967.
- Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, 1969.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Vrin, 1966.

جورج كتورة

مكان

Lieu
Space
Raum

قليل إنه لا يوجد في الفلسفة، بل ولا في المعرفة النظرية عموماً، ميدان لا يدخل فيه شكل المكان أو يتداخل معه بكيفية أو بأخرى. فقد تنافست الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفيزياء والسيكولوجيا في طرحه وحله.

فما هو المكان؟ ومن أين أتينا فكرته؟

ينبغي أن نلاحظ، في البداية، أنه لا يتحدث عن مكان واحد، ولكن عن أنواع من المكان: الأمكنة الإدراكية، ومكان أو أمكنة الرياضيات، والمكان الفيزيائي، والمكان عند البدائيين.

الأمكنة الإدراكية: يتحدث السيكولوجيون عن عدة أمكنة إدراكية تأخذ الشخص المدرك كمرجع:

(1) المكان البصري، أي إدراك صورة العالم الخارجي، وهو الذي حظي بدراسة تجريبية أكبر.

(2) مكان سمعي، أي تحديد مصدر الصوت.

(3) مكان لمسي - حسي، أي تصورنا لجسمنا.

وقد حاول البعض أن يثبت أن المكان البصري ذو انحناء سلبي، ويوصف إذن بهندسة لوباتشفسكي. ويظهر أنه يمكن وصف المكان لكلتا العينين بهندسة لوباتشفسكي خيراً من الهندسة الإقليدية، ولكن، ليس هناك ما يسمح بتعميم ذلك على المكان البصري كله.

وقد بين جان بياجي J. Piaget، في كتابه «بناء الواقع عند الطفل»، أن المكان ليس معطى فطرياً، ولكنه ينتج عن بناء وامتلاك متجدد ومتواصل كل يوم. وتوجد ثلاث مراحل كبيرة في تطور إدراكنا للمكان.

ففي الأشهر الأربعة الأولى لا يدرك الطفل إلا أمكنة غير

المكان في الفلسفة الاسلامية

قال ابن باجة في «شروحات السماع الطبيعي»: «المكان مما اختلف فيه العلماء القدماء، ما هو، اختلافاً كبيراً. فمنهم من رأى ان الهيولى هو المكان... الى آراء آخر تضعف عن أن تقاوم. والذي وقع عنه البحث ووصل فيه الفحص رأيان: وهما الفضاء ومقعر البسيط».

ورأى البعض منهم ان المكان هو الابعاد الثلاثة، أي كما قال ابن سينا «أبعاد مساوية لأبعاد الممكن، وهو غير موجود».

لقد ميز الفلاسفة المسلمون، في المكان، بين المعاني التالية:

- 1 - المكان بالمعنى اللغوي في العربية، أي الموضع، وهو «ما يوضع الشيء فيه وما يعتمد عليه كالارض للسريير». أو كما قال ابن سينا: «شيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه».
- 2 - المكان الخاص، حسب أرسطو، أو الجزئي أو المضاف أو المعهود «كما سماه أبو بكر الرازي، أي بالنسبة لبعض الاجسام، وهو الذي يتوقف على وجود الاجسام الجزئية. ويتعلق إذن بالممكن فيه، ومنى بطل الممكن بطل المكان. يقول ابن باجة: «إن الاسطوانة اذا تركت في الماء حصل لذلك الجزء من الماء الذي حصلت فيه الاسطوانة، عن جميع جهاتها، أبعاد. وليست تلك الأبعاد شيئاً غير أبعاد الممكن فما دام الممكن فيه كان مكاناً بتلك الأبعاد التي للممكن، فإذا زالت الأسطوانة بطلت تلك الأبعاد فبطل المكان للممكن.... وقد تبين مما قيل في المكان انه ليس له وجود الا بتلك النسبة التي للممكن اليه».

وعرّفه ابن سينا بأنه يقال «لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به». أو أنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المَحْوي».

ويختلف عند الرازي، عما يراه أرسطو، في «انه لا يطلق على السطح الباطن للحاوي، بل يطلق على الامتداد في الجهات».

- 3 - المكان العام، حسب ارسطو، أو الكلّي أو المطلق، حسب اصطلاح الرازي، ويتعلق وجوده، عند ارسطو، بوجود العالم المتناهي، وخصوصاً الفلك، ويتوقف عليه مثلما يتوقف المكان الخاص على وجود الاجسام الجزئية. فأرسطو ينكر الخلاء، ويرى انه شيء لا يمكن تصوره بالعقل. وهكذا رأى ابن سينا ان العالم مليء بالمادة، «فجملة العالم واحد ومتناه،

بينما يبدو المكان للبدايين مليئاً بالكيفيات، فلمناطقه مزايا خاصة. كما تشارك هذه المناطق في القوات الغيبية التي تظهر فيها. ان البدائي يحس بالمكان اكثر مما يتصوره. وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع في المكان، بعضها عن بعض من حيث كيفياتها.

وهكذا بيّن موريس لينارت M. Leenhardt ان المكان، عند أهل كاليديونيا الجديدة، تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من أحياء أو أموات، حسبما تحدده الأساطير. وان الحديث في الحقيقة عن المكان الفيزيائي مرتبط أوثق الارتباط بالحديث عن الجسم والامتداد والخلاء والزمان والحركة.

إن فكرة المكان الفيزيائي ذي الابعاد الثلاثة والذي يشكّل الاطار الطبيعي الذي تقع فيه الظواهر الفيزيائية، نأسي من التجربة الحسية عن طريق عملية تجريد.

يقول آينشتين Einstein: «إن مفهوم المكان مسبق، فيما يبدو، بمفهوم الشيء الجسماني... هذا المفهوم الذي لا يفترض أبداً مفهوم المكان أو مفهوم العلاقة المكانية... ويبدو انه يمكن تمثيل تطور مفهوم المكان، منظوراً اليه من وجهة نظر الحواس، بالرسم التالي:

الموضوع الجسماني ← علاقات الموقع بين الأشياء الجسمانية ← المسافة (التي تفصل بين جسمين ويمكن ان يملأها جسم) ← مكان I ويبدو المكان من هذه الوجهة، كشيء واقعي، مثله في ذلك مثل الموضوعات الجسمانية».

وبالرغم من اختلاف المذاهب في تحديد طبيعة كل من الامتداد والمكان وأصلهما، هذا الاختلاف الذي يؤدي الى الخلط بينهما أحياناً أو التمييز بينهما تمييزاً عميقاً أحياناً أخرى، يُظهر أن مفهوم المكان منبثق عن مفهوم الامتداد.

فنحن ندرك الاجسام ونصورها في شكل ما وأبعاد معينة يتميز بها كل جسم عن غيره. وهذا ما يعنيه القول بأن كل جسم ممتد. فالجسم كما تمثله لنا حواسنا يعطينا فكرة الامتداد العيني لهذا الجسم. ولو قطعنا النظر عن الجسم ذاته، ولم نحفظ، منه في أذهاننا، إلا بشكل أبعاده لوصلنا الى فكرة الامتداد المجرد الذي هو موضوع الهندسة. ولو تصورنا هذا الامتداد بدون حد ونهاية لكان ذلك فكرة المكان الذي يشكل امتداد كل جسم جزءاً منه، فهو إذن مكان كل الاجسام. «ان أجراءه قابلة لكل الأشكال، دون أن يكون له، في لانهائيته، أي شكل»، كما قال باسكال Pascal.

المكان لو لم تكن لدينا، في نفس الوقت، فكرة الامتداد. اننا لا نحتاج، في نظره، لكي ندرك فكرة المكان، الى تصور أي واقع مطلق خارج الأشياء. فالمكان مجرد علاقات ونظام بين الأشياء. انه نظام المتواجدات، كما أن الزمان نظام الأشياء المتعاقبة. فنحن لا نستطيع ان نتصور شيئاً دون أن نضعه خارج الأشياء الأخرى.

وليس المكان، عند لوك J. Locke، سوى كيفية خالصة للأشياء. ففكرة المكان آتية من الاحساس، لأننا « نكتسب فكرة المكان بالنظر واللمس ». ولا يميز لوك فكرة المكان عن فكرة الامتداد أو الجسم. فإذا قلنا ان العالم موجود في مكان ما، فان هذا لا يعني، في العمق، شيئاً آخر سوى ان الكون موجود. ومكان العالم، إذن، هو العالم ذاته.

ويعارض كانط E. Kant واقعية نيوتن الذي اعتبر ان المكان، مثل الزمان، موضوعي، ولكنه مستقل عن طبيعة الفكر، ويسمح بالتنسيق بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية. إن المكان، في نظر كانط:

1 - حدس قبلي، أي صورة خالصة للحساسية. وعندما تنطبق هذه الصورة على « مادة » التجربة يتولد عنها، في تصورنا، الامتداد.

2 - شرط للتجربة، ولا يمكن إذن ان يستخلص منها. إنه ليست مفهوماً مكتسباً، من بعد، من التجربة الخارجية.

3 - لا نستطيع، مهما حاولنا، أن نتصور عدم وجود المكان، مع اننا نستطيع ان نتصور المكان بدون أشياء.

4 - اننا نتصوره كمقدار لا متناه، بينما التجربة لا تعطينا إلا مقادير متناهية.

وقد أكد كانط انه، اذا ما كانت جميع القضايا التحليلية قبليّة، أي لا حاجة للرجوع الى التجربة من أجل تبريرها، وكانت جميع القضايا التركيبية بعديّة، أي يقتضي تبريرها أن نرجع الى التجربة، فهناك ميدان من المعرفة، هو في آن واحد تركيبي وقبلي، تركيبي لأنه يقول شيئاً عن العالم، وقبلي لأنه يمكن أن يعرف معرفة يقينية لا تتطلب أي تبرير تجريبي. وقد وجد في الهندسة خير مثال لهذا النوع من المعرفة. فنظريات الهندسة قضايا تركيبية، لأنها تصف بنية العالم الواقعية، ولكنها ليست بعديّة مثل القوانين الفيزيائية التي لا بد من تمحيصها بالتجربة. واعتقد كانط اننا لا نستطيع ان نتصور ظهور اكتشافات جديدة تغير حقائق الهندسة الاقليدية التي هي، في نظره إذن يقينية حدسياً ومستقلة عن التجربة.

لقد ظن كانط ان الهندسة يقينية لأن عقلنا فرضها على

وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء»، و« لا نجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه». وقد فُسر رأي أرسطو، في القرون الوسطى، بأن الطبيعة تخاف الفراغ. فاعتبر عمل المضخة المفرغة من الهواء، والتي يصعد الماء بواسطتها من الآبار، دليلاً على صواب هذا التفسير.

بينما المكان، عند الرازي، غير متناه ولا يتعلق بالعالم. فقد يوجد من غير منمكن، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه. وهو يشمل الخلاء والملاء» و« يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه، وهي لا تحده في جملته لأنه غير متناه». ان الرازي يرفض، إذن، ما نشأ عن أصول أرسطو من انكار الخلاء، وتنحل عنده تلك الصلة الضرورية التي تربط المكان بالجسم، ويحل محلها الاتصال الوثيق بين الخلاء والمكان. فالمكان الذي وراء حدود العالم فضاء. فقد « استعملت كلمة الفضاء، بنوع خاص، للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم ». اما ابن سينا، مثلاً، فيسوي بين الخلاء والفضاء ويعني معنى واحداً. واعتبر المتكلمون ان المكان هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم بنفوذه فيه، لأن الخلاء عندهم ليس شيئاً وجودياً، بل شيء متوهم.

وقد قسموا المكان الى اجزاء لا امتداد لها، بخلاف الرازي الذي رأى انه لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ. كما أجازوا إضافة المكان والامتداد، أو ما يسمونه بالعظم، للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام، على خلاف الفلاسفة الذي اعتبروا ان المكان يشغله الشيء الممتد أو غير الممتد كالجوهر الفرد.

المكان في الفلسفة الحديثة

يوحّد ديكارت بين مفاهيم المادة والامتداد والمكان. فالامتداد يشكل جوهر الاجسام، والاجسام لا تختلف عن المكان الذي يحتويها. « ان طبيعة المادة أو الجسم على وجه العموم لا تنحصر في كونه شيئاً صلباً أو ذا وزن أو لون، ولكن، في كونه جوهرأً ممتداً في الطول والعرض والعمق ». فلا وجود للامتداد بدون أجسام، كما يستحيل وجود أجسام لا امتداد لها. ولا وجود، بالتالي، للخلاء « اننا لن نميز أبداً المكان عن الامتداد في الطول والعرض والعمق ».

وانتقد لايبنتز Leibniz نظرية ديكارت مبيناً أن الامتداد لا يكون جوهرأً، لأن الجوهر وحدة، بينما الامتداد كثرة خالصة، لأنه ينقسم الى ما لا نهاية له. ان المكان تجريد ما هو ممتد، أي انه مفهوم مجرد من الامتداد. وما كنا لنفهم فكرة

إن التجربة تلعب دوراً جوهرياً في تكون الهندسة. وتقودنا التجربة، حسب هذه النزعة الاصطلاحية، وتعرفنا، لا بالهندسة التي هي أكثر صدقاً، ولكن بالنهي هي أسهل وأيسر، وهي هندسة إقليدس.

و«قد علمتنا نظرية النسبية ان المكان والزمان ليسا مستقلين، وان الواقع الحقيقي يمكن تمثيله أحسن، بدمج المكان والزمان في إطار وحيد ذي أربعة أبعاد، هو المكان - الزمان». وهكذا فقد كل من الزمان والمكان صفة الإطلاق.

قال أينشتين A. Einstein : «لقد بقي المكان، في أذهان الفيزيائيين الى العهود الاخيرة، كوعاء سلمي لجميع الوقائع، دون ان يشارك، هو ذاته، في الظواهر الفيزيائية... ثم تجلى انه يوجد في المكان الخالي من الموضوعات حالات تنتشر بالتموج، ومجالات قد تؤثر في كتل كهربائية أو قطبيين مغنطيسيين... ولكن، بما انه كان يبدو، لفيزيائي القرن 19، انه من غير المعقول ان ينسب الى المكان ذاته وظائف أو حالات فيزيائية، ابتدعوا لأنفسهم وسطاً يتخلل الفضاء كله، وهو الأثير الذي يكون حاملاً للظواهر الكهرومغناطيسية، وبالتالي للظواهر الضوئية... وقد دل اكتشاف لورنتز Lorenz على أن المكان الفيزيائي والأثير ليسا سوى تعبيرين مختلفين عن شيء واحد بعينه... إلا ان هذه الطريقة في التفكير كانت بعيدة عن تفكير الفيزيائيين، فقد بقي المكان، كما كان من قبل، شيئاً صلباً ومتجانساً لا يقبل اي تغير ولا أية حالة. وقامت عبقرية ريمان Riemann، في أواسط القرن الماضي، بفتح الطريق لمفهوم جديد للمكان، تم فيه انكار صلابة المكان والاعتراف بإمكان مشاركته في الوقائع... ثم جاءت نظرية النسبية الخاصة التي كان من نتائجها عدم الفصل بين المكان والزمان.... وهكذا وقع اتمام المكان الفيزيائي وأصبح مكاناً ذا أربعة ابعاد يشمل كذلك بُعد الزمان».

وقد وجهت الى أينشتين، عندما اقترح وصف المكان حسب هندسة لا إقليدية، عدة انتقادات قوية، منها ان هذه الهندسة لا يمكن تخيلها، فهي مخالفة لعاداتنا في التفكير ولحدسنا.

يقول كارناب Carnap : «إن الفيزياء الحديثة لا تنقطع عن الابتعاد أكثر فأكثر عن كل ما يمكن ملاحظته وتخليه مباشرة. ولو ابتعدت نظرية النسبية عن الحدس أكثر مما صنعت، وظهر ان حدسنا المكاني يملك بكيفية نهائية بنية إقليدية، فإنه يكون، مع ذلك، من حقنا ان نستخدم في الفيزياء أي بنية هندسية».

العالم. وهذا يفترض ان هناك نظاماً هندسياً واحداً فقط، مع اننا نجد انفسنا امام ثلاثة انساق هندسية متساوية في القيمة، ولا نستطيع، كما قال كارناب Carnap، أن نلوم كانط على خطئه، فلم يكن الناس، في عصره، يعلمون شيئاً عن الهندسات اللاإقليدية. لقد فاته ان يلاحظ الفرق الموجود بين نوعين من الهندسة يختلفان اختلافاً أساسياً، هما الهندسة الرياضية التي هي تحليلية، أي نسق استنباطي يقوم على بعض الاوليات، والهندسة الفيزيائية التي تدرس تطبيق الهندسة الخالصة على العالم. ولذا قال عنه ريشنباخ H. Reichenbachs : «ان ما رآه قوانين للعقل كان، في واقع الأمر، تكيفاً للخيال البشري مع البناء الفيزيائي للبيئة التي يحيا فيها البشر».

واذا ما اعتبرت المادية الميتافيزيقية ان المكان جوهر قائم بذاته ووعاء فارغ مستقل عن المادة تستقر فيه الاجسام، فان المادية الجدلية ترى ان المكان شكل عام لوجود المادة: فهو، بدون المادة، تصور أجوف وتجريد قائم في ذهننا. يقول انجلز Engels عن المكان والزمان: «من الطبيعي ان يصبح هذان الشكلان لوجود المادة، عند فصلهما عن الأخيرة، تصورات فارغة، وتجريدات لا وجود لها الا في رؤوسنا»، كما ان الانسان والطبيعة لا يوجدان الا في المكان والزمان. «ليس في الكون شيء غير المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك في غير اطار الزمان والمكان» (لينين).

وترى المادية الجدلية انها بيّنت، قبل نظرية النسبية، هذه الصلة القائمة بين الزمان والمكان من جهة، ثم بينهما وبين المادة من جهة أخرى.

المكان من وجهة النظر الاستيمولوجية

يعتبر بوانكاري H. Poincaré اننا لا نصور الاجسام في مكان هندسي، ولكننا نفكر في هذه الاجسام كما لو كانت واقعة في مكان هندسي. ولو كان المكان الهندسي اطاراً مفروضاً على كل واحد من تصوراتنا لاستحال ان نتخيل صورة مجردة عن هذا الاطار، ولما استطعنا ان نغير أي شيء في هندستنا. ولكن الامر ليس كذلك. فما الهندسة الا موجز القوانين التي تتعاقب هذه الصورة طبقاً لها. ولا شيء يمنع إذن من تخيل سلسلة من التصورات مشابهة تماماً لتصوراتنا العادية، ولكنها تتعاقب حسب قوانين مخالفة للقوانين التي تعودناها. ولو كانت هناك كائنات جرت تربيتها في وسط تنقلب فيه هذه القوانين، لأمكن ان تكون لها هندسة مخالفة جداً لهندستنا.

وفي نطاق الفيزياء الكوانتية، يقول دو برولي De Broglie :
 « بالرغم مما أتت به الفيزياء قبل الكوانتية، فإن تحديد الموقع في المكان قد احتفظ، لدى كل ملاحظة، بمعنى متميز تماماً. والأمر بخلاف ذلك في الفيزياء الكوانتية حيث يظهر ان اطار المكان - الزمان ذاته يفقد، في المستوى الذري، جزءاً من قيمته... ففي المستوى الدقيق للظواهر الذرية لم يبق تحديد الموقع الدقيق لموضوع في المكان والديمومة، فيما يظهر، مستقلاً عن خواصه الديناميكية، وبالأخص عن كتلته. وربما لا يبقى أي معنى لمفهومي المكان والزمان بالنسبة لملاحظ دقيق جداً نتخله متجولاً داخل الأنظمة الذرية، أو على الأقل لا يبقى لهما نفس المعنى الذي عندنا. ولكننا، نحن البشر، بما اننا نحدد موقع ملاحظتنا في اطار المكان والزمان، فقد انجررنا الى وضع نظريتنا المتعلقة بالظواهر الذرية والكوانتية في هذا الاطار الذي تعودنا. وان حاولتنا ادخال الظواهر البسيطة في اطار المكان والزمان، هذا الاطار الذي لا يوافق، في الحقيقة، سوى الوصف الاحصائي الوسط لعدد عظيم من هذه الظواهر، قد ادى بنا الى الاصطدام « بعلاقات الارتباب » الشهيرة التي عبر عنها هيزنبرغ Heisenberg... انها ترسم حدود صلاحية التصورات التي تعودناها ».

ويحدثنا كاسيرير E. Cassirer عن دور اللغة في تكوين فكرة المكان، قائلاً: « إن ما يميز الأنفاظ الأولى المتعلقة بالمكان هو انها تتضمن وظيفة اشارية، فقد رأينا أن أحد الأشكال الأساسية للكلام يرجع الى الإشارة... وتقوم بين الأنا والعالم رابطة تتركهاما متميزين ومفترقين، في نفس الوقت الذي تربط فيه احدهما بالآخر. وان حدس المكان... يشكل أحسن شاهد على هذه العلاقة المزدوجة والمميزة ».

الظاهر وعزيز

ملكية

Propriété
Proprietorship
Eligentum

تعني حسب المفهوم الفلسفي والاقتصادي : مجموع علاقات الانتاج المحددة تاريخياً. ولا بد من ان نفرق بين علاقات الملكية بالمعنى الاقتصادي، التي تمثل العلاقات المادية المجتمعية، والتعبير الحقوقي لهذه العلاقات، أي

العلاقات الحقوقية للملكية.

وينبغي أن تُرى « الملكية » بالمفهوم الاقتصادي، على الدوام، بالارتباط مع عملية التملك الاقتصادية، وبالتدقيق مع العلاقات المادية المجتمعية، التي يقيمها الناس في عملية الانتاج وعملية إعادة الانتاج حيث هذا التملك. وبهذا المعنى، فإن مفهوم « علاقات الملكية » من حيث المحتوى يتماثل مع مفهوم « علاقات الانتاج » ويعبر عن حقيقة ان التملك يمكنه ان يتحقق فقط بواسطة مجموع علاقات مادية اقتصادية بين الناس، وهو يشمل أيضاً علاقات معينة بين الطبقات. إذن فان علاقات الملكية هي علاقات لا تختلف عن مجموع علاقات الانتاج، وهي لا تمثل أيضاً علاقات مميزة مستقلة داخل مجموع نظام علاقات الانتاج المختصة، بل هي علاقات انتاج شمولية.

والنبرّ المادي في الماهية الاقتصادية لعلاقات الملكية قبل كل شيء مهم لفهم علاقات الملكية الاشتراكية، فإن تأميم الاحتكارات الرأسمالية وتسلم الشعب أهم وسائل الانتاج، (أي الدولة بصفتها أداة في يد الشغيلة) هما، في الواقع، شرطان دوليان، حقوقيان لتبسط علاقات الملكية الاشتراكية، ويمكن لهذه العلاقات ان تطور فقط في تحول كل نظام علاقات الانتاج تحولاً اشتراكياً، في تطور ونمط الانتاج الاشتراكي لكل مميزاته الأساسية وخصائصه.

إذن فإن إيجاد وتبسط علاقات ملكية اشتراكية يتضمن، تحريك الانتاج وتطوره السريع، بهدف التحسين المستمر لمعيشة الشغيلة، المادية والثقافية والاستفادة على الدوام، بشكل أفضل، من مجموع نظام الحتميات الاقتصادية والاستخدام المستمر الفعال للحواجز الاقتصادية، وتنظيم النهج الاشتراكي في الادارة والتخطيط انسجاماً مع مبادئ المركزية الديمقراطية، وتعزيز الدور الثقافي للطبقة العاملة باستمرار وتوحيد وثيق للشغيلة الآخرين حول الطبقة العاملة، ونمو المبادرة الاشتراكية للجماهير.

بيد ان بعض الاقتصاديين يفهمون علاقات الملكية كمجرد علاقة بين الانسان والأشياء. ومن خلال الأشياء تمتد العلاقة الى انسان آخر، وفق الصيغة الآتية: انسان - شيء - انسان. ولكن هل يمكن اعتبار اي علاقة بين الانسان والأشياء، وبينه وبين انسان آخر من خلال الأشياء، علاقة تملك؟ لا شك في ان علاقة الملكية هي دائماً مرتبطة

المتنامية باستمرار سداً مباشراً، أم موجه لإغناء بعض الافراد او الجماعات؟ إن علاقات الملكية تحدد مستقبل الانتاج، فهل سيكون تحت رقابة الناس الواعية أم سيتبسط تبسطاً عفواً.

عصام الجوهري

مُمَكَّن

Possible
possible
Möglich

القضية الممكنة هي القضية التي تنسب عرضاً للشيء مقابل القضية الضرورية وهنا حكم من حيث جهة القضية التي يحكم عليها إما بالضرورة أو الإمكان. والإمكان خمسة أنواع: الممكن المطلق والممكن النسبي والممكن المعرفي والممكن المقتدر والممكن الاحتمالي. والممكن المطلق عقيم وغامض وهو عند عالم المنطق المعاصر رودلف كارناب 1891 - 1970 مرادف للمصادر الخاصة بالمعاني وهو عند ماكس بلاك (1909 -) مسلمات لغوية وعند الفيلسوف الأميركي المعاصر سيلارز (1880 -) تعريفات ضمنية. والممكن النسبي يقاس بالممكن المطلق أي بالنسبة لغرض ما. والممكن المعرفي هو ما يعد محتملاً الآن وقد يكون مستحيلًا في المستقبل حسب المعرفة. والممكن الاقتداري هو قدرة وإمكانية كامنة مقابل الوجود بالفعل عند أرسطو والممكن الاحتمالي بالمعنى الوارد في الحديث العادي وهو درجات.

وقد فسر الممكن تفسيرات مختلفة، فالممكن الحقيقي عند كريستوس الرواقي هو الذي لا يمنعه شيء من الحدوث حتى ولو لم يحدث، وهو عند الرواقيين بصفة عامة الاتساق مع معرفتنا. ويرى الأفلاطونيون الجدد ان الممكنات ليست وقائع أو أحوال بل هي موجودات أو ماهيات تمت الى العقل وكل الموجودات الممكنة تُعَد واقعية فعندهم هناك تعايش بين الممكن والواقع لأن كمال الواحد قائم في الفيض والصدور، وتكوين العالم يقتضي ان كل ممكن يجب ان يوجد أو يحدث في الواقع. ويرى أيلار ان الخلق مسار للخالق فليس في الامكان أبدع مما كان ومن ثمَّ لا مكان

بالأشياء، أي بأدوات العمل ومادته، ومرتبطة بنتيجة العمل، أي المنتج. ويقول ماركس « باعتبار ان الملكية ليست أكثر من علاقة معروفة بشروط الانتاج، أي علاقة تملك .. لذلك فهي تتم فقط عبر الانتاج ذاته » (« الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي » ص 27). إلا انه لا يجوز القول ان علاقة الملكية هي علاقة الانسان بالأشياء، وعبر هذه الأشياء بإنسان آخر، كما يتصور البعض. فإن علاقات الملكية هي العلاقات الاقتصادية المادية الموضوعية التي تقوم بين الناس او التي تظهر في سياق الانتاج، ونجد تعبيرها في علاقاتهم بوسائل الانتاج ونتاج العمل؛ أي هل تعود هي اليهم أم تعود الى الآخرين؟

وتتميز علاقات الملكية تمايزاً أساسياً تبعاً لنماذجها؛ فإذا كان المجتمع بمجموعه يملك وسائل الانتاج، قام آنذاك نموذج الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج، أما إذا كان قسم من المجتمع فقط، أو بعض جماعات متفرقة منه، وحتى بعض الافراد يملكون شروط الانتاج المجتمعي المعينة (أي أدوات العمل ومادته) كشيء خاص بهم، في حين يحرم القسم الآخر من المجتمع عملياً من حيازتها، يقوم آنذاك نموذج الملكية الفردية.

ويعتقد المنظرون البرجوازيون ان علاقات الملكية هي أمر حقوقي. وعلى هذا الاساس فهم يعلنون بأن شكلاً واحداً للملكية « الملكية الخاصة بالذات، هو حق طبيعي للانسان. ولهذا فهم يجزمون بأن هذه الملكية مقدسة لا تمس. واستناداً الى هذا يظهرون ملكية الشركات المساهمة أو ملكية الدولة البرجوازية، في الظروف الحديثة للنضال الطبقي، كملكية المجمع كله، لا كملكية جماعة من الرأسماليين، أو ملكية الطبقة الرأسمالية على العموم.

وينظر التحريفيون الى الملكية فقط كتعبير خارجي حقوقي لنموذج معين من العلاقات الانتاجية لا كجوهر لهذه العلاقات. إلا أن ماركس وانجلز عندما عالجا علاقات الملكية أشارا أكثر من مرة، الى أن العلاقات الحقيقية ليست أكثر من انعكاس لتلك العلاقات الموضوعية الاقتصادية التي تميز كل أسلوب انتاج معين.

إن علاقات الملكية، كتعبير عن العلاقات الانتاجية، يجسد صلات وتبعية اقتصادية معينة وفي الانتاج ذاته، تحدد علاقات الملكية طابع هذا الانتاج: هل هو مجتمعي، أم خاص، هل هو موجه لسد حاجات جميع افراد المجتمع

- Carnap, R., Meaning and Necessity, 1956.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, 1958.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مَنْطِق (قديم ، تقليدي)

Logique (Formel)

Logic (Formel)

Logis-Logisch

إن التمييز بين منطق قديم ومنطق حديث لم يحصل سوى في القرن العشرين، عندما أخذ هذا الميدان الفلسفي منحى رياضياً، وتشعب إلى فروع عديدة. لذلك، فالمؤلفات الخارجة عن هذا الاتجاه، والتي تستند إلى «أورغانون» أرسطو وأبحاث الرواقيين، أو تشكل امتداداً لها، تندرج اليوم تحت اسم «المنطق القديم» Ancient أو «المنطق التقليدي» Traditional.

تركيب القضايا الحملية

الألفاظ المفردة: لما كان المقياس الحملي هو الغرض الأخير لمنطق أرسطو، إذ هو حسب ابن سينا الآلة التي تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، وكان القياس يتركب من القضايا، والقضايا تنحل بدورها إلى الألفاظ، كان من الطبيعي أن تبدأ مصنفات المنطق بدراسة الألفاظ المفردة وتركيبها. عامة، يجري تصنيف الألفاظ إلى ثلاثة أقسام: فعل وإسم وأداة. فالقسمان الأولان يختلفان عن الأداة من حيث أن لهما دلالة مستقلة، وينفرد الفعل عن الاسم بأنه علاوة على معناه الخاص، يدل بصيغته على الزمان.

فيما يخص الألفاظ الكلية وخصوصاً الأسماء الدالة على الجواهر أمثال «حيوان» و«إنسان» الخ... توصل منطقة العرب إلى التمييز بين جانبيين من الدلالة هما المفهوم والمصادق. وهذان المصطلحان عرفا فيما بعد عند منطقة پور - رويسال Port-Royal بإسم الـ Compréhension والـ Extention، وعند جون ستيوارت ملل J. S. Mill بالـ Donotation والـ Connotation. يتألف المفهوم من المقومات الذاتية التي تحدد الشيء، أما المصادق فهو مجموعة الافراد المدرجة تحت الكلي، أو بقول آخر الافراد التي يحمل عليها الكلي. لتعيين المفهوم، يستعين المنطق

للممكن. ويرى توما الأكويني ان الخلق يتضمن اختياراً مما يسمح بوجود الممكن الذي كان يمكن لله أن يخلقه. والممكن عند ديكرت هو الذي يمكن إدراكه بوضوح وتميز ويرى سبينوزا أن الشيء يقال عنه انه مستحيل إما لأن تعريفه يتضمن تناقضاً أو لأنه ما من علة خارجية توجد محددة لإنتاج مثل هذا الشيء. ويرى لايبنتز أن الموجودات الممكنة هي موجودات يكون تصورهما خالياً من التناقض، والموجود الممكن فكرة في عقل الله وهي تسعى إلى كمال الوجود الفعلي، والخلق في رأيه هو محو النقص لممارسة قوة كامنة في الموجودات الممكنة. والممكن عند هيوم هو الاتساق المنطقي والتضاد واقعة ممكنة لأنه لا يحتوي على تناقض فالممكن هو ما يمكن تصوره. ويفرق كانط بين الممكن المنطقي والممكن الفيزيائي، والمفهوم يكون ممكناً إذا لم يكن متناقضاً في ذاته وهذا هو المعيار المنطقي للممكن.

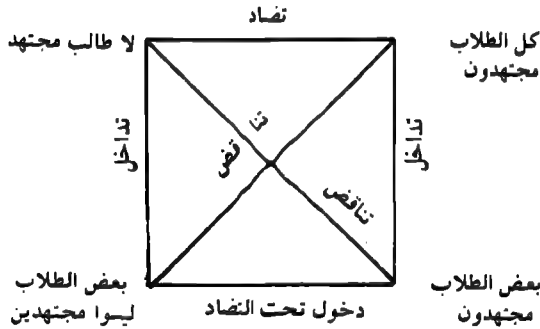
ويذهب الجرجاني في «التعريفات» إلى أنه توجد في المنطق قضيتان: الممكنة العامة والممكنة الخاصة. والممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فإن كان الحكم في القضية بالإيجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب، وإن كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الإيجاب فإنه هو الجانب المخالف للسلب. فإذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه أن سلب الحرارة عن النار ليس بضروري وإذا قلنا لا شيء من الحار بارد بالامكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس بضروري. والممكنة الخاصة عند الجرجاني هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسلب فإذا قلنا كل إنسان كاتب بالامكان الخاص أو لا شيء من الإنسان بكاتب بالامكان الخاص كان معناه ان إيجاب الكتابة للإنسان وسلبها عنه ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الإيجاب إمكان عام سالب وسلب ضرورة السلب إمكان عام موجب فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة أو سالبة يكون تركيبها من ممكنتين عامتين احدهما موجبة والأخرى سالبة، فلا فرق بين موجبتها وسلبتها في المعنى بل في اللفظ حتى اذا عبرت بعبارة ايجابية كانت موجبة واذا عبرت بعبارة سلبية كانت سالبة.

مصادر ومراجع

- ابو البقاء، الكليات
- الجرجاني، التعريفات.

الاستدلال المباشر

تقابل القضايا: بين هذه القضايا تنعقد نسب معينة، تختصر عادة بالمرجع الآتي المعروف باسم مربع التقابل بين القضايا:

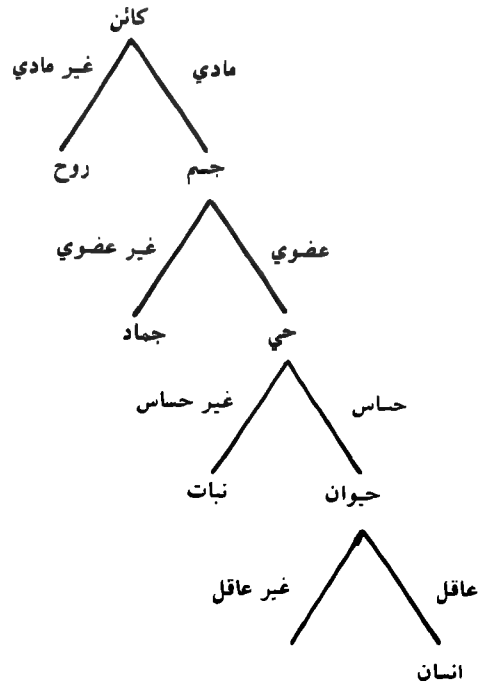


فالقضيتان المتضادتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا معاً. والداخلتان تحت التضاد هما اللتان لا يمكن أن تكذبا معاً. والقضيتان المتناقضتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا أو أن تكذبا معاً. أما التداخل فيقع عندما تلزم إحدى القضيتين عن الأخرى دون أن يكون العكس صحيحاً.

تلازم القضايا: استناداً إلى العلاقات القائمة في جدول التقابل، يمكن تعيين اللزوم بين القضايا الحملية المتوافقة في الموضوع والمحمول، وذلك بإدخال السلب عليها في مواقع مختلفة منها. بما أن القضيتين المتناقضتين تتعاندان في الصدق والكذب معاً، يكفي أن نسلب الواحدة حتى يحصل تلازم من الجهتين ما بينهما. فهكذا مثلاً، القضية «بعض الطلاب ليسوا مجتهدين» هي متلازمة مع سلب القضية المتناقضة معها، أي مع القضية «ليس بعض الطلاب مجتهدين»، وبالعكس فسلب الأولى أي «ليس كل الطلاب مجتهدين» متلازمة مع نقيضها «كل الطلاب مجتهدون». كذلك الأمر بشأن الكلية السالبة والجزئية الموجبة، فقولنا «لا طالب مجتهد» هو بقوة قولنا «ليس بعض الطلاب مجتهدين» والعكس أيضاً صحيح. نستطيع أن نتحقق من هذا التلازم أنه يمكن الاكتفاء بسور واحد وتأدية كل القضايا بتركيب هذا السور مع السلب. فمثلاً بواسطة السور «كل» فقط، نؤدي القضايا الحملية الأربعة على هذا النحو:

كل ب ج	للكلية الموجبة
كل ب ليست ج	للكلية السالبة
ليس كل ب ليست ج	للجزئية الموجبة

بالنسبة لكل مقولة من المقولات العشر بتفريع ثنائي ينطلق من المفهوم الأعم الذي يسمى «الجنس العالي» ويتدرج حتى يصل إلى قسم أخير يسمى «الفرع السافل». فهكذا مثلاً نستطيع أن نعرف الإنسان وفقاً للشجرة الآتية التي تخص مقولة الجوهر:



بالجمع بين الجنس «حيوان» والفصل «عاقل»، على هذا النحو:

الإنسان هو حيوان عاقل

تقسيم القضايا الحملية: تتركب القضية البسيطة، بعرف المنطق القديم، من موضوع ومحمول، ومثالها: «الإنسان حيوان»، حيث الإنسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول. وتسمى لذلك «القضية الحملية». وهي تنقسم بحسب الكمية إلى كلية وجزئية، وبحسب الكيفية إلى موجبة وسالبة. وعليه يتكون لدينا أربعة أصناف من القضايا الحملية هي على التوالي:

- الكلية الموجبة ومثالها: كل إنسان حيوان
- الكلية السالبة ومثالها: لا إنسان حجر
- الجزئية الموجبة ومثالها: بعض الناس فلاسفة
- الجزئية السالبة ومثالها: بعض الناس ليسوا فلاسفة

ليس كل ب ج للجزئية السالبة

العدول: ويسمى أيضاً النقص. فالقضية المعدولة هي التي أحد طرفيها يكون منقوصاً أي مسبوقاً بحرف سلب مثل «غير» و«لا»، أو كلا الطرفين معاً. يختلف العدول عن السلب، بأن هذا الأخير يقع على الإسناد أي على الرابطة بينما العدول يسلب الكلي. فقولنا «كل غاز هو غير ثقيل» يؤلف قضية معدولة المحمول، وقولنا «كل لا - حيوان هو لا - انسان» يؤلف قضية معدولة الطرفين.

تحت باب «نقص المحمول» Obversion، يبحث المنطق في اللزوم القائم بين قضيتين مختلفتين في الكيف واحداهما معدولة المحمول. أما كيفية الانتقال من القضية الأصلية إلى القضية المعدولة المحولة فيتم بسلب الرابطة إضافة إلى نقص المحمول. وعليه يكون نقص المحمول للقضايا الأربعة على النحو الآتي:

القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» تلزم عنها «كل ب ليس غير - ج» ومثال ذلك: «كل الطلاب ناجحون» تلزم عنها «لا طالب غير - ناجح»

القضية الكلية السالبة «لا ب ج» تصبح «كل ب غير - ج» القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» تصبح «بعض ب ليس غير - ج»

القضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصبح «بعض ب غير - ج» ولا شك أن هذه الاستدلالات هي واضحة من حيث استعمال اللغة العربية.

العكس

العكس عامة هو استلزام قضية من قضية أخرى مع إبدال المحمول بالموضوع، أو إبدال أحدهما أو كل منهما بمعدول الآخر. وهو على أنواع:

العكس المستوي: هو وضع كل من الموضوع والمحمول مكان الآخر بدون تغيير في كيف القضية. مثلاً، العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن» القضية الجزئية «بعض المعدن ذهب»، لأن المعدن أعم من الذهب ويشمل سواه من المعادن. أما العكس المستوي للكلية السالبة «لا حمار قاري» فهو كلية سالبة «لا قاري حمار»، إذ ماصداً الطرفين متباينان كلياً ولا شيء مشترك ما بينهما.

نقص العكس المستوي: هو تحويل قضية إلى أخرى موضوعها محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقيض موضوع

القضية الأصلية، مع تغيير الكيف. هذه العملية ليست سوى حاصل عمليتين هما العكس المستوي ثم النقص، كما يدل على ذلك اسمها. فمثلاً، لكي نحصل على نقص العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة «كل ذهب معدن»، نعكسها أولاً عكساً مستوياً فينتج «بعض المعدن ذهب»، ثم ننقص محمولها فنحصل على «ليس بعض المعدن هو لا - ذهب». عكس النقيض المخالف: هو العملية المقابلة لنقص العكس المستوي. فيها يجري تبديل موضوع القضية المستنتجة بنقيض محمول الأولى، ومحمولها بنفس موضوع الأولى. مثلاً، عكس القضية «كل انسان حيوان» بهذا المعنى هو «لا واحد من اللاحيان انسان».

وأخيراً عكس النقيض الموافق: وفيه يتم تبديل الموضوع والمحمول ونقضهما معاً. فعكس النقيض الموافق للقضية الكلية الموجبة «كل انسان حيوان» هو «كل لا - حيوان لا - انسان».

إن عمليات التقابل واللزوم والنقص والعكس كلها تعتبر من أنواع الاستدلال المباشر، إذ انها تعود إلى استنتاج قضية من مقدمة واحدة، خلافاً للقياس الذي يتطلب مقدمتين على الأقل.

القياس الحملّي

القياس الحملّي هو استلزام قضية حملية تسمى «النتيجة»، من مقدمتين حمليتين تشترك كل منهما بأحد الحدين مع المقدمة الأخرى، وبالحدين الآخر مع النتيجة. مثال على ذلك:

كل حيوان فان

كل انسان حيوان

كل انسان فان

يسمى محمول النتيجة (فان) «الحد الأكبر»، وموضوعها (انسان) «الحد الأصغر». لذلك فالمقدمة التي تنطوي على الحد الأكبر تسمى «المقدمة الكبرى»، وتلك التي تتضمن الحد الأصغر «المقدمة الصغرى». أما الحد المشترك بين المقدمتين فيقال له «الحد الأوسط».

أشكاله وضروره: وفقاً لمحل الحد الأوسط في المقدمتين، يمكن تمييز أربعة أشكال قياسية: الشكل الأول، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى. الشكل الثاني، يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. وفي الشكل الثالث يكون الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. أما في الشكل الرابع،

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل - و - ك بعض - و - ك كل - و - ك لا - و - ك
كل - و - ص كل - و - ص بعض - و - ص كل - و - ص
بعض ص - ك بعض ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك

الضرب الخامس الضرب السادس
بعض و ليس ك لا - و - ك
كل - و - ص بعض - و - ص
بعض ص ليس ك بعض ص ليس ك

مثال الضرب الخامس:

بعض الأزهار ليس زكي الرائحة
كل زهرة نبات
بعض النبات ليس زكي الرائحة

فيما يخص الشكل الرابع، فقد أثار تاريخ المنطق أكثر من إشكال حول نشأته وبنيته. وبالفعل لم يعترف به أرسطو وبعض الفلاسفة الذين تبعوه. أما اكتشافه فينسب عادة إلى جالينوس، لكن أول ما نجد احصاء مفصلاً لضروبه عند متأخري منطقة العرب. هذه الضروب هي خمسة:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل ك - و كل ك - و بعض ك - و لا ك - و
كل - و ص لا - و ص كل - و ص كل - و ص
بعض ص - ك لا ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك

الضرب الخامس

لا ك - و

بعض - و - ص
بعض ص ليس ك

رد الأشكال إلى الشكل الأول: يعتبر أرسطو الشكل الأول أكمل الأشكال، لأن قياسه يبينه بنفسها. ولذلك، بالإضافة إلى القواعد الخاصة بكل شكل، يلجأ المنطق القديم، من أجل البرهان على صحة الأشكال الثلاثة، إلى رد كل منها إلى الشكل الأول. وتعبير حديث، يجري استنباط كل ضروب الأشكال الثلاثة الأخيرة انطلاقاً من ضروب الشكل الأول التي تؤخذ على أنها مسلمة بديهية.

تتم طريقة الرد هذه بالاستعانة بعمليات العكس التي رأيناها في الاستدلال المباشر. فهكذا مثلاً نستطيع أن نرد

فيكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الصغرى، محمولاً في المقدمة الكبرى. هذا ما يوجزه الجدول التالي حيث «ك» يرمز إلى الحد الأكبر، «و» إلى الأوسط و«ص» إلى الأصغر:

الشكل الأول الشكل الثاني الشكل الثالث الشكل الرابع
و - ك ك - و و - ك ك - و
ص - و ص - و ص - و ص - و
ص - ك ص - ك ص - ك ص - ك

إذا أخذنا بعين الاعتبار الكم والكيف بالنسبة لكل قضية من القضايا الحملية الثلاثة، نستطيع تمييز ضروب عديدة في الشكل الواحد. لكن كل هذه الضروب لا تؤلف أقيسة صحيحة. فالضروب المنتجة تنحصر بعدد قليل. فيما يخص الشكل الأول، يحصي المنطق التقليدي أربعة ضروب منتجة هي على التوالي:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
كل - و - ك لا - و - ك كل - و - ك لا - و - ك
كل ص - و كل ص - و بعض ص - و بعض ص - و
كل ص - ك لا ص - ك بعض ص - ك بعض ص ليس ك
مثال الضرب الرابع:

لا إنسان خالد

بعض الحيوان إنسان

بعض الحيوان ليس بخالد

كذلك يتضمن الشكل الثاني أربعة ضروب هي:

الضرب الأول / الضرب الثاني / الضرب الثالث / الضرب الرابع
لا ك - ر كل ك - و لا ك - و كل ك - و
كل ص - و لا ص - و بعض ص - و بعض ص ليس و
لا ص - ك لا ص - ك بعض ص ليس ك بعض ص ليس ك

مثال الضرب الثالث منه:

لا واحد من المربعات مثلث

بعض الأشكال الهندسية مثلث

بعض الأشكال الهندسية ليس مربعاً

أما الشكل الثالث فعدد ضروبه ستة:

الضرب التالي من الشكل الثالث، وهو:

كل معدن براق
بعض المعدن ذهب
بعض الذهب براق

الى الضرب الثالث من الشكل الأول، بإبدال القضية الصغرى بالقضية العكسية المتلازمة معها ونحصل على:

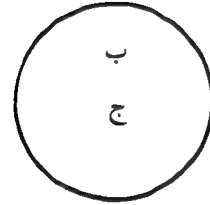
كل معدن براق
بعض الذهب معدن
بعض الذهب براق

التمثيل بالخطوط والدوائر: ثمة وسيلة عملية للثبوت من صحة القياس، هي استعمال الأشكال الهندسية. فعند العرب، كان أبو البركات بن ملكا 1075 - 1170 أول من استعان بالتمثيل الخطي. أما في الغرب، فعلاوة عن الخطوط، يستعملون عادة الدوائر التي ينسب اكتشافها الى العالم الرياضي أويلر Euler.

إذا اعتبرنا النسب الواقعة بين ما صدق كليين ما «ب» و«ج»، فإننا نستطيع أن نتحقق أن هناك خمس حالات فقط هي على التوالي:

1 - المساواة أو التطابق بين أفراد ب وأفراد ج، وتمثل إما بخطين متطابقين أو بنفس الدائرة هكذا:

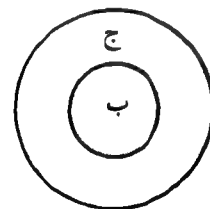
ب
ج



2 - ب أخص من ج، أي أن ب هي ضمن ج، وتمثل

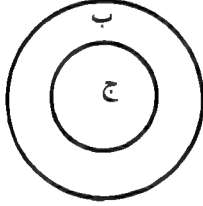
هذه النسبة هو:

ب
ج

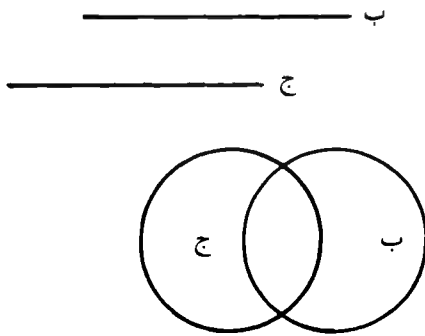


3 - عكس ذلك، وهو أن ب أعم من ج:

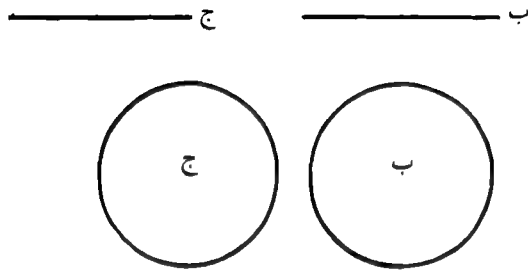
ب
ج



4 - ب وج تشتركان في أفراد وتتفارقان في أفراد أخرى، كما في تقاطع الخطوط والدوائر:



5 - وأخيراً ب وج متباينان كلياً:



استناداً إلى هذه الحالات الخمس، يمكن تعيين صدق كل من القضايا الحملية الأربع. فمثلاً القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» هي صادقة في الحالتين 1 و 2. والقضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصدق في الحالات 3 و 4 و 5. فللثبوت من صحة ضرب ما، نستطيع أن نمزج بين الخطوط أو الدوائر الموافقة لكل مقدمة وننظر في النسب الموافقة للنتيجة. فيما يخص الضرب الأول من الشكل الأول أي:

حيوان»، يقوم الحدان «زيد» و«انسان» بالعمل نفسه ولا يتميزان، إلا من جهة المصدق، باعتبار «زيد»، أو بوجه عام اللفظة المخصوصة، مجموعة لا تنطوي إلا على فرد واحد. ومن وجهة النظر هذه، تكون حال القضية الفردية حال القضية الكلية، إذا ما يحمل إيجاباً أو سلباً على مجموعة ذات فرد واحد، يحمل إيجاباً وسلباً على كل ما صدق هذه المجموعة. هذا هو الحل الذي يأخذ به ابن سينا حينما يشير الى «أن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية. فإنه قد يكون من مخصصتين قياس، كقولك: زيد هو ابو عبد الله، وأبو عبد الله هذا، أو أخو عمر. ولكن النتائج تكون مخصصة شخصية. وأكثر ما تستعمل المخصصات مقدمات صغرى». ليس من العسير، استناداً الى توجيهات ابن سينا، صياغة كل الأضرب وإيجاد أمثلة لها. وفي الواقع، لا يخلو تاريخ المنطق العربي من مؤلفين اشتغلوا بإحصاء هذه الأضرب وإدراجها تحت الشكل الموافق.

لا ريب في أن هذه الاضافة تسجل تقدماً. مع ذلك، فإن رجوع القضايا الفردية الى القضايا الكلية لا يحرز النجاح المطلوب، إذ يؤدي الى تطابق تام بين الضروب الفردية والضروب الكلية. والحال أن إمكانية تبادل الموضوع والمحمول في القضايا ذات الحدين الفرديين، حيث الرابطة تعني المساواة، تسمح بالحصول على عدد أكبر من الضروب الفردية. لذلك يرجع الفضل في عصر النهضة الى المنطقي راموس Peter Ramus وأتباعه الى معالجة القياس الفردي بشكل مميز عن غيره.

القياس غير المتعارف: لم يعرف هذا النوع من القياس في المنطق التقليدي إلا عند المناطق العرب وفي مرحلة متأخرة. وهو يؤلف محاولة لإقامة منطق العلاقات على غرار المنطق الحملي الأرسطي. بالإضافة الى الموضوع والمحمول، تتضمن قضايا القياس غير المتعارف ركناً ثالثاً يسمى «المتعلق». ففي قولنا مثلاً:

الرومي ابن الانسان

يكون «الرومي» الموضوع و«ابن» المحمول و«الانسان» متعلق المحمول. وفي قولنا:

ابن الرومي أبيض

يؤلف «الرومي» متعلق الموضوع.

كما في القياس الأرسطي، يتعقد في هذا القياس العدد

كل و - ك

كل ص - و

كل ص - ك

نستطيع أن نتحقق ان النسب الممكنة بين حدود المقدمتين هي:

ك	ك
و	و
ص	ص
II	I
ك	ك
و	و
ص	ص
IV	III

وبالتالي يمكن ان نستقرئ أن النسبة القائمة بين ص و ك هي في الحالات الأربعة أما:

ك
ص

أو

ك
ص

وهذا يعني أن: كل ك - ص مما يدل على صحة الضرب المذكور.

القياس الفردي: بما أن العلم لا يكون إلا في الأمور العامة، ظن مؤلف الأورغانون أنه يمكن الاستغناء عن الأقيسة التي تتضمن قضايا فردية أي قضايا موضوعها فرد مخصص مثل «زيد هو انسان». لكن استخدام أمثال هذه الأقيسة في العلوم ليس أقل من استخدامها في التفكير العلمي. لذلك لم يستثن ابن سينا القضايا الفردية من نظرية القياس، بالرغم من أنه لم يفرد لها بحثاً خاصاً.

إن اللغة الطبيعية، التي يركز عليها المنطق القديم، غير قادرة على تعيين فارق في التركيب يبين القضايا الفردية والقضايا العامة. ففي العبارتين «زيد حيوان» و«الانسان

فتحصل على قضايا شرطية كلية وجزئية على غرار القضايا الحملية. أمثلة على ذلك :

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
قد يكون سمير إما في البيت أو في الجامعة
الخ...

القياس الشرطي : إذا كانت المقدمتان اللتان يتألف منهما القياس قضيتين شرطيتين، يسمى عندها « اقترانياً شرطياً ». تتركب المقدمات في هذا القياس من كل أصناف القضايا الشرطية الممكنة أي : من متصلتين أو من منفصلتين أو من متصلة ومن منفصلة. مثال القياس الأول :

إذا مارس الانسان الرياضة اكتسب نشاطاً
إذا اكتسب نشاطاً زادت رغبته في العمل
إذا مارس الانسان الرياضة زادت رغبته في العمل

أما القسم الثاني من القياس الشرطي فيسمى « القياس الاستثنائي »، وهو يتألف من مقدمتين، إحداهما قضية شرطية، والأخرى قضية حملية تضع أحد طرفي القضية الشرطية أو ترفعه، لتضع أو ترفع الطرف الآخر. فإن كانت المقدمة الشرطية متصلة سمي « قياساً استثنائياً متصلاً »، وإن كانت منفصلة كان « قياساً استثنائياً منفصلاً ».

ضرباً الاستثنائي المتصل هما :

1 - الوضع بالوضع Modus Ponendo Ponens :

أي عن وضع المقدم يتأتى وضع التالي. هذا ما تعبر عنه الصورة التالية، حيث « ق » و « ر » ترمزان إلى أية قضية :

إذا ق فر
ق
ر

ومثاله :

إذا كانت المروج خضراء فالسماء تمطر
المروج خضراء
السماء تمطر

2 - الرفع بالرفع Modus Tollendo Tollens :

أي عن رفع التالي ينتج رفع المقدم ؛ وصورته :

إذا ليس
ق فر
ر
ق ليس

أما ضروب الاستثنائي المنفصل فهي :

نفسه من الأشكال والضروب. ففي الشكل الأول مثلاً، يكون الأوسط متعلق بمحمول الصغرى وموضوع الكبرى : نحو :

كل عبد خادم سيد
كل سيد انسان
كل عبد خادم انسان

المنطق الشرطي

القضايا الشرطية : من القضايا الحملية التي يعتبرها المنطق التقليدي بسيطة يتم أول تركيب للقضايا الشرطية. بنوع عام تتألف القضية الشرطية من قضيتين بسيطتين أو مركبتين تربط بينهما أداة الشرط. مثال على ذلك :

إذا جاء الصيف نضج العنب

ويسمى الجزء الأول (جاء الصيف) المقدم، والجزء الثاني (نضج العنب) التالي.

تتضمن القضية الشرطية نوعين رئيسيين هما : الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. في اللغة العربية يتم التعبير عن المتصلة بالأدوات « إن »، « إذا »، « الخ »، وعلى العموم توافق هذه الأدوات ما يسمى في المنطق الحديث « رابط الشرط » « ← ». هذا ما يؤكد تعريف المنطقة العرب للمتصلة بأنها القضية التي تصدق عن صادقين وعن كاذبين وعن مقدم كاذب وتال صادق. أما المنفصلة، فتؤدى بالأدوات « إما... أو... » كما في القول :

إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً

تحت القضية المنفصلة، يُدرج المنطق القديم ثلاثة أصناف من القضايا المركبة :

- المنفصلة الحقيقية : وهي التي تصدق عن صادق، وكاذب، وتكذب عن صادقين وكاذبين. ويقابلها الرابط الرمزي « ↔ ».

- مانعة الجمع : وهي التي تصدق عن كاذبين وعن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين. ويقابلها الرابط « ↑ ».

- وأخيراً مانعة الخلو : وهي التي تصدق عن صادقين، وعن صادق وكاذب، وتكذب عن كاذبين، كما في تعريف الرابط « ∨ ».

بالرغم من أن مباحث المنطق القديم تقتصر عادة، تحت باب المنطق الشرطي « على معالجة الروابط المذكورة، إلا أنه لا تندر المؤلفات التي تنطرق إلى كل الروابط المعروفة حالياً. كما أن بعض الأبحاث تُدخل الأسوار الزمانية مثل « كلما ومهما والبتة » للسور الكلي، و « أحياناً وقد » للسور الجزئي »

1 - الوضع بالرفع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن رفع أحد الجزئين وضع الآخر وفقاً لهاتين الصورتين :

إما ق أو ر	إما ق أو ر
ليس ر	ليس ق
ق	ر

مثال على ذلك :

إما العالم قديم وإما العالم محدث
العالم ليس بقديم
العالم محدث

2 - الرفع بالوضع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن وضع أحد الجزئين رفع الآخر كما في الصورتين :

إما ق أو ر	إما ق أو ر
ق	ليس ر
ليس ق	ر

تجدر الإشارة إلى ان هاتين الحالتين من ضروب القياس الاستثنائي لا تنطبقان معاً إلا عند كون المقدمة الشرطية المنفصلة حقيقية، أما إذا كانت هذه المنفصلة مانعة الخلو فلا تنطبق عليها إلا الحالة 1، وإذا كانت مانعة الجمع تصح عليها الحالة 2 فقط.

الأقيسة المركبة Polysyllogism

قد يتألف القياس من عدة مقدمات من نوع واحد أو من أنواع مختلفة من القضايا، فيسمى عندها «قياساً مركباً». مثال على ذلك :

إما أن ترتفع الضريبة أو تقع الحكومة في عجز
إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتدمر

لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتدمر

المنطق القديم والمنطق الحديث

هذه الأبحاث التقليدية من المنطق القديم لم يهملها المنطق الحديث بل استوعبها بعدته الأكثر دقة وضمن نظريات أكثر شمولاً. تبقى نقطة اختلاف وجدل فيما يخص تأويل القضايا الحملية. في المنطق الحديث، تقابل القضية الكلية الموجبة

«كل ب ج» الصيغة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج»، وتقابل القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» الصيغة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب وس هو ج» (راجع المنطق الحديث). لكن، بينما يحصل تداخل بين القضية الكلية «كل ب ج» والقضية الجزئية «بعض ب ج»، لا تقع مثل هذه العلاقة بين الصيغتين الموافقتين لهما في المنطق الحديث، إذ إن العبارة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج» لا تفترض أن يكون س بالفعل ب، بل تعني فقط أنه إذا كان كذلك فهو ج، أما العبارة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب وس هو ج» فمن الواضح أنها تتطلب ذلك. وبالتالي فالاستدلالات التي تعتمد على علاقة التداخل في المنطق القديم كالعكس المستوي وبعض الضروب تبطل أن تصح في المنطق الحديث. لذلك حاول البعض أمثال لوكازيفتش Lukasiewicz أن يقيموا نسقاً متماكباً خاصاً بالقضايا الحملية كما فهمها المنطق التقليدي. على كل حال، إن نظرية الأسوار في المنطق الحديث وصلت إلى درجة من الغنى بحيث أنها تستطيع أن تؤدي تماماً القضايا الحملية، وتستوعب كل مقتنيات المنطق القديم ضمن أنساقها المتكاملة.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russell, A. Colin, Paris, 1970.
- Bochenski, J. M., Formale Logik, 3. Aufl. Karl, Alber, Freiburg, 1970.
- Kneale, W. and M., The Development of Logic, Clarendon Press, Oxford, 1962.

عادل فاخوري

Utilité Benefit-Utility Das Nützlichkeit

يجب حصر مفهوم المنفعة بكل ما له قيمة عملية، ويمكن استخدامه من أجل غاية ليست في ذاته. والنافع بهذا المعنى يصبح كل ما يمكنه ان يشبع حاجة مادية. وبهذا المعنى المنفعة تتعارض مع القيم الروحية كالعدل والحب والغنى التي تنشأ من أجل ذاتها. منفعة الطب في إرجاع الصحة ومنفعة السيارة في تسهيل عملية الانتقال.

لا بد أيضاً من التمييز بين المنفعة والمصلحة. فهذه الأخيرة يجب أن تحصر فلسفياً بالناحية الاقتصادية. هناك مصالح اقتصادية لكل طبقة تدافع عنها، والصراع الطبقي هو صراع المصالح الاقتصادية. في حين أن النافع هو العلم المستخدم من أجل غايات عملية.

ان مفهوم المنفعة كما حدّدناه، أي العلم القادر على انتاج آلات تخدم حاجات مادية، لم يأت الى الفلسفة سريعاً، ويكاد يكون مفهوماً غريباً صرفاً. فاليونانيون كانوا يحتقرون الأغراض العملية، ولم يأبهوا للنتائج العملية للمعرفة. أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » يؤكد بأن الابحاث الفلسفية كانت منذ البدء وما زالت من أجل إشباع حب الفضول، من أجل إرضاء الدهشة التي يشعر بها الانسان أمام الكون، ولذا فإن الاشتغال في الفلسفة لا يهدف الى أية منفعة غير لذة البحث، وكان افلاطون من قبله قد جعل الاندهاش الحافز الى المعرفة.

يمكننا أن نعتبر ديكارت، في « مقالة عن المنهج »، المنظّر الرئيسي لمفهوم المنفعة في المعرفة، في العصر الحديث، فهو يقول بأن الفلسفة التي تحوي كل العلوم يجب أن تصبح عملية، ومثل هذه الفلسفة النافعة يجب أن تحل مكان الفلسفة التأملية النظرية التي تعلّم في المدارس (الفلسفة السكولائية). إن الوظيفة الأساسية للمعرفة هي أن تكون نافعة للحياة، فالعلم يهدف الى التمتع بدون عناء بشمرات الأرض، وكل وسائل الراحة التي توجد فيها. والعلم يتوصل الى تحقيق غاياته هذه بمعرفة قوانين الطبيعة لا ليرضي فضوله العقلي بل ليسيطر على هذه الطبيعة ويسخرها من أجل خدمته وراحته. مثل هذا العلم يجعلنا أسياداً ومالكين للطبيعة، وبالتالي يمكننا

من التحكم فيها وذلك عن طريق خلق عدد لا متناه من الآلات، وهذا يعني بأن التقدم العلمي والتقني بلا نهاية يفتح لنا باستمرار، عن طريق الآلات المستحدثة آفاق الراحة والمنفعة المحسوسة. مثل هذه النظرية للمعرفة تعبر عن عقلانية منغمسة بالعمل والنافع عن طريق النجاح التقني المستمر الى ما لا نهاية، نحن إذن بعيدون كل البعد عن العقلية اليونانية التي كانت تحترم الطبيعة وتخضع لقوانينها ولا تبحث عن المعرفة إلا مدفوعة بحب الاستطلاع.

أن تسلل مفهوم المنفعة الى مشكلة المعرفة قد تَقَنّن العلم وجعله يعيش هاجس النجاح وهوس التقدم المستمر. غير أن فكرة المنفعة تسربت أيضاً الى الحقل السياسي والأخلاقي وقد لعب الفكر الانكلوسكوني الدور الأهم في هذا المجال، فلقد اراد هوبز، في عصر ديكارت، ان يبرهن رياضياً ان تكمن المصلحة الحقيقية للفرد، وبالتالي منفعة الأنانية، دون الأخذ بعين الاعتبار أي نسق قيم أخلاقي، وبنى على هذا الحساب كل نظامه السياسي، في حين أن تلميذه ومواطنه جيريمي بنتام طبق في كتابه الصادر سنة 1781 م، « المدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع » مبدأ المنفعة الذي حدّده بأنه إقامة « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس »، وهو أيضاً القدرة على توفير الربح والمكسب واللذة والخير والسعادة، ومنع الألم والشر والحزن. ولقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. ومبدأ المنفعة لا يجري على الأفراد فحسب بل أيضاً على المجتمعات ذلك ان كل مجتمع ليس سوى مجموعة الافراد التي تؤلفه. ليس هناك إذن من تعارض بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة.

تطبيق مبدأ المنفعة يعني أن الغاية الأخيرة للانسان هي البحث عن اللذة وتجنب الألم، وهذه هي السعادة الحقيقية. ولكن كيف يمكن الحصول على مثل هذه السعادة؟ هنا يؤكد بنتام بأن اللذة قابلة للحسبان، السعادة تخضع إذن لعملية حسابية دقيقة تقوم على احترام المعايير التالية للذة: يجب أولاً الأخذ بعين الاعتبار عمق اللذة فكلما كانت أعمق وأشد زادت قيمتها وازدادت السعادة؛ ثم يجب اعتبار مدتها فكلما طولت كانت أفضل؛ ثم يجب النظر اذا كانت اللذة أكيدة أو محتملة فقط. ثم بعد ذلك يأتي قرب اللذة أو بعدها فهناك لذة في تناول اليد وأخرى يجب السعي وراءها مدة طويلة؛ تأتي بعد ذلك خصوبة اللذة، واللذة الخصبة هي تلك التي تنتج لذة أخرى؛ ثم يلي ذلك اعتبار صفاء اللذة ونقاوتها، واللذة

ideologie, Ed. Gallimard, Paris, 1975.

- Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Trad. P. Ricœur, Ed. Aubier, Paris, 1977.
- Mill, John Stuart, Utilitarianism, Ed. The Library, of Liberal Arts, Indianapolis, New - York.

جورج زيناتي

مَوْت

Mort Death Sterben

لولا الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (من القرن السابع عشر)، لما أصبحت مسألة الموت تشغل الفكر الفلسفي وكأنها أهم مسائل الحياة. فلقد قال بهذا المعنى: «أرى من المفيد ألا نضيع الكثير من الوقت والجهود في فهم أفكار كوبرنيكوس الفلكية، بل أن نعنَى، بالحري، بالفكرة القائلة بأن معرفة ما إذا كانت النفس البشرية خالدة أم لا، بعد موت الجسد، هي الموضوع الجوهرى الذي ينبغي أن تنصبَّ عليه جهود الفكر بالدرجة الأولى».

إذا أمعنا النظر بموقف باسكال هذا، ندرك انه يشكل منعطفاً حاسماً في تاريخ «فلسفة الموت»، بحيث أن زاوية النظر الى مسألة الموت، قبل باسكال، كانت تتمثل في نظرة عقلانية تحاول أن تفهم هذه المسألة كما لو أنها واقعة موضوعية، بينما الزاوية التي ينظر منها الفكر الفلسفي ما بعد باسكال الى «الموت»، أصبحت ذاتية تحاول أن تفهمه على أنه تجربة خاصة. وتجدر الإشارة الى أن القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين الجارى، ذهباً بعيداً في تعميق النظرة الباسكالية الذاتية الى الموت. خلاصة الأمر أن المقاربة الفلسفية لموضوع الموت سلكت، عبر التاريخ الفلسفي الطويل، خطأً بيانياً ترتسم فيه الميرة من الخارج الى الداخل، من التحليل العقلاني الى المقاربة العاطفية، من «الفلسفة» بالمعنى النظري، الى الظهورية، أي من اعتبار الموت موضوع معرفة الى اعتباره موضوع اختبار.

من المفيد أن نسعى الى محاولة اكتشاف ملتقى محتملاً لزاويتي النظر هاتين، بغية إيضاح حدث الموت الذي يستعصي من طبعه على الوضوح الفكري، ذلك لأن الانسان انما يعيش تجربة موته منفرداً وهو في حالة تكون في أنثائها أضواء الوعى مطفأة.

الصافية هي تلك التي لا يتبعها ألم، وأخيراً هناك امتداد اللذة أي شمولها عدة أشخاص في آن واحد.

ولقد سار جون ستورت ميل على خطى أستاذه بنتام في الدفاع عن مبدأ المنفعة فقال بأن أعمال الانسان تكون على صواب كلما كانت تبني جلب السعادة، وهي على خطأ كلما جلبت نقيض السعادة، والسعادة في نظره هي اللذة وغياب الألم، ونشدان اللذة والتحرر من الألم هما الغاية الأخيرة التي ينشدها الانسان. وهو يرفض التمييز والمفاضلة بين اللذات الحسية واللذات العقلية ويعتبر ان مثل هذه المفاضلة لا تركز على اي اساس صحيح. ولو حدث ان كان هناك خلاف حول تفضيل لذة على أخرى فيجب الرجوع الى رأي الغالبية من الناس الذين عرفوا هاتين اللذتين. ولكن لماذا يتحكم مبدأ المنفعة أي مبدأ السعي وراء اللذة وتجنب الألم في تصرفات الناس؟ يجب ميل على مثل هذا السؤال مؤكداً بأن هذا المبدأ مغروس في طبيعة الانسان، في ميلنا الطبيعي لانتظار الخير والخوف من كل ما يسبب النكد والحزن، تماماً كاستبشاح الجريمة المغروس في قلب كل انسان راشد سوى. يسيطر المفهوم المادي للمنفعة أكثر فأكثر على حقول المعرفة في عصرنا، وهو يعني في شكله المتطرف عدم الأخذ إلا بمعيار واحد هو النجاح المادي، وهو يعني في نهاية المطاف تغلب مفهوم السيطرة والهيمنة والاستغلال وتسخير كل علم لجني المكاسب المادية السريعة، وموت فكرة العلم من اجل العلم وتحوله الى أداة في خدمة ايدولوجيا الهيمنة. ولقد أكد يورجين هابرمس على ان فكرة السيطرة كانت دائماً وراء أبحاث العلوم الطبيعية. وفي الثلاثينات من قرننا شدد هوسرل على أن الأزمة التي تمر بها العلوم الأوروبية بل الحضارة الغربية ليست آتية من العقلانية ولكن من انغماس العقلانية في المذاهب الطبيعية، غير ان مثل هذا الانغماس كان في الواقع نتيجة للانغماس في العملي والنجاح.

مصادر ومراجع

- زيناتي، جورج، جوهر الحضارة الغربية، مجلة الباحث، عدد 8، سبتمبر - أكتوبر، 1979.
- زيناتي، جورج، المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية، مجلة الفكر العربي عدد 22، سبتمبر - أكتوبر، 1981.
- ديكاوت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, La Métaphysique, Ed. vrin, Paris, 2 Vol.
- Descartes, René, Discours de la méthode, Ed. Vrin, Paris.
- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme

الآغريقية، التي أصبحت مسيحية في ما بعد، تعتقد ان هذا اللقاء بين النفس والجسد ناجم عن عملية خلق أوجدت النفس، بينما ترى الفلسفات السابقة ان هذا اللقاء هو نتيجة سقطة. ان كلا من السقطة وعملية الخلق تؤدي الى فروقات مهمة على صعيد الحياة والموت.

كل الأفكار الفلسفية حيال الموت، من الاوبانيشاد الى أفلوطين، مروراً بالمذهب الأورفي وبفشاغوراس وأناذوقليس وأفلاطون والفلسفة الغنوصية، تقول بأن الواحد وحده موجود وجوداً مطلقاً، بينما الكثرة ليست سوى شيء وهمي غير حقيقي. الأمر الذي يجعل الانتقال من الواحد الى الكثرة يعتبر بمثابة انحطاط، أو سقوط في المادة. فالنفوس، وهي منبثقة من الواحد حيث تكون موحدة، غير مخلوقة، وبالتالي خالدة مثله، تسقط في الاجسام الهالكة، ان بعملية اختيار حر، أو تبع ميل اضطراري، بغية بدء حياة تكون مرحلة اختبار تطهيري. وتر النفس الساقطة، بانتظار حصولها على استحقاق العودة الى عالم الواحد الإلهي، في تجسد واحد أو في عدد من التجسدات. واثناء ذلك يكون من شأن اتباع حياة التقشف أو التمرس بالأعمال العقلية، أن يختصر زمن المنفى هذا المليء بعغريات العالم الحسي الخداعة التي لا تستطيع، بالرغم من اغرائها، ان تزيل من النفس عاطفة الحنين الى نياتها الأصلية. إذآك يأتي الموت بمثابة عملية انعتاق تتحرر بها النفس من السجن الجسدي. أفضل تعبير قاله فيلسوف بهذا الخصوص هو ما كتبه أفلاطون في حوار «فيدون» إذ قال: «إن المهمة الخاصة التي يضطلع بها عمل الفلاسفة هي، بالذات، فصل النفس وجعلها منقطعة عن الجسد». («فيدون»، 67 - ج - د). ويرى أفلاطون، وكذلك أفلوطين، ان حركة «الاهتداء» عليها ان تتمثل مع حركة «الانبثاق» (التاسوعات، النشيد الرابع) وأن تعيد الى النفس لذة المعقول والواقعي، تلك اللذة التي يؤدي المطاف بالنفس الى ان تنداح فيها كما يذوب النهر في البحر.

ترى هذه النظرة الفلسفية الثنائية الى الانسان، أن الجسد والعالم المحسوس، سواء بسواء، يشكلان حيز الشر والخطأ. فاتخاذ القوام الفردي، أو Ensomatosه على حد تعبير أفلوطين، يتيح للنفس فرصة تحقيق قدراتها. إلا أن الموت يشرع الباب واسعاً أمام النفس الى خلود لاشخصي، خلود يكون دور الجسد بالنسبة اليه يقتصر على كونه مجرد فترة عبور.

مع أوريجينوس (مُن مواليد مصر حوالي 185 بعد

لقد حاولت الفلسفات التقليدية التي لم تكن مهياً كفاية لتحمل القلق الناجم عن المجهول، أن تبدد الضائقة الشعورية التي يسببها الموت بواسطة شبكة من التفسيرات الدينية، أو العقلانية. بالمقابل، نرى أن الفلسفات الحديثة التي يغلب فيها الطابع الظهوري، تماثل، بفعل تجذرها في المناخ الوجداني، مع القلق، لدرجة انها تفقد كل مَعْلَم موضوعي يقبله العقل. لذلك أصبح من شأن كل مقاربة تنطوي على النهجين معاً أن تحافظ على المكتسبات التاريخية في هذا الموضوع، حتى وأن اضطرت، لهذه الغاية، أن تنتمي الى الماورائية التي تبحث بالكيونة؛ هذا مع العلم بأن هذه الفلسفة الماورائية تبدو الفلسفة الوحيدة التي تفسر القلق الناجم عن الموت، اذ تستطيع أن تعين، بل أن تسمي، المجازفة المأساوية التي تزكي لبيب هذا القلق، وبالتالي تستطيع اكتشاف ما يتجاوز الموت.

أولاً - تاريخ المسألة:

يمكن جمع الآراء المتعددة، والكثيرة التباين، التي قدمها تاريخ الفلسفة بخصوص مسألة الموت، في ثلاثة مواقف رئيسية: أولاً: القول بأن النفس التي تكون قد سقطت وتجسدت، تعود فتنفصل عن الجسد عند الموت؛ تلك هي «فلسفة السقوط». ثانياً: القول بأن النفس تشكل «الصورة» في الكيان البشري؛ وتلك هي «فلسفة التشكيل». ثالثاً: القول بأن النفس ليست سوى قوة طبيعية ملازمة للمادة، تتبدد عند الموت؛ وهذه هي «فلسفة التبدد». ومما يثير الاستغراب هو ان أيّاً من هذه المواقف الثلاثة لا يستند صراحة الى نهاية الحياة الانسانية، بل تتركز جميعها على قوام الطبيعة الانسانية. ذلك لأن المقصود إنما هو تفسير حادثة الموت أكثر مما هو معاناة الموت، طالما الفكر الفلسفي خاضع للتحليل الموضوعي أكثر من خضوعه للتجربة الظهورية. فهذا التفسير يرتبط حتماً بتركيب الكائن البشري الحسي، ويستوجب، بالضرورة مفهوماً معيناً لولادته، وبالتالي لموته.

فلسفة السقوط

لئن كان تيار فلسفات السقوط تسيطر عليه شخصية فكر أفلاطون، إلا ان صباغته الفلسفية بدأت مع الاوبانيشاد الهندية، وامتدت الى ما بعد ديكارت ومالبرانش. فالمحور الذي وحد هذه الفلسفات المختلفة في نظام متناسق هو فكرة «ثنائية» النفس والجسد: تولد الحياة الانسانية من لقاء النفس والجسد، ويحدث الموت لدى انفصالهما. لكن الفلسفة

لا تتمتع بأية كينونة خاصة تنبع لها أن تشكل وسيطاً بين القوام الجسدي، الامتدادي الطابع، والقوام النفسي غير الامتدادي، يصبح الموت، من وجهة النظر هذه، عبارة عن مجرد توقف يطرأ على الآلة التي هي الجسد: «وهكذا اعتقد البعض، دون مبرر، ان حوارتنا الطبيعية وجميع حركات جسدنا خاضعة للنفس، في حين ينبغي الاعتقاد، خلافاً لذلك، ان النفس لا تغيب، عندما يحدث الموت، إلا بسبب كون هذه الحرارة قد توقفت، وبسبب كون الأعضاء التي تحرك الجسد قد فسدت». (ديكارت كتاب «أهواء النفس»، الباب الاول، الفصل الخامس). فالنفس إذن قد خلقت خالدة وتظل خالدة عندما تتوقف الآلة، التي هي الجسد، عن العمل. ولقد اضاف مالبرانش الى فكرة ديكارت هذه أن الجسد قد أعطي للنفس من أجل ان تستطيع هذه الأخيرة أن تستحق «بواسطة نوع من التضحية ومن اضطهاد الذات، امتلاك الخيرات الأبدية». («مداولات حول ماورائية الدين»، القسم الرابع الفصل الثاني عشر).

ان المذهب المثالي الذي كان من شأنه ان يرافق المذهب الثنائوي، باعتبار أن المعرفة الذهنية هي امتياز للنفس التي يشكل الجسد عائقاً في وجهها، يولد مفهوماً لخلود النفس: الخلود الشخصي والخلود اللاشخصي. وكل من هذين المفهومين لقي فلاسفة يدافعون عنه. فكانت يرى ان الخلود الشخصي نتيجة حتمية لفكرة الأمر القطعي. وسبينوزا، هذا الفيلسوف الذي يقال عنه، عادة، انه ينفي الخلود الشخصي انطلاقاً من نظريته القائلة بعدم وجود ماهية ذات كينونة حقيقية سوى الماهية الإلهية، يؤكد، من جهته، ان النفس، في نهاية الحياة التي عليها ان تفضي الى إحلال وعي الأبدى محل وعي الجسد، سوف تحتفظ بشعورها بذاتها. لكن في فلسفة هيجل حيث تتخذ المثالية أوضح أشكالها، يصبح الوعي، انطلاقاً من كونه ليس سوى تبدل للـ «روح - العقل» الذي يعي ذاته جديلاً عبر التاريخ، مُستقرّاً بشكل لا شخصي في الوعي الشامل الذي للـ «روح - العقل» في ما يتخطى كل تاريخ.

فلسفات «التشكيل»

يهيمن أرسطو على تيارات الفلسفات القائلة «بالتشكيل»، أو بالـ «النفس صورة الجسد»: مع العلم أن هذا التيار بدأ من أرسطو بالذات ثم استعاد شأنه في القرون الوسطى واتخذ الطابع المسيحي على يد توما الأكويني، وبعد ذلك أطل من

م. المسيح) دخل التيار الأفلاطوني، وقد أصبح أفلوطينياً، في مناخ الوحي القائل بعقيدة الخلق، لا بالفيض، كما كان يظن سابقاً؛ إلا أنه، مع ذلك، ظل أقل تجديداً مما هو وفياتاً لأصوله. أثناء ذلك حقق فيلون الاسكندراني (من مواليد سنة 20 قبل المسيح) لقاء الفكر العبراني مع الفكر الاغريقي. وبفعل التأثير المسيحي المتعاضم، أصبحت الأفلاطونية المحدثة وكأنها تعمدت على يد آباء الكنيسة في الشرق والغرب؛ فإذا بكليمنس الاسكندراني، وسيريل الأورشليمي، وغريغوريوس النيصي وأوغسطينوس الطاغاسني يصوغون أناسية تستبدل فيها الثنائية بفكرة الاتحاد بين النفس والجسد، بمعنى ان هذين العنصرين يشكلان معاً «صورة» واحدة. ترى هذه النظرية الأخيرة أن النفس ليست مأخوذة من الجوهر الإلهي، وبالتالي لم يكن لها وجود سابق، ولن تتناسخ. وبما ان الله خلق النفس كما خلق الجسد، فليس الجسد إذن شيئاً رديئاً في ذاته، وبالتالي لم يعد يعتبر على انه عقاب السقطه الذي يأتي الموت فيخلص النفس منه.

إلا ان خلود النفس بعد موت الجسد طرأ عليه نوع من الارجاء سوف يستخدم لضمان القيامة. «ان النفس الانسانية ذاتها ليست خالدة، أيها اليونانيون، بل هي فانية؛ لكن هذه النفس بالذات قديرة أيضاً على ألا تموت» كما قال تسيان. لقد لاحظ أحد الفلاسفة الاختصاصيين بفلسفة القرون الوسطى، وهو اتيان جيلسون، ان آباء الكنيسة الأولين كانوا على استعداد للتخلي عن فكرة خلود النفس ساعة الموت، بغية استعادتها بشكل أفضل عند بعث الاجساد، وعد الانجيل وبارادة الله. أما من الناحية الفلسفية فالمُكتسب الحقيقي هو فكرة الخلود الشخصي الذي يكون قد تشكل، نوعاً ما، بفعل حياة النفس أثناء وجودها. متحدة بالجسد.

في ما بعد، سيتابع ديكارت ومالبرانش المذهب الافلاطوني بخصوص النفس، مع المحافظة على نظرية الخلق من العدم. قال «أنا» ماهية مفكرة لا حجم لها، وليس لها أية نقطة التحام مع الجسد الذي هو شيء ذو حجم. (ديكارت، كتاب «الرد على الاعتراضات الخامسة»). إن فكرة كون كل من الماهيتين: النفس والجسد، مستقلة عن الأخرى، يعتبرها مثلب هو أن هذه الفكرة لا تفسر العلاقات الراهنة القائمة بين الوظائف البيولوجية والوظائف النفسية، كما أنه لا يفسر النشاطات الارادية أو اللاواعية التي تصدر عن الانسان. لكن بما أن الجسد الانساني، حسب النظرية الديكارتية، ليس سوى آلة دقيقة ومتقنة الصنع، وبما ان الحياة

لا شيء كان يحول دون أن يستنتج أرسطو هذا الشيء ؛ لكن الارتباط النفسي - البدني يبدو انه استرعى نظر أرسطو واهتمامه الى درجة لم يعد معها قادراً على الدخول في عملية الاستنتاج هذا . مع ذلك - وفي هذا الموضوع بالذات، يعود فيطل التأثير الافلاطوني الذي لم يستطع أرسطو ان يتخلص منه تخلصاً كلياً - فين ملكات النفس يجب أن نعد « العقل المنفعل » الذي، بفعل من « العقل الفعال » - الله - أي العقل الذي يأخذ به أرسطو، يجعل النشاط الفكري ممكنأ بأرقى مظاهره وأكثرها تجريداً. فهذا « العقل المنفعل » هو الذي يعود الى الله، لا النفس، كما يعود الشعاع الى الشمس التي صدر عنها يتمتع بخلود نهائي وغير شخصي. « أما العقل، أي القدرة على المعرفة التأملية فلا شيء واضح بعد حولها، لكن يبدو انه نوع من النفس المميزة، وهو وحده قابل ان ينفصل بصفته ابدياً، عما هو عرضة للفساد. » (في النفس)، الباب الثاني، المقطع 2، 413 ب).

أما توما الأكويني الذي تشكل فلسفته نقطة التقاء يتمازج فيها الفكر الاغريقي والفكر العربي والفكر المسيحي، فهو على أثر معلمه الفيلسوف البير الكبير، انضوى طوعاً، وبصورة حاسمة، تحت لواء التيار الارسطوي، مع العلم انه احدث في المذهب الأرسطوي تعديلاً أساسياً. إن الله الذي يأخذ به توما الاكويني هو إله الكينونة لا إله العقل. لذلك لا يستطيع توما الأكويني أن يقبل أن يكون مظهر واحد من مظاهر الانسان مميزاً عن المظاهر الأخرى في علاقاته مع الله. فان عقيدة الخلق قد لقت توما الاكويني ان الانسان بكليته مخلوق. فجميع الملكيات الفكرية، بما فيها « العقل المنفعل »، هي خصائص في النفس مشروطة من قبل الجسد، لكنها في الحين نفسه تشكله في وحدته من الداخل. « ان العقل الذي هو مبدأ العمل الفكري، هو صورة الجسد الانساني. » (الخلاصة اللاهوتية »، الباب الاول، الفصل الاول). ان الصورة الانسانية تتجاوز مادتها بنشاطاتها الفكرية. وهذه « الصورة المتجاوزة » هي أساس الشخص الانساني، وهي التي تضفي عليه صفته المتعالية.

إن فكرة « الصورة المتجاوزة » هذه هي التي تتيح لتوما الأكويني ان يؤكد وحدة الجوهر الانساني، وفي الحين نفسه بقاءه وخلوده: وهما جانبان جديدان من مسألة الموت. من ناحية أخرى، فالنفس التي هي « صورة » الجسد، تنسم بميسم جميع أعماله. فيرسم فيها تاريخ حياته وتعرضات مصيره، فهي تتأثر بحالاته العاطفية وبهناته وباندفاعاته الجريئة وقفزاته

جديد في القرن التاسع عشر متصفاً بالسمة الاختبارية على يد مان دي بيران وهنري برغسون الفرنسيين، وهما هو اليوم يتدعم بفعل أبحاث يقوم بها ممثلو علم الحياة (البيولوجيا) الحديثة، أقله من حيث بنية الانسان المركبة، إن لم يكن من حيث الاستنتاجات الفلسفية الخاصة بالموت والخلود التي يمكن استخلاصها من بنية الكائن الانساني.

فأرسطو، استناداً الى التجربة، يتبنى الواقعية التي ترى أن اتحاد النفس والجسد هو بمثابة حالة خاصة من حالات الماهية. فهذه الأخيرة مؤلفة من هيولى ومن صورة، علماً بأن الصورة لا تضاف من الخارج، بل تشكل من الداخل هيولى لا يكون لها أي وجود لولا ذلك. فالصورة هي تفعيل هيولى لو تركت لشأنها لظلت احتمال وجود صرف. فهكذا إذن، بما أن الكمية لا توجد الا اذا كانت متصفة بالنوعية، فالصورة، هذا المبدأ الفعال، هي التي تعطي معنى للهيولى وتفعّل قدراتها: « ذلك لأن المادة قوة والصورة فعل. » (في النفس)، الجزء الثاني، الفصل الأول، 412 أ).

يستحيل، بالتالي، تصور جسد منفصل تحل فيه نفس إلهية ذات وجود سابق. النفس معاصرة للجسد الذي تقوم تجاهه بوظيفة مبدأ الإحياء الكامن: فهي تظهر معه، وتفعّل به وبواسطته ؛ وهي مشروطة به، وتستمد قواها من الطاقات التي يقدمها لها، وذلك بموجب وحدة جوهرية لا تنفصم.

من وجهة النظر هذه تصبح النباتات ذات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية ؛ وللحيوانات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية والنفسية، وأخيراً تكون النفس الانسانية مضطلمة بمجمل النشاطات التي يقوم بها الانسان. (في النفس)، الجزء الثاني، الفصل الثالث، 414 ب). نرى من خلال هذه التأكيدات الى أية درجة يبدو أرسطو مناقضاً لأفلاطون، بالرغم من انه يحتفظ من افلاطون ببعض الأثر، كما سنرى ذلك. لكن ما هو شأن الموت بموجب هذه النظرية الفلسفية ؟

لا يقوم تفكك الماهية الانسانية على انفصال النفس التي تعود الى الواحد الذي تكون قد سقطت من لدنه، عن الجسد العائد الى الجماد. إذ بما ان الهيولى والصورة متعاصرتين، فالاثنتان تتلاشيان في آن واحد. لم يعد الجسد موجوداً ؛ بل ثمة جثة. فلا تعود النفس موجودة. « إن النفس هي التي تصنع وحدة الجسد، هي التي تقيم وجوده وتضمنه، فعندما تذهب يتبدد ويصبح جماداً. » (في النفس)، الباب الأول، المقطع الخامس، 411 ب). كان باستطاعة أرسطو أن يستنتج انطلاقاً من النشاطات الفكرية ان النفس تبقى منفصلة وقائمة.

الموضوعي، وأن تفسير الموت تفسيراً كاملاً، سواء موت الانسان أو موت سائر الكائنات الحية، كامن في القوام الفيزيائي الذي يتألف منه الكون.

لقد سيطر على المذهب الوحدوي في الأزمنة اليونانية القديمة لوسيبوس المبلانسي (500 قبل الميلاد) وديموقريطس الذي عاصر سقراط، مع انه اكبر منه سناً بقليل. وقد اقتفى أثرهما بدقة ابيقورس ولوقراس. وفي القرن التاسع عشر تشكل وضعية أوغست كونت ومادوية أنجلز وماركس التاريخية نماذج من هذه الفلسفة الوحدوية التي تنصف بطابع علمي أكثر بروزاً. وفي أيامنا نرى ان كل الفلسفات التي تطمح الى أن تكون علمية الطابع ليس إلا، تجاري نظريات ماركس وكونت وتختار الموقف المعاكس للروحانية وللفلسفات التشكيل المنبثقة من النظرة الارسطوية.

خلافاً لنظرة بارمنيدس الذي يرى ان وحدة الكينونة هي أساسية، نرى لوسيبوس وديموقريطس ينطلقان من الكثرة. فالعالم بنظرهما يتألف من عدد لا متناه من الذرات غير المخلوقة والتي لا تنفى: إنها عناصر صغيرة مليئة وفارغة تنتقل من حالة الفوضى الأصلية الى حالة التنظيم الذي يشكل الكون بفعل تمازجها الذي يقضي الى تأليف مختلف الأشكال داخل كل سحابة من السحب الذرية. فليس ثمة ما يدعو الى افتراض وجود عقل منظم، سواء كان هذا العقل متسامياً بالنسبة الى العالم أو كامناً في صلبه ما دام عدد الذرات المتحركة اللامتناهي يكفي لتفسير ما نراه ماثلاً في الكون.

تعتبر النفس بموجب هذه النظرية، مؤلفة من ذرات، شأنها شأن الجسد. الا أن الفرق الوحيد بينهما هو ان الذرات التي تتألف منها النفس ذرات كروية أخف وألطف من تلك التي تؤلف الأجساد. عند الموت يفسد الجسد وينحل وتبعثر الذرات التي تؤلف النفس ضمن الدورة الشاملة الكبرى.

ثم جاء ابيقورس يؤكد بدوره «ان الذين يقولون بأن النفس لاجسدية، انما يتفوهون بآراء معتوهة، اذ لو كانت النفس كذلك لما أمكنها لا أن تفعل ولا أن تتألم» (رسالة الى هيرودوت)، مجموعة ديوجين لايرس، الباب العاشر، مقطع 63). كما ان لوقراس يعين الذرات اللطيفة في منطقة محددة: «لدى الشيخوخة والموت يتبدد جوهر النفس، كما يتلاشي الدخان، في المناطق العليا من الجو». (في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455).

في القرن التاسع عشر أعطى أوغست كونت وكارل ماركس لهذه الفلسفة المادية شكلاً أكثر تطوراً: فالأول أنكر

الرفيعة الى الذرى التأملية. ومن ناحية أخرى أيضاً، فهذا القوام المتفرد هو المعد للبقاء فيما بعد الموت. سيكون الخلود إذن مرفقاً بالذاتية الوحيدة والتي لا بديل لها، تلك الذات الماثلة لله، لكن انطلاقاً من مرتكز شخصيتها بما له من تفرد مغاير لأية شخصية أخرى.

في القرن التاسع عشر عادت واقعية النظرة الأرسطوية فظهرت بأشكال جديدة. فالفيلسوف الفرنسي مان دي بيران الذي انطلق من مذهب كوندياك الحسوي توصل، بفضل أمانته لمعاناته المعيشية، الى تأكيد وجود الـ «الأن» بصفته «قوة فوق - بدنية» المتجلية بالشعور الجهدى، والمتبدية عبر جميع النشاطات الحركية والنفسية. من خلال هذه الـ «أنا» يتراءى الخلود بشرط ان تسعفه النعمة التي يعمد مان دي بيران الى تحليل تأثيراتها على حياته الخاصة.

هذه الماورائية الاختبارية بالذات هي التي يعاودها برغسون بدوره بواسطة تحليل معطيات الوعي المباشرة اذ يبرهن في سياق نقده العلمي للموازاتية النفسية - البدنية على أن الوعي والذاكرة هما أغنى من الجسد الذي يشرطهما. فالاندفاع الحيوية التي تتخلل التطور هي اندفاعة الوعي الذي يبحث عن نفسه ويتراقى نوعياً داخل المادة التي تتساقط. ويبلغ الوعي ذراه في التجارب الصوفية اذ يماس آنذاك النبوع الخلاق. من وجهة النظر هذه يصبح الموت يؤلف دليلاً على الخلود واضحاً لدرجة يتعين معها على من ينكر الخلود ان يبحث عن براهين تدعم رأيه.

تشكل أبحاث تايلارد دي شاردان الحديثة حول هذا الموضوع امتداداً لمسيرة برغسون الفلسفية. و«عتبة الوعي» التي يعتبرها مرمى التطور، بفضل حدوث «التراكب المتعاضد»، ثمر «الظاهرة الانسانية». كل مرة يبلغ التطور عتبة الوعي المذكور يحزّر تحولاً متسامياً ولا يعود يستطيع الهبوط الى درك الأشياء المكانية - الزمانية. يؤكد تايلارد دي شاردان باسم الفلسفة الطبيعية التي ينتهجها فكرة الخلود الشخصي الذي يتأمن بفعل الاقتراب من «الله - المنتهى»، أي الله القائم في الحد النهائي الذي يستطيع التطور أن يبلغه.

فلسفات الثلاثي

في الجهة المقابلة للشائية الافلاطونية ولوحدة الجوهر الأرسطوية، نلاحظ أن التيار الفلسفي الكبير الذي تشكله «الواحدية المادية»، لا يعتبر الموت مشكلة تتطلب الحل، بل انه واقعة ينهي النظر اليها كأية واقعة أخرى. يعنى بها العلم

من زاوية النظر هذه لا يمكن اختبار الموت بأي شكل من الاشكال، ليس بالفكر ولا بالتخيل ولا بالحس: «عندما يحصل موتي أكون قد أصبحت غير موجود. وطالما انا موجود يكون موتي لما يأت بعد»، على حد قول ابيقورس. بالفعل فالموت المفهوم على انه حدث مفاجيء يستحيل على كل ادراك. لكن باستطاعة المرء ان يتساءل عما اذا كان هذا التحويل المنطقي لحدث يستعصي على المنطق ليس، قبل أي شيء آخر، مجرد محاولة للتخفيف من حدة الشعور بالقلق الذي يثيره الموت.

لا يحق لأحد أن يدعي فهم، أو إمكانية تخيل حدث الموت، هذا الحدث الحاصل خارج نطاق الاختبار، اذ ما من وسيلة تتيح للانسان ولوج هذه التجربة فعلياً، إلا أن الواقع الملموس يخولنا القول بأن الموت - اللحظة، الحقيقي، لا يحصل الا لبعض ضحايا الحوادث. مع العلم ان المعلومات التي وفرتها العلوم البيولوجية الحديثة تدل على ان الاحتضار النفسي لا يتطابق بالضرورة مع الموت البدني، وان تحديد لحظة موت الانسان بالضبط لمّا يزل غير ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة الى «الموت الظاهري» الذي تعقبه غالب الأحيان، عمليات انعاش تعيد الحياة لصاحبه. ولكن علاوة على ذلك، فإذا كان الموت يمثل لضحيته مفاجأة بالمعنى الدقيق للكلمة، انطلاقاً من كون الوعي لدى الماتت يتلاشى دون ان يشعر هو بتلاشه، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى موت الآخرين ما دام الشهود يظلون أحياء بعده. فموت الآخرين يتحول الى نوع من التجربة الخاصة لدى الشاهد تجعله يحس بخطر الموت العتيد ويعاني آلامه مسبقاً.

الموت والزمن: الموت الخاص وموت الآخرين

يستبدل شيللر قضية الموت - اللحظة بتجربة «حالة الموت». فالانسان، بنظر شيللر، لا يتعاطف مع موت الآخرين، انما يسقط عليه موته الخاص. ما من ريب بأن تجربة الألم تشحن العاطفة، وبالمقابل فاللامبالاة تجاه شقاء الآخرين وليدة البهوجة الشخصية ونتيجة للأنانية الهائلة. ان هاجس النهاية الوشيكة التي من شأنها ان تقع فجأة يشغل خاطر المرضى ونزلاء أسرة الجراحة والغالبية العظمى من المسنين. لأن الانسان، في هذه الحالات، يرى فسحة رؤاه المستقبلية وأحلامه تضيق وتضيق. وعندما تطبق عليه آفاق التطلع الى الزمن الآتي يصبح حاضره منشغلاً بالحاجات المباشرة، أو نازفاً باتجاه الماضي من خلال جرح الذاكرة الواهمة. فحتى

تماماً الناحية النفسية وأرجعها الى المظهر البيولوجي الديناميكي، واعتبرها كارل ماركس بمثابة بنية تحتية، «أسية»، ذات مصدر اجتماعي - اقتصادي، لكن دون ان ينكر عليها بعض الأصالة التفردية وقدرتها المبادرة الجدلية. إلا أن الاثنين يعترفان للانسان بنمط ما من أنماط الخلود: الخلود الاجتماعي، أي الخلود في ذاكرة الناس، ذاك الخلود المرتسم في سجل الصيرورة الانسانية. وفي أيامنا نشهد موقف العالم البيولوجي جاك مونود، وهو موقف علمي للغاية، يتوافق مع الوضعية بمعناها الأدق. ولو لم يصنّف مونود نفسه كعالم فيلسوف لما كنا أشرنا اليه في هذا المجال.

ثانياً - الموت كما نراه الفلاسفة الظهورية:

يمثل الفيلسوف الفرنسي غبريل مرسيل ردة فعل الفلسفة الجديدة حيال موضوع الموت، إذ يقيم تعارضاً بين فكرة «المسألة» وفكرة «السِر». فالرغبة في تحليل مشكلة الموت تحليلاً موضوعياً لا تفرض علينا القبول بضرورته. لقد كان الفكر العقلاني يأمل بأن يريح الانسان من اضطراجه الى معاناة الموت بغية فهمه. لكن الموت ليس موضوع تأمل فكري، بل هو تجربة تعاش كما يتعاش المرء مع السِر. من شأن الطريقة التي اعتمدها هوسرل، أي المنهج «الظهوري»، أن تسهل الأمر، خاصة وأن الوجودية الجافة التي قال بها كيركغارد الذي يعتبر «الفكر عدو الوجود» كانت قد مهدت للظهورية.

الموت لحظة حاسمة من لحظات الوجود: ينبغي إذن ان تستفسر الحياة عن طبيعة تجربة الموت وعن محتملاتها. لم يعد الموضوع، على ضوء هذا النوع من التفكير، موضوع الموت بصورة عامة، بل موضوع «موتي أنا»؛ هذا المنطلق الذاتي جعل الفلاسفة الظهوريين الاتجاه يبدو حاسماً في معالجة مسألة الموت، اذا استحووا ذاتيتهم في الكلام على مسألة الموت.

الموت - اللحظة

هل يصح الكلام على الموت وكأنه حدث مفاجيء يحصل في لحظة دون انذارات سابقة، ولا ينطوي على أي مضمون؟ ذاك هو مفهوم الموت الذي يأخذ به الأبيقوريون أمثال لوقراس، والرواقيون أمثال سينيكا، ومارك - اوريليوس وابيكتاتوس، وفي زمن متأخر ميشيل دي مونتانيه، معتبرين إياه أمراً لا يخاله الفكر ولا يدخل في نطاق إمكانية المعرفة.

او يتصل به بصلات شخصية. بحلل لانسبرغ هذا الانقسام الذي يصيب الشراكة بين من يبقى حياً ومن يموت، هذا الشريك « الذي يفارقني نهائياً ». فهذا الصنو لذاتي، هذا ينبوع المتفجر عطاء وحناناً وحرية بالنسبة لي، قد نضب، وغدا كل اتصال بيني وبينه مستحيل. والحضور الشخصي المائل في الشريك الميت قد انفلق على ذاته تاركاً إياي في الخارج، مختطفاً مع جزءاً مني لا أستطيع الاستغناء عنه. انها لتجربة تجعلني ألامس الموت ملامسة حقيقية.

من جهة أخرى، يمتد الموت الى ما بعد لحظة حدوثه. بعد إغماضة الجفنين يستمر العزيز الراحل يموت في. انه يتعد عني بالرغم من محاولاتي لاستعادة رفقة العبر التي ما تزال ملأى بالوعود التي كنت أمني نفسي بها معه قبل حلول اللحظة القاضية. ويستمر اخدود الحزن المنحدر في مشاعري يعمل على اقتلاع جذور الحبيب الميت في نفس الحين الذي يقتلني فيه من ذاتي.

على كل حال، تؤدي الفلسفة الظهورية التي تعتبر « الكينونة - مع » بمثابة إحدى بنات الكيان الانساني، كما هو أمر فكرة الـ Miltsein التي يقول بها هيدغر، تؤدي هذه الفلسفة، في حال الموت، الى انعكاس « الكينونة - مع » الى « موت - مع »، لدرجة لا يعود معها يمكن التساؤل عما اذا كان الموت الخاص هو المنطلق الذي نشعر من خلاله بموت الآخرين، أو أن موت الآخرين هو الذي يجعل الواحد منا يستشعر موته. أغلب الظن ان كلا من الميتين هي الاحساس بالأخرى، كما يقول غوبمان في مبحثه « أصل فكرة الموت وتطورها ». ذاك هو مصدر عاطفة الشفقة التي يثيرها الموت، هذه الشفقة التي يصعب معرفة ما اذا كانت شفقة على الآخرين أو إشفاقاً على الذات. صحيح أن المرء يموت وحيداً، إلا أنه ليس أبداً وحيداً أمام الموت. وهذا، على كل حال، يؤكد أن الفرد يعني نفسه بقدر ما هو مرتبط بالآخرين، وأن الصلة الاجتماعية قوية بقدر ما تخلق من تواصل متبادل بين ذاتيات مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

القلق

لا تستطيع المواقف الفلسفية المؤمنة بوجود الحياة الآخرة بعد الموت، كمواقف الفيلسوف الألماني جاسبرس والفيلسوف الفرنسي غبريل مرسل، أن تنفي كون القلق شعوراً أساسياً ينضج من تجربة الموت، بل من المحتمل جداً

ولو استبعد، بطريقة لاواعية، فكرة الموت، يظل المرء فريسة الشعور بكونه عرضة للزوال. يستحيل مواجهة عدم - الذات، كما أبرز ذلك فرويد، أي أن المرء لا يستطيع معاشة فكرة دنو الحنف، إلا أن هذه الفكرة تقفز الى الخاطر بمثابة دين مقلق، لا سيما وان موعد الاستحقاق مجهول ومحتم في الآن نفسه.

أما هيدغر فقد جعل من زمانية الموت لحمة الحياة وسداها، فالكائن - الموجود Le Dasein منذ أن يعي نفسه، يصبح مرشحاً للموت وتبدأ حياته تنمو في ظل حداده. هذا ما يجعل الكائن البشري كائناً - معداً - للموت، غائصاً في لجة اليأس، يبحث عن معنى الحياة التي تصب في فجوة الموت المرعبة والمعتمة.

ان الموت، « إمكانية المستحيل » هذه، التي تشكل أفق الحياة، يثل الحرية مانعاً عليها اختياراتها، مرغماً إياها على انتهاز لا مبالاة مطلقة بشؤون الفترة التي تسبق الساعة الحاسمة، لا مبالاة يصعب التفريق بينها وبين السلوك اللاعقلاني.

أما تحليل الفيلسوف الفرنسي سارتر للموت، فهو تحليل ينسب، في آن معاً، الى فكرة الموت - اللحظة، والى فكرة زمانية الموت. فلئن كان « الكائن لذاته » ينسلخ باستمرار عن « الكائن - في ذاته » تبع حاضرات متتابع يلهث بين « ما لم يعد كائناً » وبين « ما لم يصبح كائناً بعد »، فذلك لا يمنع كون شغف الحياة والتعلق بها لا فائدة منه، اذ سيأتي وقت يلقي فيه المرء في بؤرة « الكائن - في ذاته ». ومما يزيد في الطين بلة هو كون الموت أمراً محتوماً دون أي مبرر، ومن شأنه ان يضيف الى المأساة التي يسفها على الحياة فاجعة سلب الحياة. انه أمر عبثي يغدر بالانسان، لأن الانسان لا يستطيع أن يراه مقبلاً. كل ما يمكن معرفته عن الانسان الذي مات هو كونه كان في الوجود. ينبغي التساؤل عما اذا كانت « العبثية » السارتري لم تزد بفعل كون فكرة زمانية الموت فيها مثقلة بفكرة مفاجئة. من ناحية أخرى، اذا كان موت الواحد منا يفوته، فهل يعني ذلك انه يفوت الآخرين ؟ ان المرء يموت دائماً بالنسبة الى الآخرين الذين يظنون واقفين يمضفون النصر تجاه تحول الانسان الميت الى مجرد شيء خارجي.

من المفكرين الحديثين الذين عنوا بمسألة الموت، لانسبرغ الذي يشدد بنوع خاص على كون موت الآخرين هو بمثابة مرتكز تجربة الموت الخاص. فعلى هذا الصعيد يتجلى ان المرء يزداد شعوره إرهافاً عند موت كل شخص عزيز عليه

«القلق»؟ فهذه الأخيرة محقة عندما تؤكد، خلافاً لرأي هيدغر، أن العدم، أو اللاشيء، لا يمكن اعتباره شيئاً ذا وجود، كما كان برغسون ولويس لا فيل قد اثبتا من قبل. بإمكان الفيلسوف الظهوري اعتماد فكرة «التقدم» للتعبير عن التآكل المستمر الذي ينزله العدم بالكائن؛ لكن كيف يتيح العدم للكائن أن يدركه؟ لا نستطيع استبعاد غير المعقول وغير القابل للتصور الذي يتصف به الموت. فهذا المجهول، هذه الشمس السوداء التي تملأ أفق الوعي وتعمي بصره، إذ تفرض عليه الموت، تلك المجازفة التي ربما تؤدي به إلى الفناء، أو تؤدي به إلى البقاء.

لا شيء إذن يمكنه إلغاء حتمية القلق، لا الفلسفة المنفتحة على الآخرة ولا إيمان المؤمنين. مع العلم أن الفلسفة والإيمان، سواء بسواء، لا يقدمان تطمينات تهدئ القلق الذي يثيره الموت، بل مجرد عملية تجاوز للموت.

ثالثاً - الشكوك حول الموت:

لا تدعي الفلسفات المنفتحة على الآخرة مقدرتها على اختيار الوجود. بل، وكما كان يتمنى ذلك سبينوزا، نعلم فقط إلى التأمل بالحياة. فهي إذ تتعمق في محاولة فهم الحياة بالذات تكتشف «رقماً صامتاً» حسب فلسفة جاسبرس، أو تلامس بريق الرجاء، تبع فلسفة غبريل مرسيل، بانتقالها من الموجود إلى الكينونة عبر عملية «التخلي عن الزمن»، تتلاقى هذه الفلسفات في منطقة أكثف. نتيجة لذلك تعتمد الظهورية نظرة ماورائية. ويقترن التعالي الذي يعتبره فلاسفة من أمثال هيدغر وسارتر كناية عن انقسام أفقي يصيب «الدوام» يقترن بتعال عمودي حيث «الدوام» يعلن عن أساسه الذي هو تجاوز للزمن يمكننا إعطائه اسم الأبدية. إلا أن جاسبرس يتخذ موقفاً لا ادرياً متعدد المرامي في هذا الموضوع، بينما يخطو غبريل مرسيل باتجاه الرجاء الوائق.

في كتابه «الاخفاق» يشدد الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا على أن الموت هو التعبير الجذري عن الشل، إذ يقول: «في الموت يتحقق الفشل الذاتي المطلق والفشل الموضوعي المطلق».

مع ذلك، وبما أن الموت هو بنظر جاسبرس، نهاية «الكائن التجريبي»، وبما أنه يبرهن على كون العالم بالياً، فهو نتيجة لذلك يفتح الطريق إلى الوجود الواقعي. فالموت، بحد ذاته، «وضع أقصى»، هو ليل الكينونة التي لا يستطيع موجودها أن يفهم «الرقم الصامت». لكن الإنسان إذا ما امتنع

أن يكون الايمان بوجود الآخرة هو ما يزيد في ثقل هذا القلق. ففي الحالات الأخرى غير الموت يتقبل المرء القلق ناقلاً إياه إلى سجل ما يشبه الأمل، لكن القلق تجاه الموت هو القلق الحقيقي.

باستطاعة المرء التأمل عما إذا كان الاعتقاد بفكرة التناسخ الدائم ليست استعاضة عن الأسى الذي يخلقه هروب الزمن، وعما إذا كان الانتحار ليس، في بعض الحالات، عملية تسريع للموت بغية الخلاص من الهاجس الذي يخلقه الموت لدى الكائن الوعي، وعما إذا كانت بعض المعتقدات التي تنكر حقيقة الموت ليست نوعاً من الملاذ لتقاء الموت، وعما إذا كان احتقار الموت والسخرية به ليسا تحصناً يخفي الكثير من الاستضعاف أمام الموت، وعما إذا كان الرضوخ الاستسلامي للموت لا يهدف إلى التزود بحالة من التخدير التحضيري لمواجهة الموت. تلك كلها تجليات للقلق المتأني من فكرة الموت. لكن ما هو مضمون القلق؟ يتأني الخوف من شيء معين نسبياً، وانشغال البال هو ترجمة ذهنية لأحد الاحتمالات غير المرغوبة، بينما القلق تجاه الموت شيء أساسي يتعلق بحجم الحياة كله. فالكائن الذي يتمتع بالوعي وحده هو الذي يقلق.

إذا صح أن الوعي يولد بفعل الاصطدام بالعوائق، وأنه علاقة تدل على وجود مشكلة تتطلب حلاً، تصبح مشكلة الموت قضية حيوية ما دامت تحشد كافة طاقات الكائن. فالموت، إذن، مجال القلق المميز، لأن المشكلة التي يثيرها هي التنازع بين «ارادة البقاء» و«حتمية الموت».

إذا نظرنا إلى القلق الناجم عن الخوف من الموت والممتد طيلة الحياة، أو القلق المعتمل في نفس المحتضر على عتبة الموت، وحللنا عناصره نراه متجذراً في شعور «الحدوثية» البدئية، ذاك الشعور الذي يشدد عليه هيدغر. فهذا الشعور ناجم، في الآن الواحد، عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الإنسان لدى موته، وهي الهوة الفاعرة ابداً أمامه، وعن احساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته، وعن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الإنسان في حياته، وفقدان دفء الصداقات والحب والتحنان التي تكتنفه في حياته، وخاصة عن الرعب من التلاشي النهائي.

بل أكثر من ذلك أيضاً، فعنصر المجهول الذي ينطوي عليه الموت هو الذي يغذي القلق الناجم عن الموت. هل الأمر هو الشعور بالـ «عدم» الذي يشير إليه هيدغر، أو «عدم» الشعور الذي وصفته جوليت فافيز - بوتونيه في كتابها

كتابه «تحليل السر الكينوني ومقارباته الواقعية» الذي يشكل البيان المنهجي لهذا الفيلسوف. يشرح مرسيل في هذا الكتاب أن الوعي الذي يبحث عن معرفة ذاته في مرآة التحليل الموضوعي التأملية، يكتشف، إذ يتموضع، كونه عرضة للخطأ ومُعَرَّضاً «للجواز». فبطل رواية غبريل مرسيل المذكورة، «رجل الله» الذي تراوده تجربة الانتحار، يتساءل: «من أنا؟». يشكل الوعي التملكي نفق اختناق تصاب فيه الكينونة بالانهك، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث القلق. لكن ملزمة القلق تراخي مذ يستعيد الوجود صلته بمصادره الكينونية في ما يتعدى ممتلكاته الخداعة، وفي ما يتعدى عالم التنافس والتنازع، لأن غبريل مرسيل يرى أن عبارة سارتر القائلة: «الجحيم هو الآخرون» صحيحة في عالم الحياة والتملك. الوجود يستعيد، إذًا، وفي نفس الحين، طمأنينة «كائن الأعماق»، هذه التسمية التي يقصد بها غبريل مرسيل ما عناه هيدغر بكلمة «كائن الأبعاد» الذي يتأكله الهم، والذي يخلق التواصل بين جميع الأشياء، والذي يمكن، على صعيده، إصلاح عالم التجربة اليومية «المهشم» لأنه هو عالم الحرية.

على هذا المستوى، بالفعل، يستعاد التواصل مع الآخرين، إذ بدّل وضع الـ «أنا» المتشغلة بالتملك في تعارض مع «أنا» الآخرين المتوضّعة، يتهيأ الكائن للحوار إذ يفرغ نفسه من نرجسيتها. فالحب هو دعاء موجه إلى يتابع الغير القائمة على صعيد يتجاوز «أنه»، ويهدف إلى تبادل كينوني بين ذات المتكلم وذات المخاطب، بعد أن يكون الاثنان قد انفتحا على الأعماق التي تحييهما وتربط بينهما. علماً بأن هذا الحوار ليس سوى شريان مفرد من بحيرة الـ «نحن» السابقة لكل لقاء، والتي تقوم في داخل كل إنسان، تلك البحيرة التي ترسم فيها الـ «أنت» المطلق، أي الله.

«فالقوام الانثولوجي» الثابت عبر الصيرورة، الذي يقول به غبريل مرسيل، هو إذن شيء شخصي. إنه ضامن الاستمرار المعرض لمجازفات الزمان، وضامن للرجاء الذي يهدده هاجس الوقائع المباشرة. وضامن للإيمان المعرض لأخطار الشك. يستخلص غبريل مرسيل تبع هذا المنطق، أن المرء لا يصلي إلى الله، بل إن الله هو الذي يصلي في الإنسان. لهذا السبب يصبح الموت دعاء يهدف إلى حالة من الشراكة مع كل شيء، ومع جميع الناس، من ضمن لقاء مباشر مع الله.

لئن اضطررنا، من أجل الوصول إلى هذا الاستنتاج المتعلق بالخلود الشخصي بعد الموت، للقيام بكل هذه الدورة المرسيلية (نسبة لغبريل مرسيل)، فذلك لأن هذا الفيلسوف

عن رسم صورة الخلود من قطع منسوخة عن الحياة التجريبية، بإمكانه أن يتوقع من الموت أن يحول حياته إلى تسام، وهذا هو معنى الموت. إذًا، «يشعر الإنسان بقوة آتية من أعماق ذاته تدفعه إلى البحث عن الطريق الموصل إلى الكينونة». ونتيجة لذلك تكون تجربته للموت هي التي تعين ما سيكون عليه.

هل يفضي هذا الاختبار إلى «تجاوز الزمن»؟ «فالكائن في ما بعد الموت ليس في الزمن، بل في العمق التجريبي المائل بمثابة أبدية». هل يعني هذا أن الأبدية لا يمكن فهمها على أنها الامتداد المجرد للزمن، بل على أنها الكشف الداخلية للحاضر؟ إذا صح هذا، يكون جاسبرس على حق. لكن إذا كان «أساس التسامي» هو الذي يضمن أبدية اللحظة، فهل يعني أنها أبدية استمرار الذات الإنسانية؟ يبدو أن جاسبرس لا يسمح لنفسه بالذهاب إلى أبعد من هذا الحد. ولاكرو يقول، بحذر شديد: «لئن كان جاسبرس يعتبر الإنسان خالداً، فخلود الإنسان بنظره مغاير للواقع التجريبي؛ بل ينتمي للتسامي».

بهذا المعنى بالذات ينبغي فهم فكرة إحدى الشخصيات المسرحية في مسرحية «العطش» لغبريل مرسيل، إذ تقول: «الموت هو الانفتاح على الشيء الذي يكون المرء قد عاش به خلال حياة الدنيا». لأن الحياة الحقيقية «بنظر غبريل مرسيل» هي الارتكاز على دعائم «الكينونة» بتجاوز مفاتيح «الحياة».

في العالم المتحول إلى ورشة تقنية حيث تسود المكننة، ليس الموت سوى آلة توقفت عن العمل، وليس الميت سوى شيء لا يصلح إلا لأن يوضع في مكب الآلات المعطلة. وفي هذا العالم ذاته، مع ذلك، وبما أن كل إنسان يُعرّف بحيازاته وبقدراته، يتحول الموت إلى مصدر للقلق، لأنه يؤذن بانهايار كل أنواع الحيازات. والإنسان الذي يكون قد رهن حياته للضمانات الزمنية تفاجئه فكرة الموت مقرونة لديه بشعور أن القدرة الغيبية قد تخلت عنه، وأن الآخرين الذين تربطه بهم علاقة التحنان والتعامل قد تخلّوا عنه أيضاً. وهذا الشعور هو امتحان يتم تجريد المبتلي به تجديداً كاملاً في كل شيء. لكنه بالتالي، يستطيع، على الأقل، أن يفتح «ثغرة اليأس» التي توصل الإنسان إلى طريق سر الكينونة. إن الوعي يكتشف أن الكينونة المائلة في صلبه سابقة للمسألة التي يطرحها على نفسه - وداخلية بالنسبة إليه في الوقت نفسه - وأنه لا يستطيع أن يحول الكينونة إلى موضوع معرفة، لأن الكينونة نفسها هي «القوة العارفة». تتجلى هذه الفكرة الأساسية من خلال المسيرة الخاشعة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي غبريل مرسيل في

- مالبرانش، مداولات حول ماورائية الدين، القسم الرابع، الفصل الثاني عشر.
- مرسيل، غبريل، المعطش.
- مونتانيه، محاولات.

رشيد معمود

موضوع / موضوعية

Objet-ctivité
Object-ivity
Objekt-Objektivität

يتردد مصطلح «موضوع» في مجالين كبيرين من مجالات الفلسفة وهما المنطق، ونظرية المعرفة. كما يتردد كثيراً في علم النفس المصطبغ بصبغة فلسفية واضحة كالتحليل النفسي والفنومولوجيا. فأما في المنطق فهو العنصر الأول من عناصر القضية على ان تكون الرابطة والمحمول عنصريها الآخرين. وسُمي كذلك في المنطق لأنه موضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، أو تحمل عليه المحمولات. وإذا كان الحكم واقعاً على كل فرد من أفراد الموضوع تسمى القضية «كلية». وإن كان واقعاً على البعض تُسمى القضية «جزئية». وقد يكون الموضوع جزئياً مشخصاً فتسمى القضية شخصية أو مخصصة.

أما في نظرية المعرفة فالموضوع يشغل القطب المقابل للذات. فبالنسبة لإمكان المعرفة يطرح السؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوعات. وبالنسبة لطبيعة المعرفة يطرح السؤال: ما هي العلاقة بين الذات والموضوع. وتنقسم الاجابة الى اتجاه واقعي وآخر مثالي.

وبالنسبة لأدوات أو مصادر المعرفة يطرح السؤال: بأية أدوات تعرف الذات الموضوع؟ بالعقل أو الحس أو الحدس؟

صلاح قنصوه

الفرنسي، بالرغم من القلق الذي ينبغي تجاوزه، يعطي الموت كل اكتماله، اذ يظهره بمثابة انسلاخ ينطوي من الداخل على الاكتمال. هكذا يبدو ان حلم الشاعر الالمانى رينيه - ماريا ريلكه: «أمنح يا رب كل امرئ ميته، مية تكون قد ولدت من حياته الخاصة» قد لقي استجابة.

مهما يكن الأمر من المقارنة بين الفلسفة الظهورية المنغلقة، ومثيلاتها المنفتحة، فالموت يظل واقعة أكالة، لكنه يقوم أيضاً بعمل بنيوي تجاه الحياة، لأن الميت، مقابل سقوط جميع مشاريعه وزواله الشخصي، يقدر قيمة دوافع حياته، وتلك التي استحققت منه الكفاح والجهد الحقيقيين.

بعض تلك الدوافع تبدو له فاقدة قيمتها. ويمتورها البطلان، بالمقارنة مع دوافع أخرى كانت تتأهل المزيد من التضحيات. وفجأة تحصى حسابات الحياة في جردة نهائية. لا بد من وضع كارثي، حسب رأي الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، من أجل ان يبدو موتي وحياتي، بغتة، امام خطر السقوط في المجهول، بمثابة كل ما يهدده الخطر. لأول مرة ينظر الانسان الى حياته من حيث كونها واحدة موحدة، وهذه الوحدة التي تميز الحياة ربما تكون هي التي تعبر امتحان الموت بنجاح.

مصادر ومراجع

- أبيقورس، رسالة إلى هيرودوت.
- أرسطو، في النفس.
- أفلاطون، حوار فيدون.
- أفلوطين، التاسوعات، النشيد الرابع.
- الأكويني، توما، الخلاصية اللاهوتية، الباب الأول، الفصل الأول،
- أوريغينوس، الآثار الكاملة.
- باسكال، الأفكار.
- برغسون، المادة والذاكرة.
- برغسون، معطيات الوعي المباشرة.
- بوتونييه، جوليت فافيز، القلق.
- جابريس، فلسفة، المجلد الثالث.
- جيلون، اتيان، الفلسفة في القرون الوسطى.
- ديكارت، أهواء النفس، الباب الأول، الفصل الخامس.
- ديكارت، الرد على الاعتراضات الخامسة.
- سارتر، الكينونة والعدم.
- شاردان، تيار دي، الظهورة الانسانية.
- غويان، أصل فكرة الموت وتطورها.
- فيلون، الآثار الكاملة.
- لأكروا، جان، الفشل.
- لوقراس، في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455.

Objectivité Objectivity Objektivität

للموضوعية أكثر من دلالة واحدة، فهناك دلالتها الخلقية، ودلالتها الاستمولوجية، إن أبيع هذا الوصف.

فأما دلالتها الخلقية فتعني النزاهة في القصد، والبعد عن الهوى، والتجرد من العواطف الذاتية، ويغالي البعض فيصورها تحرراً من القيم، ما دام رجل العلم لا يواجه الا عالماً مستقلاً عن آرائه ورغباته ومصالحه، وعليه أن يفصل فيه بعيداً عما تمليه عليه تحيزات الشخصية. ولكن، أليست الموضوعية، بهذا المعنى، التزاماً بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية، والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار الأثرية في ضوء الأدلة الجديدة، أليست كل ذلك بعض الشروط التي يتطلبها المنهج العلمي؟ أليست هي ما يمكن أن يسمى بمستويات أو مقاييس البحث؟ أوليست هي في نهاية الأمر مركباً من التقويمات؟ لأنها هي ما يمكن إيجازه في القول بأنها التزام بالموضوعية. وعلى هذا الوجه لاتغدو الموضوعية تحرراً من القيم، بحيث يتكافأ مفهومها بما يسميه ماكس فيبر «بالحياد الخلقي» أو «القيمي» بل تصبح هي نفسها إعلاناً صريحاً بالتزام قيم بعينها. فالدعوى بأنها تحرر من القيم لا يجوز قبولها الا اذا أضفنا إليها أنها تحرر من القيم المرفوضة. وفائدة هذا التوكيد ان يكون رجل العلم على وعي بأنه موجه بقيم سواء أراد ام لم يرد، والمسألة مجرد اختيار بين قيم وأخرى، والموضوعية هي القيمة التي ينبغي أن يؤثرها باختباره.

وللموضوعية دلالة أخرى هي ما يمكن تسميته بالدلالة الاستمولوجية متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة. وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد ان هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. غير أن المنهج العلمي أو رجل العلم لا يتوقف لكي يثبت أي هذين الرأيين هو الصواب لأنها مسألة تخص الفلسفة

او نظرية المعرفة وحدها. ورغم هذا نجد صداها وأثرها في آراء العلماء عن تصوراتهم العلمية وقوانينهم ونظرياتهم، وعما اذا كانت جميعاً تمثل الحقيقة الواقعة، أو هي مجرد ابتكار عقلي. ولكننا نرى طائفة منهم لا ترحب بهذا النزاع وتعدده من بين أشباه المشكلات، لأنه مسألة متعلقة باللغة التي نخنارها، ونفضل استعمالها، فكل من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية انما بمضون في نفس الطريق، لأنهم يقومون جميعاً بالاستنتاج من معطيات الحس. والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكارها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم. وكلا الموقفين كما يقول Dantzig دانتسج يمكن اثباته من وجهة نظر المنطق، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا يمكن البرهنة على واحد منهما. وعلى ذلك فان الاختيار بينهما سبطل مسألة موافقة وملاءمة.

وينبغي أن نسلم أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات، وكل «حقائقه» موقوته لا تبقى كذلك إلا الى حين. فلا يملكننا الخوف إذن كما يقول برنار عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا، فأنها تقضي نحبا في ساحة الشرف كما يستشهد الجندي في سبيل وطنه.

ولا يبلغ العلم الحقيقة، أو بالأحرى، لا يكون على طريق الحقيقة، الا اذا استطاع أن يعزو الى الأشياء والحوادث معنى ودلالة. ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة، بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها. وصدق القضية العلمية انما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة. فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير، بل نظل دائماً تحت الاختبار المتواصل. وهي ليست انعكاساً للوجود أو الواقع في المرأة، فالعلماء لا يكفون عن تغيير الطبيعة لخدمة أهدافهم العلمية، ولا يحدث ذلك التغيير فقط من خلال الاختراع والانتاج، بل في مواصلة اصطناعهم للمنهج العلمي داخل المعامل نفسها. ففي تجاربهم وتعقبهم لفروضهم يعالجون جوانب الطبيعة بحيث يغيرون من وضع الأشياء وعلاقاتها، ويمزجون بعضها ببعض مكونين ارتباطات جديدة، وهكذا يبذلون قطاعاً أو جانباً من البيئة عندما يعزلونه ويخضعونه لأساليب التحكم والضبط والتجريب كطريقة من طرق كشف الحقيقة. والى مثل ذهب كليفوردي

في نظام واحد، على أساس من وحدة جهازهم التصوري، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة، بحيث يصلون الى نفس النتائج، ويصفون كل ما ينحرف عن اجماعهم بأنه على خطأ. وهذه المشاركة ليست واقعاً مفروضاً، بل هي مساهمة ايجابية، والتزام صريح تبث عليه قيم ومعايير.

والحقيقة كما ينبغي أن نقرها بمقتضى مبدأ الموضوعية، قد صنعت شيئاً فشيئاً، بفضل الجهود المختلفة لعدد عظيم من المخترعين، كما يقول برغسون في حديثه عن البراغماتية، ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودون، ووجد غيرهم مكانهم، لكان لدينا مجموعة من الحقائق (العلمية) تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم. ولبقي الواقع كما هو أو يكاد، ولكن كانت تختلف المسالك التي نرسمها لمصلحة سيرنا فيه. ولنا نستطيع أن نؤلف جملة واحدة دون أن نتقبل الافتراضات التي أبدعها أسلافنا، ولو آثرت الانسانية في مجرى تطورها اتخاذ افتراضات من نوع آخر، لاختلقت قواعد تفكيرنا.

فالحقيقة الموضوعية إذن يمكن تعريفها بأنها ما يقبل عادة من المجموع، كما يقول رسل، تجنباً للمساحلات العقيمة التي تنشأ من النظر الى عاطفة فردية على أنها مقياس الحقيقة. أو هي «أفضل» ما يفكر فيه في زمان معين، كما يقول شيللر، ويرتبط هذا التعريف الأخير بتقديم المعرفة العلمية، ويتصل بمعاني القيمة والاختيار.

فالحقيقة العلمية التي يطلبها المنهج العلمي ليست قابضة هنالك وعلينا أن نعثر عليها، بل هي أقرب الى أن تكون مثلاً ينشده العلماء. فهي عند بوانكاريه العلاقات بين الأشياء التي يشترك في ادراكها جميع الكائنات المفكرة على أن تتيح الانسجام الكلي الشامل، وهو قيمة جمالية لا شك فيها. وكذلك عند آينشتين هي البساطة الجمالية التي ينشدها من يصوغ النظريات من العلماء لكي يفهم ما هو واقعي. وعند برونسكي لا يمكن تعريفها حتى تنتقل من الواقعة الى القانون الذي يعتمد صدقه على الاتساق والتماسك المنظم بين الأجزاء التي تتناسب وتتوافق فيما بينها، كما هو الحال في رواية رائعة، أو في تناسق الألفاظ في الشعر، فالوحدة الداخلية والاتساق والتماسك في العلم هو الذي يتيح له الصدق، وهو الذي يجعله أفضل نظام للتنبؤ من أية لغة لم يتح لها جمال التضديد. والوحدة والنظام هي التي تبث في العلماء حس الجمال، فكل بحث علمي ينطوي على استخلاص خيوط

قوله: «ليست الحقيقة هي التي «تأملها» دون خطأ، بل هي التي «نعمل» بها دون خوف». وكذلك قوله إن «الفكر العلمي مرشد للعمل». فالمنهج العلمي إذن ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع، بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبكرها لتفسيرها والتنبؤ بها، كما أن علينا أن نختار من بينها. «فالقانون اذا كان وصفاً للملاحظات فهو يصف الملاحظات التي لم تحدث بعد، ومن هنا فإن عدداً لا نهائياً من القوانين يمكن أن بلائم أي عدد لا نهائي من الملاحظات، ولكي نستنتج أية ملاحظة جديدة منها علينا أن ننتقي قانوناً من هذه المجموعة اللانهائية، وبدون بعض القواعد والمعايير، فليس ثمة وسيلة للقيام بمثل هذا الإنقاء، أو تفضيل تنبؤ على آخر» وبعبارة آينشتين: «رغم أن الإدراك الحسي هو وحده الذي يتيح لنا المعلومات عن العالم الخارجي أو الفيزيائي بصورة غير مباشرة، فإننا لا يمكن أن نفهم هذا العالم إلا بواسطة وسائل فكرية. ويترتب على ذلك أن تصوراتنا عن العالم الفيزيائي لا يمكن أن تكون نهائية، وعلينا أن نكون على استعداد لتغييرها لكي نصف الوقائع المدركة بأكثر الطرق المنطقية كمالاً». ويدل هذا على ان العناصر الرئيسية للمنهج العلمي في نظر آينشتين هي: الوقائع الحسية، والفروض، وقواعد المطابقة التي نجعل التواصل المتبادل بين الوقائع والفروض مضمراً وصادقاً. وهذه القواعد هي بمثابة الشروط الموضوعية، غير أن رجل العلم لا يتلقاها بوصفها أمراً واقعاً، بل يختارها، وقد يبتكرها.

بل إن الصلة بين الملاحظ وبين موضوع ملاحظته لم تعد مفهومة على أساس من التصور الساذج للموضوعية التي تفصل بينهما فصلاً يتيماً، فهذا هو ما علمنا إياه مبدأ اللاتعين.

وعلى هذا النحو نتبين أن الموضوعية لم تعد انعكاساً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم، بل هي شروط يلتزم بها، وأهم تلك الشروط كما يقول بوانكاريه أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة، وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر. وما يمكن أن يكون مشتركاً وقابلًا للنقل ليس الاحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى، بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات. وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة. ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح امام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة. وهنا تأتي الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين، لأنه لا بد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمي

هل الذات هي حامل مقياس حقيقة الأشياء أي معقوليتها ؟
 أم أن الموضوع يحتوي على تبريره = نظامه - معقوليته
 دون ارتباطه بالذات = الانسان ؟
 نشير هنا الى علاقة الموضوعية بـ الوضع وهي إحدى
 مقولات ارسطو العشرة .

وإذا شئنا استعمال الصيغ التصنيفية الشائعة في الكتب
 التعليمية يمكن الإشارة الى المواقف التالية: المثالية الذاتية،
 المثالية الموضوعية، المثالية المطلقة، المثالية النقدية، من
 جهة، والتجريبية، والمادية خاصة فرعها الكبير المادية الجدلية
 والتاريخية من جهة ثانية .

التحرير

جوانب من العالم وضمها معاً في نسيج واحد منتظم، وكل
 قانون علمي انما ينسق بين طائفة متفرقة مبعثرة من الوقائع .

صلاح قنصوه

إضافة

الموضوعية من الموضوع Object أي ما هو موضوع -
 مقذوف خارج الذات المفكرة. ترتبط الموضوعية مع الذاتية
 في مشكلة المعرفة. فالمعرفة علاقة بين الذات - و - موضوع،
 أو العقل - و - الوجود. وقد اختلفت مواقف الفلاسفة في
 تحديد العلاقة بينهما. ويمكننا ارجاع خلافاً النظريات
 الفلسفية الى مشكلة الحقيقة أو المقياس أو المعيار Norm .

نَزْعَة

Tendance

Tendency

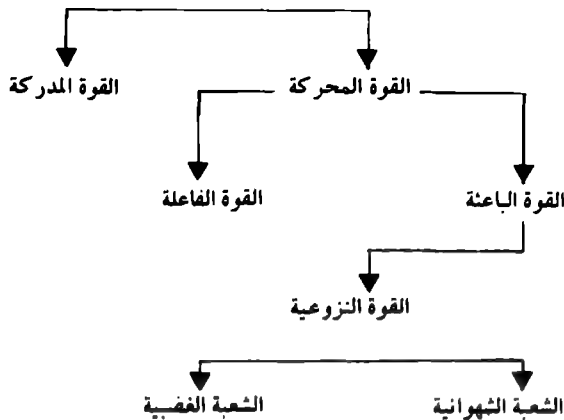
Tendenz

1 - ينزع إلى شيء « يُقال للإنسان إذا هوى شيئاً، ونازعته نفسه إليه ». (إبن منظور، « لسان العرب »، ج 8، ص 349).

وتُظهر اللغة أن النزعة تعني حركة من الداخل إلى الخارج؛ أو هي اخراج، وتحول في الموضع. وهنا نجد أن الانسان نَزَعَ إلى أهله معناه أنه « حَنَّ واشتاق » (نفسه، ص 350)، وينزع إلى وطنه أي « ينجذب ويميل ». ونجد تلك الحركة عينها في الأفعال التي هي « أَخُوَّة » نزع، إذ نقول: نَزَبَ، نَزَا، نَزَح، نَزَّ، نَزَف، إلخ. وعلى ذلك فالمنازعة هي « المجاذبة في الأعيان والمعاني »، وهي أيضاً مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان. ونازعه: جاذبه في الخصومة... باختصار « أن التنازع هو التخاصم » (نفسه، ص 352). وهذا المعنى الثاني يثبت المعنى الأول حيث الفعل نزع الذي يدل على حركة داخل الانسان، ومن الانسان الى شيء ما هو الشخص ذاته، أو الغير، أو الأعيان، أو المعاني والأفكار؛ والذي يدل أيضاً على: الانجذاب، والميل القوي، والاشتياق، والحنين. وإن اسقطنا على الفعل ذلك معان نفسانية حديثة قلنا: ان بين « النزعات »، بمعنى ميول واشتياقات، تخاصماً أو قد يقوم بينها النزاع والصراعات والتجادب.

2 - النزعة والقوة النزوعية: النزع إلى شيء يكون، في الفلسفة العربية الاسلامية عند الفارابي، بواسطة القوة النزوعية التي بها « يكون الشوق إلى الشيء، والكراهة له، والطلب

والهرب،....، والبغضة، والهوى، والشهوة، وسائر عوارض النفس » (الفارابي، « فصول منتزعة »، ص 28 - 29). وتلك القوة التي هي للحيوان موجودة في النفس الحيوانية، لكن كيف؟ إن للنفس الحيوانية، عند ابن سينا كممثل للفلسفة العربية قوتين: محرّكة، ومدرّكة. والمحرّكة على قسمين: إما باعثة؛ وإما فاعلة. والأولى هذه، الباعثة، هي القوة النزوعية الشوقية. وللقوة النزوعية الشوقية شعبان: قوة شهوانية، وقوة غضبية. (إبن سينا، « الشفاء »، ص 33، « النجاة »، ص 159). وذلك وفق الرسيمة التالية:



وفي مكان آخر فإن ابن سينا يقول موضحاً أكثر: « وأما القوة النزوعية، فتخدمها الشهوة والغضب » (« النجاة »، ص 168).

3 - النزع: يستعملها ابن سينا بمعنى التجريد. ونزع فعل يعني جرد. إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها؛ وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً (إبن سينا، « النفس »، ص 50؛ وص 51، سطر 10 - 13).

في العواطف، والرغبات، والنزعات، والدوافع والحاجات، وغير ذلك من قوى حيوية موجهة إلى غايات محددة. هنا نميز:

أ - الميل والنزعة: يتوضح معنى كلمة نزعة أن قربناها من الكلمات المجاورة، وبخاصة من كلمة ميل: أن الميل *Streben, Riehung, Tendency* قوة حيوية، توجه نشاط الانسان إلى غاية يولد اشباعها لذة. وهكذا فإن الميل، بشكله السوي وعموماً، لا واع. إنه توجه؛ وهو اندفاع ومحدد بأهداف تعاد كلها إلى الحياة وتنصب، بوجه عام، على توليد لذة.

ب - ويتوضح معنى كلمة نزعة أن التمسناها أيضاً في قرباتها الأخرى لكلمات شبيهة أو مرتبطة بها. فاولاً هناك الحاجة: والحاجة تولد ميلاً، كالحاجة للأكل التي تثير الميل للطعام. وهناك الغريزة التي هي في شكلها الفج، أي عموماً، معرفة وفعل معاً بشكل فطري لا مخلوق، ومحدد مسبقاً بحتمية. فالغريزة مجموعة ردود فعل معقدة، قليلة المرونة، لا تتطور؛ وتشابه عند النوع كله. ويميل التحليل النفسي بشكل خاص إلى استعمال الدافع بدل كلمة غريزة، وخاصة لنقل الكلمة الألمانية «تريب» *Trieb* إلى الفرنسية أو الانكليزية اللتين تستعملان *Impulse, Impulsion*. وهناك أيضاً القوى الشهوية *Les appétits*، التي هي قوى عضوية فجّة، وعنيفة. وترتفع باتجاه الوعي، في سلم العاطفيات (الوجدانيات / *Affectivité*) فنبغ الرغبة. ان الرغبة هي الميل المصحوب بتمثل لغرض. انها ميل عفوي وواع إلى غاية معروفة أو متخيلة. أما القصد، والنية، والارادة فمصطلحات مختلفة؛ لكن هي تطلق على الميل الشديد الوضوح إلى شيء ما. فأننا أقصد الى هذا، أو أريد ذلك، يعني أنني أطلبه، ويكون القصد أقرب إلى الصعيد الفكري منه إلى الميدان العملي.

باختصار، ان الاحساس بالجوع يولد حاجة للأكل، وعلى ذلك الصعيد نجد الدافع، والمحرك، والحافز،... وهنا يكون الباحث دافعاً مصدره خارجي. فإذا ولد الدافع سلوكاً مقصوداً على ما هو بيولوجي سي حاجة. أما إذا ولد سلوكاً اجتماعياً فهو ميل، أي أن الدافع هنا عضوي نفسي. وإذا ظهر الميل وانسرب إلى الوعي، أي إذ صار الميل موغى به، سميناه نزعة. وإذا صارت النزعة واضحة محددة فإنها تغدو رغبة. أما العاطفة فهي نزعة قوية مستقرة. فالاختلاف إذن، كما بدا في هذا السلم، يكون بمقدار الاقتراب من الوعي.

4 - تؤخذ كلمة نزعة، في المصطلحات الفلسفية العربية الراهنة، للدلالة على المنحى الفكري الأساسي في نظرية. وتؤخذ، بشكل عام، مع كلمات متجاورة متقاربة هي: نسق، نظام فلسفي، مذهب، نظرية، تيار، حركة. إلا أن النزعة ليست نسقاً عقلياً، ولا نظاماً محكماً ممنهجاً، ولا مذهباً متكاملًا، ولا نظرية عامة منطقية الأسس وازائية *Synoptique* الاطلالة. ثم أن نزعة توضع، في بعض الأعمال، مقابلة للحاققة الأجنبية اسم *Ism* الفرنسية، وإزْم *Ism* الانكليزية، وإسموس *Ismus* الألمانية. إلا أن نزعة تدل، في وجهها الأخص، على الطابع المميز، المعروف به، في النظرية الفلسفية أو هي تحمل الاتجاه الواعي الذي يسم تلك النظرية. وهذا، مع أنه قد يكون ذلك الاتجاه غير بارز كفاية، ولا هو القصد الأول والغاية الكبرى، ولا مأخوذاً عن تصميم أو بوعي منور منعكس ومفكر فيه.

وهكذا يقال لمذهب أنه ينزع إلى الثنائية إذا وجدناه يميل بوعي وتبلور، مختلف الدرجة والحدة، إلى تبني التقسيم إلى مادي وروحي. والنزعة التليفية، في نظرية معينة، تدل على أن تلك النظرية تنأسس على التلفيق، أو تحن إليه، وتجذب نحوه، وتنحو باتجاهه، وتستلطفه؛ أو متلوّنة به. والنزعة الفردية تقوم على الايمان بالحقوق المطلقة للفرد. كذلك فإن النزعة المنطقية هي التي تقول بأن الرياضيات تردّ إلى المنطق. ان في النزعة - بشكلها الدقيق المحدد - معرفة، وتصوراً لغاية، واتجهاً واعياً ويقصد إلى تحقيق تلك الغاية المنزوع إليها. وكلما خفّ اقتراب النزعة من الوعي المنعكس والمعرفة الواضحة، تحولت تلك النزعة إلى لون آخر داخل نطاق الميول والعلميات، وكثّت عن أن تكون توجهات فكرية أو فلسفية. ذاك أن النزعة تفترض الوعي، وتدّل على الميل المحلّ بالوجدانيات، القريب من العاطفة والرغبة.

5 - النزعة الكبرى في الفلسفة: يلاحظ أن الفلاسفة ينزعون، يميلون بوعي مختلف الشدة، إلى القول بقانون شمّال واحد يفسر كل شيء، وإلى الأخذ بمنحى عام أو إلى التعميم، وإلى البحث عن فكرة مطلقة في كل ميدان معرفة. وتلك النزعة يحركها، ويعززها، النظر إلى الفلسفة على أنها قمة العلوم وذات أهداف هي أيضاً قمة الأهداف.

6 - تدرس «النزعة» في المجال الواسع الذي تحتله «الميول» في الحياة النفسية. وتشكل الميول احدى القطاعات الأشد غموضاً في العلمنفس، لذا يدرسها علماء النفس في مظهراتها أكثر مما يدرسونها في ذاتها. وهكذا تقرأ الميول

نسبي

Relatif
Relative
Relativ

تعبّر كلمة « نسبي » عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، العلمي منه، والأخلاقي، والفني، والتنظيمي، والرياضي، بل والتكنولوجي أيضاً. بعبارة أخرى: تؤلف مقولة النسبية السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية، إذ إنها هي المركز لكل عمل تحليلي، علماً بأن التحليل، أي استكشاف العلاقات التي تنتسب بها عناصر الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، أصبح القاعدة المنهجية للنمط المعرفي الذي كرسه الثقافة الحديثة بفعل الانجازات الثابتة التي حققتها.

لا حاجة لاستعادة المساجلة الفلسفية التقليدية حول أولوية الفكر أو الواقع، لتقرير مصدر مقولة النسبي والبت بما إذا كانت هذه المقولة أحد قوانين العقل، على حد قول إيمانويل كانط، أو أحد نوااميس الكينونة بالذات، كما اعتقد أرسطو من قبل. إنما نكتفي هنا بالتعريف بهذه الفكرة، والتمييز بين مختلف مدلولاتها بحسب المعارف التي تناولها. أما بلورة المسألة الانتولوجية حول أصل وجود فكرة النسبي، هذه الثنية الجوهرية الماثلة في بنية كل عملية تفكير، فمנוطة بمبحث آخر هو مبحث القانون في المنطق.

مقاربة معجمية

تنصف لفظة « نسبي » بتعارضها العام مع لفظة « مطلق ». فإذا ما استعرضنا مختلف معانيها القاموسية يتبين أنها تستعمل، حسب الحالات، بثمانية معان رئيسية:

1 - نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما، مثلاً: هذه المشاريع مفيدة نسبة إلى العمل الانمائي.

2 - نسبي بمعنى ما يؤلف، أو يدلّ، على وجود علاقة بين شيئين كل منهما مستقل عن هذه العلاقة، مثلاً: موقع كل من هذين الجرمين الفضائيين نسبي إلى الآخر، أو موقف كل من هاتين النظرتين العلميتين نسبي إلى موقف الأخرى.

3 - نسبي بمعنى القياس المرتبط، أي تبع شيء آخر، أي غير الحاصل بموجب قيمة مطلقة، مثلاً: كانت الأمة العربية، إبان العصر العباسي الثاني، في أوج عزها، بالنسبة إلى الأمة

7 - تؤدّي بنا النزعة إلى قضايا فلسفية، وأخلاقية، ونفسانية (علمنفسية). وذلك يكون إن شئنا دراسة طبيعة النزعات إذ لا نلبث أن نلاقي النظرية الحسية، والشائنية الحيوية، والواحدية المادية، والنظرية الشكلية، ونظرية المادة الحية أو الأشكال الحية (الهيلومورفية). أما أهم المشكلات الأخلاقية في النزعات فتتلخص في سيرورة التسامي. وكذلك فإن علم النفس يهتم بتصنيف النزعات إلى شخصية، وغيرية، واجتماعية، ومثالية؛ ويصنّفها آخرون إلى انسانية، ومثالية، وانانية الخ... إلا أن الذي يهتّمنا هنا هو تربية النزعات بأن نخضعها للعقل، والجماعة، والقيم، بأن نقلقها، ونعيدها، ونساعدنا. وهكذا فإن علينا أن نجتمع النزعات، أن نجعلها مقبولة عند الجماعة، منمركزة على الآخرين، وتجذب إلى الغير، وإلى التقدير الاجتماعي. كما أنه علينا أيضاً أن نروحن النزعات، أن نرفعها ما أمكن وباستمرار باتجاه تغليب السامي، الروحي، على ما هو بيولوجي وخاص بالبدن فقط. ان اعطاء دور للعقل والمعايير الاجتماعية والقيم الروحية، في صقل النزعات، عامل حضاري يطور النزعات، والانسان، والمجتمع، والانسانية.

مصادر ومراجع

- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء - الطبيعيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق قناتي وزايد، 1975.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1938.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968 ج 8.
- الفارابي، فصول متنوعة، تحقيق ف. النجار، بيروت، دار المشرق، 1971.
- القوسي، عبدالعزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1969 (والمؤلف يأخذ النزعة على أنها ميل اجتماعي عام انظر: ص 76 وما بعد).
- مراد، مصطفى، مبادئ علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 1966.
- Burloud, A., Principes d'une Psychologie des Tendances, Paris, 1937.
- Encyclopédie, Universalls, Paris, T1.
- يراجع في لالاند (Lalande). Inclination, Instinct, Penchant, tendance etc....

علي زيعور

الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية، الأمر الذي يجعل منها إحدى الخصائص الناموسية اللازمة واللامكانية للفكر.

ثانياً - على صعيد الذات:

الحكم نسبي أيضاً إلى الذات التي يصدر عنها، من حيث ارتباطه برغائب من يصدره أو بحاجاته، مثلاً: يعتبر الطقس الممطر سيئاً بنظر المتزهين، لكن المزارعين يحكمون بأنه شيء جيد. والحكم نسبي إلى الذات من حيث ارتباطه بأفكار من يصدره وبمستوى معرفته مثلاً: هذا الهيكل الحديدي الضخم السابح في الفضاء أمر مدهش ومستغرب لدى القبائل البدائية، لكنه شيء عادي بنظر تقني شركة إنتاج الطائرات. ان هذه الأحكام، شأنها شأن أي حكم آخر، نسبية، أي انها، في حقيقتها، مقياس كفاءة الذات التي تصدر الحكم، ومقياس مدى تجذر هذه الذات في الواقع ودرجة تفاعلها معه.

ثالثاً - في المضمار المعرفي:

استناداً إلى نقاط التمييز الآتية تأخذ كلمة نسبي خمسة معان، من حيث دورها المعرفي:

1 - يمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين طرفين هما الذات العارفة والموضوع المعروف. فأنا العارف وهذه الصفحة التي أقرأها، كلانا مطلق قائم بذاته، مستقل عن الآخر، بمعنى أن وجود أحدهما لا يشترط وجود الآخر ولا يشترطه على الصعيد الوجودي المحض، أي خارج هذه العلاقة المعرفية المحددة. لكن ضمن هذه العلاقة، أي عبر فعل المعرفة، تصبح الذات العارفة، أنا، والموضوع المعروف، الصفحة المعنية، كلاهما شارط للآخر ومشروط به. فالذات لا تستطيع أن تعرف إلا إذا كان ثمة موضوع يعرف. المعرفة، تمييزاً، هي هذه العلاقة، هذا التناسب، بمعنى المشاركة التي تعبر عنها صيغة «تفاعل» اللغوية. إنها ذات طبيعة «علاقية». ولقد سبق وأشرنا إلى كون كلمة نسبي، تدل فيما تدل، على معنى العلاقة.

عادة يؤدي الميل الواقعي إلى تصوّر المعرفة على أنها نوع من النظير الذهني للموضوع. ويبدو التذكر، بالأخص، كأنه صورة فوتوغرافية عن موضوعه، أو مستند موضوع في خزانة المحفوظات. لكن إذا تجاوزنا هذا التصور التقريبي، ندرك اننا لا نعي، أي لا نحصل لنا معرفة، إلا بواسطة استدكار الأحداث الماضية، أو بالأحرى استدكار المعرفة التي حصلت

اليونانية الواهية القدرة آنذاك.

4 - نسبي بمعنى الإرتهان لشيء آخر لدرجة يصبح معها لا معقولاً أو مستحيلاً، أو وهمياً، في حال انتفاء وجود ذلك الشيء الآخر؛ مثلاً: مردود هذا البستان نسبي إلى خصوبة تربته.

5 - نسبي بمعنى عدم القيام بالذات، بل استمداد الكينونة من كائن آخر؛ مثلاً: المخلوقات كائنة بالخالق.

6 - نسبي بمعنى ما لا يمكن تأكيده دون تحفظ أو حصر؛ مثلاً: هذا الصنف من السجاير السورية هو أجود الأصناف الموجودة في السوق المحلية.

7 - نسبي بمعنى ذاتي، أي خاص؛ مثلاً: الذوق الجمالي نسبي.

8 - نسبي بمعنى المنسوب أو المتناسب مع شيء آخر؛ مثلاً: المعاش التقاعدي للموظف نسبي إلى عدد سنواته في الخدمة الفعلية.

مقاربة وظيفية

ما هو الدور الذي يقوم به مفهوم النسبي على صعيد تمفصل الفكر بالواقع؟ إننا انطلاقاً من المبدأ الفلسفي القائل بأن عملية التفكير هي النسق الدليلي للعمل بمفهومه الواسع، أي الصيغة الواعية للتمفصل بين الانسان والعالم، نحاول أن نفهم مرمى فكرة النسبي على صعيدي الموضوع والحكم، ومن ثم نعمد إلى استجلاء فاعليتها في المضمار المعرفي.

أولاً - على صعيد الموضوع:

ثمة واقعات مفهومة على أنها نسبية محض، أي تقوم على علاقة لازمة بين أمرين؛ مثلاً فكرة السببية. إننا نحكم على الأشياء ذهاباً من معيار ما أو من معلم ما؛ مثلاً العربية التي تسير بسرعة خمسين كيلومتراً في الساعة كانت تبدو في القرن الماضي سريعة جداً. أما بالنسبة إلى احكام عصرنا فأنها تبدو بطيئة. ذلك ان معايير الحكم الخاصة بالحركة قد تبدلت بمرور الزمن. مثل آخر: اذا ذاق أحد الناس من سكان القطب الشمالي شراباً، حرارته عشر درجات مئوية، حكم عليه بأنه ساخن؛ إلا أن الشراب نفسه يبدو بارداً بالنسبة لمحتبيه في البلدان الاستوائية. مثل آخر أيضاً: تقع مدينة القدس في الجنوب بالنسبة إلى السوريين، مع ان سكان اليمن يحكمون بأنها في الشمال... جميع هذه الأحكام نسبية، لأن المعايير التي تستند إليها هي معايير مرتبطة بالواقع الموضوعي. خلاصة الأمر أن فكرة النسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول

على الصعيد المعرفي.

2 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة، على صعيد التفكير أو الحكم «نسبية بمعنى أنها غير كاملة، أي بمعنى أنها تنطوي على قسط من الخطأ ومن عدم الصحة أو من الغموض، وذلك نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم. إذ إن المعايير والمقاييس المختلفة من شخص إلى آخر تؤدي إلى تناقضات. وهذه التناقضات هي بالذات الواقعة التي يستثمرها الريبيون. لئن كانت هذه التناقضات لا تمنع، كما أسلفنا، حصول توافق في العمق، إلا أنها على الأقل تبرز الجانب غير الكامل المائل في المعرفة الانسانية، تلك الثغرة التي تؤلف أحد أشكال نسبية المعرفة.

تبدو العلوم الرياضية في منأى عن هذه العاهة: فعندما أجري عملية ضرب الآتية: $2 \times 2 = 4$ أكون قد حصلت على نتيجة، عادة، خالصة من مقولة النسبية. فهل يحق لي القول إذن اني بلغت معرفة مطلقة؟ الواقع ان هذه الحقيقة ليست مطلقة بل تتراءى كذلك لأنها تقع خارج حيز التفاعل بين الذات والموضوع؛ إذ ما أن أعمد إلى تطبيقها على الواقع الموضوعي حتى أراها تتنسب (تصبح نسبية) بالفعل، فعندما أغادر صعيد التجريد وأعود إلى صعيد المحسوس وأقول: مقعدان يتسع كل منهما إلى شخصين، إذن يتسع مجموعها إلى أربعة أشخاص، يكون حكمي المعرفي هذا غير آبه، بسوى حيز ضيق من الواقع، أي يكون نسبياً إلى العدد التجريدي، ومتفاضياً عن الفروقات الواقعية من حيث الحجم الفعلي لكل من هؤلاء الأشخاص ومن حيث فاعلية كل منهم وحاجته المكانية الخ... ان عملية ضرب الذهنية المجردة هذه تتجلى عن كون الفكر قد تحول نوعاً ما إلى محل مطلقة الواقع بواسطة أحكام نسبية من هذا الصنف دون أن يتمكن قط من استيعاب الواقع استيعاباً فعلياً.

ثمة ترح قدمه الفيلسوف الفرنسي لوروا تفسيراً لهذه الحالة يقول فيه: «... من الممكن ان تستبدل هذه العملية الاستدلالية السكونية المكونة من أحكام متجارية بالتفكير الديناميكي الحدسي الذي يقوم بعملية إذابة الكثرة في وحدوية كلامية. ان التفكير المطلق ليس سوى ادراك المجموعة الاندماجية لمنظورات نسبية فيما بينها في سياق عمل حدسي واحد». (لوروا، «الفكر الحدسي»، الجزء الثاني، ص 241). لكن شملة وجهات النظر عن أحد الموضوعات لا تعادل الموضوع ذاتها إلا إذا سلمنا، كما يفعل لوروا نفسه بأن الموضوع الواقعية تختزل إلى معرفتنا عنها، أي تستنفد

لنا في الماضي عن تلك الأحداث. هذا الاستدكار يعطينا فوراً الموضوع الخارجي بالنسبة إلى الوعي، لا أحد محتويات الوعي. الوعي هو دائماً وعي «شي ما»، فهو إذن نسبي إلى هذا «الشيء ما». وبالمقابل، فهذا «الشيء ما» من حيث كونه معروفاً، هو بدوره نسبي إلى الوعي الذي نعيه به. علم النحو نفسه يفسر هذا الأمر، إذ إن كلمة «معروف» هي اسم مفعول، وبالتالي تفترض فاعلاً هو «العارف». خلاصة القول إنه ما من موضوع معرفة إلا نسبة إلى ذات عارفة.

نستخلص مما سبق أن المعرفة علاقة نسبية بين ذات وموضوع، أي أن فكرة النسبي تؤلف قوام العمل المعرفي. لهذا السبب يصبح ادعاء معرفة الشيء في ذاته ادعاء وهمياً.

ثمة نص للفيلسوف الألماني نيتشه تتجلى فيه جوهرية فكرة النسبي في المضمار المعرفي إيماء تجل: «يتمنى فيلسوف المعرفة ان يكون الشيء الذي يسعى إلى معرفته غير متعلق به بتاتاً، وغير متعلق بأحد من الناس. لكن هذا التمني يؤدي إلى تناقض أول بين ارادة المعرفة وبين الرغبة بألا ينطوي فعل المعرفة على أية مصلحة للعارفين، إذ لو كان فعل المعرفة يهدف إلى تأمين مصلحة، فما عساها تكون قيمة المعرفة كمعرفة؟ ويؤدي أيضاً إلى تناقض ثان، إذ ان ما لا يعني أحداً هو غير موجود، وبالتالي لا يمكن معرفته. فعل المعرفة هو انشاء علاقة [أي إقامة نسبة] بين الذات التي تضطلع، به، وبين الشيء الذي يطالها هذا الفعل؛ هو شعور هذه الذات بأنها مربوطة بما تعرفه ورابطة له بدورها. أي أن المعرفة هي، دائماً، إدراك وجود علاقات وتعيين هذه العلاقات وجعلها واعية (وليست عملية استنطاق كائنات أو أشياء أو كينونات «في ذاتها»). (نيتشه، «إرادة التفوق»، المقطع 175، المجلد الأول، ص 92، منشورات غاليما).

هناك من يعترض على هذا الفهم للفعل المعرفي المبني على فكرة التناسب (بمعنى التشارك) بين حدين، انه الاعتراض القائل بواقعة معرفة الذات، تلك العملية التي يختلط فيها العارف بالمعروف؛ لكن الأصح هو رفض عبارة «معرفة الذات» واستبدالها بعبارة «وعي الذات» إذ ان الفكر أثناء عملية معرفة الذات، يكون منكباً، لا على الأنا الحالية، بل على ذكريات، أي على مجموعة من المعارف تؤلف موضوعات للعمل المعرفي، لا واقعاً حالياً معيوشاً.

إن هذه النسبية أي هذه الصفة الذاتية الجوهرية التي تتم بها المعرفة، تشكل ما يسمى نسبة قيمة المعرفة، وبالتالي تجعل الحكم المنطقي نسبياً دائماً مبطله بذلك مقولة المطلق

المعطى يرتكز على ما يسمى مبادئ عقلية، لا سيما مبدأ العلة الكافية. وهنا تطرح من جديد مسألة قيمة المبادئ العقلية، أي مسألة ما اذا كانت هذه المبادئ مطلقة او نسبية. لا جدال في أننا لا نستطيع ان نفكر الا بواسطة الارتكاز على المبادئ العقلية. لكن هذا النمط من التفكير الذي يصح بالنسبة إلينا، هل له قيمة مطلقة أم أن قيمته نسبية ليس إلا ؟

3 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالوسط الاجتماعي. فالإنسان كائن اجتماعي ينتمي الى وسط اجتماعي معين. هذه الفكرة تصح، بالأخص، حيال العامة التي، من طبعها، أن تفكر على طريقة القطع. لكنها تصح أيضاً حيال الفلاسفة؛ فهؤلاء يأتلفون في مدارس حول استاذ يقول أذهانهم، إذ صح التعبير. خلاصة القول ان جميع الناس، محترفي الفكر منهم والعاديين، يتأثرون بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي منها يستوحدون مفاهيمهم عن الحياة. مثلاً على ذلك التيار الفكري التفاولي الذي أعقب بداية الاكتشافات العلمية التطبيقية في النصف الثاني من القرن الماضي، أو التيار الفكري الشاؤمي الذي انتشر في الأوساط الاجتماعية كافة، إثر الحرب العالمية الثانية والانجازات العسكرية التدميرية التي تحققت في العقدين الأخيرين. إن مقولة النسبي متجذرة إذن في الشروط والأوضاع التاريخية التي تكتنف الحياة الواقعية. لذلك نرى نظريات سائدة إجمالاً في أحد العصور تنهافت في العصر اللاحق. وهذه هي بالتعيين الواقعة التي تشكل قاعدة النظرية التاريخية القائلة بأن الحقيقة تاريخية، أي أنها خاصة بكل مرحلة زمنية من مراحل التاريخ، وتغير بتغير هذه المرحلة، وبالتالي فهي نسبية.

مصادر ومراجع

- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات التقنية والنقدية.
- لوروا، الفكر الحدسي.
- نيتشه، إرادة التفوق.

رشيد مسعود

كلياً في هذا الفعل المعرفي. والحال إن المعرفة، اذا ما تخطينا الفرضية المثالية التي لم يعد باستطاعة أحد أن يدافع عن صوابيتها في الميدان النظري، ليست سوى مقاربة تهدف الى امتلاك موضوعها في ذاته امتلاكاً ذهنياً تجريبياً، مهما ضاقت المسافة التي تفصلها عن موضوعها، حتى وان أخذنا المعرفة في مجملها. ذلك ان الموضوع يظل موضوعاً، أي كينونة قائمة مقابل الذات العارفة، وبالتالي خارجاً عنها.

3 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للإنسان العارف. فالمعرفة نسبية الى التركيب الفيزيائي، أي الى اعضاء الحواس. أهم الحواس فاعلية في عملية تكوين المعرفة هي، ولا ريب، حاسة البصر. المعرفة الانسانية في أساسها بصرية. فالعالم، بالنسبة الى الانسان، هو قبل كل شيء مركب من الألوان والأشكال لدرجة تصبح معها معطيات الحواس الأخرى تحتاج، غالباً، الى مستند الادراك أو الصورة البصريين. وإذا كان التوافق بين الحواس يتحقق بسهولة في مضمار المعرفة الحسية، أي إذا كان الناس لا يختلفون عادة في تقرير شكل الأشياء وألوانها وأوزانها وأحجامها وأوضاعها، فذلك لأن الناس الأسوياء لهم جهاز عصبي من نوع واحد. فالمعرفة نسبية الى هذا الجهاز العصبي، أي أن مقولة النسبي متجذرة في هذه الوضعية البدنية الأولية. إذ لو كان للناس حواس النحل أو الكلاب لكان العالم يبدو لهم مختلفاً عما يرونه الآن كبشر. ان المعطيات الحسية التي نكوّنها عن العالم الذي يبدو عبر تركيبنا العصبي - الحسي، أي عن عالم الظهورات، هي التي تتيح لنا أن ننشئ علماً يصح بالنسبة الى جميع الناس، لكننا؛ بالتأكيد، لا نعرف عن هذا العالم إلا ما هو بالنسبة إلينا، أي ليس بمقدورنا أن ندرك كنهه في ذاته. وهذه هي إحدى الحقائق التي تغطيها مقولة النسبي.

4 - ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها مشروطة بالتركيب الذهني للإنسان، أي بالنواميس الأساسية التي بموجبها يعمل الفكر. إن الانسان، بفضل ملكة الفكر التي له، لا يكفي بالمعطيات المباشرة التي تمده بها الحواس، إذ بواسطة عملية التجريد التي تجريها على هذه المعطيات تشكل أفكاراً عامة، أو كليات نفسر بها الظهورات ونحاول الولوج الى طبيعتها. علماً بأن المسألة التي تطرحها مقولة النسبي هي، بالتعيين، قيمة هذه الكليات. بعد عملية التجريد تقودنا حاجة التفسير الى تصور حيز قائم ما وراء المعطى. لكن التفكير الذي يسعى الى الانتقال من المعطى الى ما وراء

أو تلك . ولقد حاول علم الحساب أن يضع لنفسه نسقاً استنباطياً فيضع منذ البدء لا معرفات وتعريفات وقضايا أولية تستنبط منها نظريات الحساب بفضل فريجه 1848 Fregé - 1925 وبيانو 1858 Peano - 1932 وآخرين .

في المنطق

أرسطو مؤسس علم المنطق الصوري القديم، وواضع أسس النسق الاستنباطي للمهندسة الاقليدية مما أعان اقليدس على وضع هندسته فيما بعد ، لكن أرسطو لم يضع منطقاً في نسق استنباطي . لا نجد النظريات المنطقية الأساسية الأربع في منطق أرسطو (التقابل بين القضايا والاستدلال المباشر ، والقياس ، وردة الأقيسة) موضوعاً في نسق ، أي لم يبدأ أرسطو كل نظرية - ولا كل النظريات مجتمعة - بوضع تعريفاتها وقضاياها الأولى ، ورغم ذلك لاحظ المناطق المحدثون أن بمنطق أرسطو مقومات النسق . لكن أقدم صورة للنسق الاستنباطي في المنطق نجدها عند المناطق الرواقين ، ثم حاول لايبنتز Leibniz في القرن السابع عشر وضع بواذر المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي الحديث - وهو تطوير للمنطق الصوري القديم - في نسق استنباطي لكنه جاء في صورة جبرية رياضية بحثة ، كما أن جورج بول Boole في القرن التاسع عشر قدم نظرية جبر الأنصاف Algebra of Classes - وهي نظرية منطقية أخرى في المنطق الرياضي الحديث - في صورة نسق ناقص - لكن يرجع الفضل إلى بيانو وفريجه وراسل ووايتهد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في إقامة صرح كامل للمنطق الرمزي الحديث في نسق استنباطي كامل لنظرياته الأربع - وهي نظرية حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأنصاف وحساب العلاقات ، يبدأون كل نظرية منها بوضع قائمة من اللامعرفات والتعريفات (ويتعلقان بما يسمى في المنطق الثوابت المنطقية Logical Constants ، مثل أداة النفي وواو العطف وأداة الفصل وأدوات الشرط وما إلى ذلك) والقضايا الأولية وهي قواعد منطقية أساسية ، تستنبط منها قواعد منطقية أكثر تركيباً . ويلاحظ أن ليس للمنطق الرياضي الحديث نسق استنباطي واحد وإنما تعددت الانساق ، كما يلاحظ أن كثيراً ممن ساهموا في إقامة النسق الاستنباطي في الرياضيات هم أنفسهم من أقاموا النسق الاستنباطي في المنطق .

في العلم الطبيعي

من المؤلف أن يكون منهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بملاحظات حسية وتجارب عملية

Systeme System System

تستخدم هذه الكلمة في الرياضيات البحتة ، وفي المنطق بمعنى واحد ، وفي العلم الطبيعي بمعنى مشتق من المعنى السابق ، وفي الفلسفة بمعنى مختلف .

في الرياضيات البحتة

نقصد بها أساساً علمي الهندسة والحساب . وتعني « نسق » System منهجاً معيناً يستخدمه علم الهندسة الاقليدية ، ومؤداه أن تبدأ الهندسة بوضع مجموعة محدودة العدد من التعريفات Definitions والبديهيات Axioms والمصادر Postulates يمكن أن تستنبط منها النظريات Theorems بطريق الاستنباط الصوري المحكم ، ومن ثم يسمى النسق في هذا المجال « النسق الاستنباطي » Deductive System أو الأكسيوماتيك Axiomatic . ومن أمثلة التعريفات في الهندسة تعريف النقطة والخط المستقيم والزواية والتوازي والمثلث والمربع الخ . . ومن أمثلة البديهيات فيها أن الجزء أصغر من الكل ، والمساويان لثالث متساويان ، ومن أمثلة المصادر من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى . والتعريفات اصطلاحية يتفق عليها أصحاب العلم ، والبديهيات نقبلها بلا برهان ولا تحتاجه لوضوحها ، والمصادر نسلم بها بلا برهان وإن كان يمكن البرهان عليها ، لكن نسلم بها لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم . وجدير بالذكر أن أرسطو وواضع أسس هذا النسق لهندسة اقليدس مما تجده في كتابه « التحليلات الثانية » . وفي القرن الثامن عشر الميلادي بدأت الهندسة تتطور فنشأت الهندسات اللاإقليدية بنسقات استنباطية مختلفة عن نسق اقليدس ، أي بدأت بتعريفات مختلفة وقضايا أولية مختلفة تضم بديهيات ومصادر دون تمييز بينهما ، وبالتالي تستنبط منها نظريات هندسية مختلفة وتعارض نظريات اقليدس . وحينئذ بدأ التساؤل : إذا كانت النظريات الهندسية الاقليدية واللاإقليدية مختلفة متعارضة فأبي الهندسات هي الصادقة ؟ وكان الجواب أنها جميعاً صادقة شريطة أن تكون النظريات في كل هندسة مستنبطة استنباطاً صحيحاً محكماً من مجموعة اللامعرفات والتعريفات والقضايا الأولية الموضوعية منذ البدء في هذه الهندسة

نظره. والمذهب الفلسفي لأي فيلسوف عملاق مؤلف من عدد من النظريات، وتجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة، وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج يدعم بها الفيلسوف وجهة نظره، وتتألف كل حجة من عدد مرتبط من القضايا الفلسفية. ويحدد الفيلسوف في مذهبه مواقفه من التصورات الأساسية التي تشغلنا مثل طبيعة الوجود والانسان والحياة والغايات القريبة والبعيدة والحرية والجبرية والمسؤولية والقانون والتدبير والنظام والصدفة والبعث والتطور والعلل والضرورة والامكان واليقين والاحتمال ونحو ذلك. والآن يمكننا تحديد معنى المذهب الفلسفي بقولنا إن مجموعة نظريات مترابطة متشابكة متكاملة تؤلف كلا عضويًا يفسر بعض أجزائها البعض الآخر. وما دام المذهب الفلسفي وجهة نظر جديدة الى العالم فإن المذاهب تتعدد بتعدد الفلاسفة، والمذهب الذي يسود هو الذي يتوفر فيه الاقتناع، ومقومات الاقتناع ان يكون المذهب بسيطاً نسبياً لا شديد التعقيد، وان يكون واضحاً سهل الفهم لا غموض فيه ولا عسر، وان يكون شاملاً يلبي حاجات الفرد ويجب على كل تساؤلاته. ومن أمثلة المذاهب الفلسفية العملاقة فلسفات أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانط وهغل ومن في مستواهم. وبهذا المعنى لا نقول عن المذهب انه صادق أو كاذب وانما نقول هذا مقنع وذلك أكثر اقناعاً وجاذبية أو أقل اقناعاً وجاذبية.

محمود فهمي زيدان

نظام

Systeme-ordre
Systeme-Order
System

ليس لفظ نظام مصطلحاً فلسفياً على وجه التخصيص. ولقد زجته المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ضمن المصطلحات الفلسفية نتيجة تسامح في الترجمة. فترجمت Ordre-Order بنظام بمختلف معاني اللفظ الاجنبي (راجع مادة نظام في معجم جميل صليبا ومعجم مجمع اللغة العربية) وقالت في الشرح إن النظام «وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة». أو قالت: «والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات،

ثم نقدم فرضاً علمياً يفسر هذه الملاحظات والتجارب ثم نختبر صدق هذا الفرض بتطبيقه على وقائع جديدة فإن اتسق الفرض مع الوقائع كان قانوناً علمياً وان تعارض معها بطل الفرض ولنبحث عن فرض جديد.

نلاحظ أن هذا المنهج لم يعد صالحاً الآن إلا في بعض العلوم التجريبية كالكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء، وقد كان صالحاً في علم الطبيعة في بدء نشأة التجريبية، لكن علم الطبيعة لم يعد يتبع هذا المنهج الاستقرائي، وإنما يتبع المنهج الفرضي الاستنباطي. وجدير بالذكر أن الاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة تصاغ في معادلات رياضية وصيغ هندسية صورية يمكن لبعضها أن تجد تطبيقاً على الواقع المشاهد، ويظل بعضها الآخر لا يقبل التحقيق التجريبي المباشر. وتوضح هذه الملاحظة من الالمام بنظريات بطليموس وكوبرنيك وكبلر في علم الفلك وغاليليو ونيوتن وبلانك وأينشتين في علمي الطبيعة والفلك، ومؤدى المنهج الفرضي الاستنباطي الا يبدأ العالم بملاحظات حسية وإنما بفروض صيغت صياغة صورية رياضية ثم استنباط ما يلزم عنها من نتائج تسمح بالتطبيق التجريبي، أو فروض لا تفسر ملاحظات وإنما تفسر قوانين سبق وصولنا إليها بالمنهج الاستقرائي. لكن تبين الآن أنها بحاجة إلى - تفسير - ويرى بعض العلماء المحدثين والمعاصرين أن القانون المصاغ صياغة استنباطية سليمة مقبول حتى لو تعارضت معه الوقائع والملاحظات. ومن هنا يمكننا فهم وضع علم الطبيعة الحديث في نسق، ومعناه ألا نبدأ البحث بملاحظات حسية وإنما نبدأ أولاً بتحديد معاني مفاهيم أساسية مثل الحركة والمكان والزمن والقوة والكتلة والسرعة وتغير السرعة Acceleration وكمية الحركة Momentum تشتق منها قوانين أساسية مثل قوانين كبلر الثلاثة في الفلك، وقوانين الميكانيكا الثلاثة عند نيوتن، ومن هذه أمكن صياغة قوانين الجاذبية وقوانين تركيب الذرة وحركاتها والطبيعة الجسيمية أو الموجية للضوء وما إلى ذلك.

في الفلسفة

لكلمة نسق - أو بالأحرى كلمة مذهب - معنى في الفلسفة مختلف عنه في الرياضيات البحتة والمنطق والعلم الطبيعي، إذ تشير في الفلسفة الى هدف الفيلسوف من عمله وهو اقامة مذهب فلسفي. والمذهب الفلسفي «وجهة نظر» أو «رؤية جديدة للعالم» يفسر بها الفيلسوف ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجري أمامنا من حوادث ووقائع وموقف الانسان منها. يريدنا كل فيلسوف عملاق أن ننظر معه الى العالم من خلال وجهة

الـ *Ordre* عندي. أي نظام ترتيب القول والافكار فيتضمن الستام الفلسفي عدة أنساق، فأقول نسق المقولات الكانطية مثلاً ونسق عرض الحجج في نقد العقل المحض، في حين أقول الستام الكانطي.

واشتق من ستام، ستم ستمة فهو مستم وستامي، وكل بمعنى خاص.

اخلف اذن الى:

إنه من المستحسن إخراج مصطلح النظام من الاستعمال الفلسفي، وتركه لسائر النشاطات المعرفية التي عليها ان تحدد مصطلحاتها بنفسها وفي سياق تطورها: واقتراح استبدال الاستعمال الشائع للفظ نسق بلفظ ستام المعرب، وتخصيص استعمال النسق بالترتيب الخطي.

موسى وهبه

نَفْيُ (نَفْيُ النَّفْيِ)

Négation (Négation de la négation)

Negation (Negation of Negation)

Negation (Negation der Negation)

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، واذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة هيغل وبالفلسفة الماركسية، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفة الهندية القديمة، وفي الفلسفة اليونانية. فهي موجودة في فلسفات افلاطون وأرسطو وهيراقليط، حيث تتجلى في فكرة العلاقة بين الوجود واللاوجود، فالوجود مرتبط بأشكال مختلفة، بعدم الوجود ووجود الشيء نفي لعدم وجوده، كما أن عدم وجوده هو نفي له أو هدم له. وبهذا المعنى تأخذ مقولة النفي معنى التحول أو الانتقال من وضع الى آخر. ويمكن أن نجد مكاناً لمقولة النفي في فلسفتي سبينوزا وكانط، حيث يظهر معنى النفي في تحولات الأشياء. وقد أخذت مقولة النفي معنى جديداً لدى هيغل وماركس، إذ لم تعد تشير فحسب الى تحولات الأشياء، أو الى (كمال العالم وفساده) بل أصبحت تشير الى الارتقاء في حركة التاريخ، وإلى الغائية القائمة في هذه الحركة. أما أساس هذه الحركة فهو الصراع بين الأشياء أو العلاقات، لأن الأشياء غير ثابتة، وكل شيء يصبح شيئاً آخر، وكل ما هو موجود يتضمن عدم

والاجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الاخلاقية والجمالية». (صليبا).

وواضح من ذلك ان واضعي المعاجم العربية لم يكلفوا أنفسهم عناء التمييز بين تسمية حاصل الترتيب نظاماً وبين فعل الترتيب، الذي هو التنظيم، كما لم يميزوا بين ترتيب الأشياء وترتب الأفكار.

وكان الأحرى أن ينقل *Ordre-Order* بنسق، بمعناه الفكري والقولي فيقال مثلاً: نسق القول أو سياقه، ونسق الأفكار أو ترتيبها، ويترك المعنى الاجتماعي للفظ نظام، فيقال: النظام، بمعنى المحافظة على النظام، كما في قولنا: النظام العام، في مقابل الاضطراب والفوضى.

فالنظام، عندي، يشير الى الشكل الحاصل، ويفيد معنى الثبات، أكثر مما يشير الى أجزاء المنظم أو علاقتها ببعضها، ترتبها.

ولذا أضع لفظ النظام بازاء لفظ *Système* بمعناه غير الفلسفي فأقول: النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، والنظام الشمسي، ونظام القزابة، والنظام النقدي، الخ... وفي جميع هذه الاستعمالات يحتفظ لفظ النظام بالدلالة على مجموع العناصر المكونة للكل المنظم والذي يتخذ من جزاء ذلك هيئة ثابتة. فهو وصف خارجي: لأن ذكر العناصر المكونة لا يهتم بالضرورة بترتيبها ولا بتكونها.

فالنظام الاقتصادي مثلاً، يدل على شكل ائتلاف البنات العامة ضمن قوانين محددة. ونظام القزابة (ستروس) يشير الى العناصر الثابتة في تبادل الزيجات ويخضع لقوانين محددة. حتى اذا ما نظرنا الى هذا الكل من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وترتيبها وتكونها كان من الأفضل تعريب اللفظ الأجنبي والقول إنه سِستام (على وزن مِفْعَال). فأقول: سِستام فلسفي، وأعني مجمل أجزاء المذهب الفلسفي وأفكاره الأساسية من حيث ترتبها واندراجها جميعاً بموجب مبدأ توزيعي خاص بالمذهب تحت فكرة رئيسة أو وجهة نظر عليا. وبهذا المعنى يمتاز الستام الفلسفي عن المذهب الفلسفي في ان الثاني يدل على الأفكار ومضمونها وعلى وجهة النظر في حين يدل الاول على ترتيبها وموضعها وشكل توزيعها. كما يمتاز الستام عن النظام الفلسفي الذي لا يشير الا الى البناء من خارج، وهو نادر الاستعمال على كل حال.

ولعل من الضروري هنا التمييز بين ستام ونسق، وهو اللفظ الذي اعتمده المترجمون العرب المعاصرون في غالبيتهم للدلالة على سستام (مراجعة مادة نسق). والنسق هو

محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخص ومميز، ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عمت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. (ما هو النفي؟ انه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر - انجلز) فقانون نفي النفي يجد تحقيقه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحقيقه في ظهور نمط الانتاج الرأسمالي، حيث ينتهي المنتجون الصغار أمام الانتاج الرأسمالي الموسع والمعتمد على تمرکز رأس المال.

واذا كانت الماركسية ترى في النفي عملية تتجاوز واحتفاظ، فان بعض الفلاسفات تماثل بين النفي والعدم، وتعتبر الجديد هدماً لكل ما سبقه، فتستبدل النفي الإيجابي بالنفي السلبي (أدورنو، ماركوزه..).

مصادر ومراجع

- Encyclopedia Universalis, Dialectique, Ballbar et Ma-cherey.
- G. Labica, Dictionnaire Critique du Marxisme, P.U.F. 1982.
- S. Karsz, Théorie et politique Louis Althusser, Fayard, 1974.
- Studia philosophica No 13, Budapest, Akadémia Kiado, 1971.
- Yu. A. Kharin Fundamentals of Dialectics, Moscow, 1981.

فصل دراج

إضافة

كان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون 1895 - 1941 في كتابه «التطور الخلاق» قد انتقد الذين يقيمون تشابهاً أو موازاة بين «تأكيد الشيء» أو «نفيه» فهؤلاء كانوا يتخللون أن النفي كالتأكيد قائم بحد ذاته وله القدرة نفسها على خلق الافكار ولكن بفارق واحد. اذ ان الافكار التي ينتجها تكون سلبية أو «نافية». فقد رأى برغسون أن هذا التشبيه أو الموازاة هما عملان اعتباطيان. فمن غير المعقول أن يكون «التأكيد» عملاً فكرياً كاملاً وبرسعه أن يعطي فكرة، و«النفي» نصف عمل فكري يخفى النصف الثاني من الفكرة لمستقبل غير محدد. وهو أيضاً يرفض التسليم بأن يكون التأكيد عملاً من صنع الذكاء الخالص و«النفي» عملاً من خارج نطاق الذكاء ويأخذ خصوصيته بتدخل عنصر خارجي. فبالنسبة لبرغسون: «النفي» هو موقف ذهني مقابل «تأكيد» محتمل الوقوع، فلا نستطيع أن ننفي شيئاً غير ممكن الحدوث أو غير ممكن الوجود.

أما الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاکروا فقد اعتبر «النفي» الوجه الثاني «للتأكيد». هذا إذا كان لهذا الأخير قيمته

وجوده، وهذا الانتقال من شيء إلى آخر لا يتحقق في شكل حركة دائرية أبدية، انما يتحقق بمعنى ما، وفقاً لمسار صاعد، لأن الشيء الذي ينتهي يعطي مكانه لشيء آخر جديد أكثر صلاحية ومواءمة. إن الصراع بين الأشياء، والذي هو أساس الارتقاء، لا يتعين ببساطة بنفي الجديد للقديم، بل يتعين بشكل أكثر تحديداً وتعقيداً، اذ إن نفي الجديد للقديم هو نتيجة لتبدلات نوعية في الأشياء ذاتها تؤدي إلى نفي النوعيات القديمة، أي أن النفي ليس عاملاً ثانوياً قائماً خارج الأشياء المتصارعة، بل هو عامل التطور الداخلي القائم في داخل هذه الأشياء في لحظة معينة. ان ربط تحقيق النفي بلحظة معينة يعني أن النفي لا يتحقق إلا في شروط معينة تكون فيها التغيرات الكمية داخل الأشياء المتصارعة قد أصبحت ناضجة. لهذا ينبغي التمييز بين النفي والسلب. فالنفي هو العلاقة التي ينفي فيها موضوع موضوعاً آخر غيره، في حين أن السلب هو تناقض الشيء مع ذاته والذي لا يؤدي بالضرورة إلى تغير هذا الشيء وارتقائه.

لما كان النفي هو أساس ارتقاء التاريخ، فان هذا الارتقاء لا يتحقق الا عندما يكون النفي محدداً، أي عندما يكون قادراً على الاحتفاظ بكل ما هو ايجابي، وبهذا المعنى يكون النفي هو وحدة النفي والاثبات، لأن النفي المطلق لا يمكن أن يكون أساساً للارتقاء. وانطلاقاً من مقولة النفي المحدد أقام هيغل مفهومه للتقدم، وكان أول من أشار إلى مقولة نفي النفي كقانون خاص للتطور، حينما رأى ان أي تعريف للمفكرة المطلقة يتضمن نفياً لذاته، ولذا فإنه يرجع إلى نقيضه، فكل تحديد لما هو متناهٍ يتضمن في ذاته، من أجل أن يعرف نفسه، تحديداً معارضاً ووجوداً آخر محدداً له، بحيث أن هذا الآخر يمر فيه، وهذا المرور يشكل النفي الأول لاستقلال ولثبات التحديدات المتناهية، فكل نقيض متناهٍ يحمل في داخله نقيضه، ولكن في هذه العلاقة حيث يلتقي الطرفان المتناقضان، يستعيد كل نقيض هويته ليس في شكلها الاول، ولكن من خلال توسط الآخر. تشكل هذه الاستعادة نفياً جديداً أي نفي النفي، حيث يفتني التحديد الاول ويجاوز وضعه الاول. فالنفي ليس اعدماً بل هو تجاوز واحتفاظ.

واذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فان ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعى الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من «المضمون» المجرد إلى «المضمون» المادي، لأن النفي لا يحيل الشيء إلى شيء مجرد، بل إلى شيء له مضمون

ولعل ابن منظور يلخص في ما نقلته عنه مسار «النقد» العربي بأسره. فيختص المعنى الأول: اخراج الزيف بالاستعمال «العلمي» للنقد. ويختص المعنى الثاني: النسبة إلى العيب والاعتياب بالاستعمال الأدبي الدارج (الايديولوجي). ويطغى المعنى الأول على المعاجم الفلسفية والأدبية العربية المعاصرة. فلا يجد «المعجم الفلسفي» (الذي أصدره مجمع اللغة العربية) ما يقوله في النقد سوى هذا: النقد الخارجي وهو «ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها» ويقابله النقد الداخلي «وهو الذي يحلل النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض».

وواضح أن مفهوم النقد سواء كان نقداً تاريخياً، أو نقداً مضمونياً، لا يتعدى المعنى اللغوي الأول. فنحن ما نزال في اخراج الزيف من موضوع النقد والبحث عن صحته.

ويتأكد المعنى إياه في فهم النقد الأدبي كما لخصه جبور عبد النور في معجمه الأدبي، بقوله، «هو فن تحليل الآثار الأدبية والتعرف إلى العناصر المكونة لها للانتهاء إلى إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الإجابة». وتبرز ممارسة النقد الأدبي والفني العربي المعاصر هذا الفهم وهذه الوظيفة: إصدار حكم لتعيين مبلغ الإجابة أو القرب من النموذج المتخيل.

والأغلب أن هذا المعنى لا ينفصل عن نظرية في الخطأ والصواب وعن واحدة الحقيقة؛ إذ حتى يمكن إظهار الزيف وإعمال النقد لا بد من أن تكون ثمة حقيقة واحدة للشيء أو الموضوع يعمل النقد على تقويم القول فيها واعادته إلى جادة الصواب.

ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند فلاسفة العرب، حيث يقرر الفارابي مثلاً، أن الفلسفة واحدة. وحيث يعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا «غلطاً».

2 - أما المعنى الأدبي الدارج - ويسميه جميل صليبا «الانتقاد» ويرى أنه بالمعنى الخاص «إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي، وعكسه الانتقاد الإيجابي» - فهو المعنى الشائع في الممارسة الأدبية والفكرية العربية المعاصرة، التي اكتسبت من الفكر السياسي التمييز بين النقد والنقد الذاتي. فإذا كان النقد تجريحاً أو تبياناً للخطأ، فإن النقد الذاتي يتحول إلى تجريح ذاتي واعتراف بالخطية أمام هيئة تملو على الفرد وتغسله من أخطائه.

وواضح أن هذا المعنى الثاني، وإن ارتدى طابعاً أخلاقياً على وجه التخصيص، لا يفرق عن المعنى الأول إلا من حيث افتراق الفرع عن الأصل. فما نزال في دائرة الحكم بالصواب

«الانطولوجية»، ولكن إذ أخذناه بمفرده، فإنه يقودنا إلى الدوغماتية والتعصب. «فالنفي» وحده ينقذنا من هذا الخطر بفضل عمله التجاوزي. فهكذا تتكامل العمليتان. فإذا كان «التأكيد» له قيمة «انطولوجية» فالفني له قيمته «المنهجية».

أما في علم النفس «فني» الواقع هو طريقة للدفاع ضد القلق. وتقوم هذه الطريقة برفض التسليم بالواقع الحقيقي للأمر. ومن خلال عملية النفي هذه، يستبدل الإنسان الواقع الحقيقية المؤلمة والمثيرة للقلق بوقائع خيالية لا تمت إلى أرض الواقع بصلة. فالولد الصغير ينفي الواقع بطريقة للعب التي يمارسها الإنسان الراشد ينفي الواقع باللجوء إلى الأحلام خالقاً عالماً خاصة به. والمصاب بانفصام الشخصية ينفي العالم الواقعي بخلق عالم خاص به حيث تكون له عليه السلطة والقوة مما يعطيه الراحة النفسية لأن هذه الأمور كان يفتردها في العالم الحقيقي.

وبعض علماء النفس اكتشفوا أن الإنسان البدائي يستعمل طريقة «النفي» ليضع نفسه في مأمن من خطر وهمي. وقد اكتشف أحدهم وهو الدكتور هـ. أوبن أن الرجال في الكاميرون يدعون أنهم لا يسمعون صوت الشلالات، فحسب اعتقادهم السائد كل من يسمع أصوات هذه الشلالات يدركه الموت.

كميل الحاج

نقد

Critique Critic Kritik

1 - يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح «النقد» الفلسفي. وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات مثل التهافت والنقض والتزيف والإبطال والنفي. الخ... وسارت الأمور كما لو أن النقد مختص بالنقد التاريخي والنقد الأدبي على ما يقتضيه المعنى اللغوي للفظ «النقد».

يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها»؛ وينقل حديث أبي الدرداء: «أن نقدت الناس نقدوك» ويضيف شارحاً: «معنى نقدتهم عيبتهم واغبتهم».

أو الخطأ على اعتبار ان الناقد يملك معيار الصواب .

3 - والحق أن النقد لم يتخذ معنى فلسفياً متميزاً إلا بدءاً من عمانوئيل كانط الذي أعلن منذ 1781 : « عصرنا إنما هو بخاصة عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء . وعادة ما يحاول الدين ، متذرعاً بقدسيته ، والتشريع متذرعاً بجلاله ، ان يتملصاً منه ، ولكنهما يثيران بذلك الشكوك المحقة بصدهما ، فلا يمكنهما أن يزعا الى ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما يجتاز إمتحانه العلني الحر بنجاح » .

وإمتحان العقل العلني الحرّ هذا يتمثل عند كانط في الفحص عن مبادئ المعارف جميعها . والنقد عنده هو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم . إلا انه نين فيما بعد أن جلّ النشاط الفلسفي الكانطي اقتصر على التمهيد ، أي على النقد ولم يتعدّه ويتجاوزّه إلى إقامة علم الميتافيزيقا فانحصرت فلسفته بالنقد . ولعله أدرك ذلك منذ 1783 عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة ، المثالية النقدية .

واشتهر كانط بكتب النقد الثلاثة ، وهي « نقد العقل المحض » ، و« نقد العقل العلمي » ، و« نقد الحاكم » .

ويحدد كانط ، في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » ، برنامج النقد على هذا النحو : « يجب ان يكون ثمة نقد للعقل نفسه يعرض لنا العدة التي نمتلكها من المفاهيم القبلية ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة : الحساسة ، والفاهمة ، والعقل (ويضيف فيما بعد الحاكم) . ويجب بالاضافة الى ذلك ان يعرض لنا النقد جدولاً كاملاً لهذه المفاهيم ، وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي تستخلص منها . ومن ثم ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا النقد كيفية إمكان المعرفة التوليفية عن طريق استنباط هذه المفاهيم والمبادئ ، كما أنه يجب ان يبين لنا في النهاية حدود استعمالها ، وكل ذلك في سستام متكامل . وهكذا يتضح لنا أن النقد ، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيداً ، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علماً ، اذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى » .

لكن الميتافيزيقا العلمية لم تقم . وبقي المشروع النقدي وحده . وصار بالإمكان تلخيص السؤال النقدي الكانطي بالسؤال عن « شروط إمكان المعرفة المطابقة وحدودها » .

واستطيع تبسيط هذا السؤال على الوجه التالي : ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في الذات وفي الموضوع حتى تكون معرفتي بالموضوع معرفة مطابقة ؟

وقد نتج عن هذا السؤال تحديد مجال كل من الفاهمة (العلوم والعلوم الانسانية) والعقل (الميتافيزيقا) والحكمة (الذوق) . وتمّ توجه ضربة قاضية الى الدوغمائية الفلسفية المتمثلة في الميتافيزيقا الكلاسيكية . وكان أهم انجازات النقد في هذا المجال اعتبار المقالات الميتافيزيقية مجرد فروض تفسيرية ، لا يمكن إثباتها في ذاتها ، بل يدور الجدل كله حول ما يمكنها أن تفسر .

وغني عن البيان أن هذا الموقف هو في أساس الفكر النظري المعاصر بأسره باستثناء قطاعاته المتخلفة التي ما يزال يقين الايديولوجيا يستغرقها . (ولعل ذلك ما يفسّر لماذا ظل النقد الكانطي غائباً عن الفكر العربي الغالب ، في حين لم يجد هيغل التاريخي صعوبة في الوصول اليه عبر تفسيراته الدوغمائية) .

4 - فهيجل يأخذ علماً بالنقد الكانطي ، ويعدّه منحى ذاتياً في المعرفة ، ويرفض الشيء - في ذاته اللا - يُعرف . لكنه لا يتوقف هنا ، أي حيث تقف به الشروحات المتداولة في « الحقل الايديولوجي » العربي . بل يحاول أن يجعله آنأ من آتات السيرورة الفلسفية عملاً بفهمه الجديد لعملية النقد الفلسفي .

واذا كنا لا نعثر على « النقد » كأفهوم أو كمقولة منطقية في منطق هيغل فلأن النقد يعمل عنده في تاريخ الفلسفة بوجه خاص ، ويقدم بوصفه الضد مما يسميه التهفيت أو النقض . Widerlegung .

ويرى هيغل ان ثمة ثلاث طرق ، هي ثلاث آتات في دراسة فلسفة من الفلسفات - الأولى ، وهي التهفيت ، أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة (كما عند الغزالي وابن رشد) وإبطالها أو اخراج الزيف منها بالمعنى اللغوي الأول لكلمة نقد . ويرى هيغل أن هذا المنحى في المعالجة يقوم على الفصل الميكانيكي بين الخطأ والصواب ، فيخطئ فهم التابع الفلسفي ، ويتناول الفلسفة المعنية من الخارج . وهو تناول مغلوط لأنه يقوم على الحكم على الفلسفة بمقارنتها بمعيار خارج عنها . ويصف هيغل هذا المنهج بأغلظ النعوت : فهو منهج تجريدي ، وأحادي الجانب ، وتعسفي ، وذاتي ، وسطحي .

- الثانية ، وهي الفهم ، أو الاستيعاء . ويقوم على فهم الفلسفة كسستام عضوي ومن وجهة نظره هو . لأن كل سستام هو سستام وجهة نظر معينة . فلكي نفهم فلسفة ما يجب ان نتعرف على وجهة نظرها . (فلسفة سينوزا مثلاً هي وجهة نظر

الأول لماركس، وهو «الكابيتال»، أو «نقد الاقتصاد السياسي»، وفيه يطبق ماركس على الاقتصاد السياسي نوعاً من النقد الهيجلي إنما بعد إعمال تعديل كانطي فيه. فهو يضع موضع التساؤل لا مبدأ الاقتصاد السياسي وإنما موضوعه. أي يطرح سؤال مشروعية الاقتصاد السياسي نفسه ويفند مزاعمه العلمية بتبيان أن موضوعه «الظواهر الاقتصادية» ليس بموضوع عملي. ويبين أنه ليس سوى تبرير لوجهة النظر الطبقيّة ولأصحابه. بمعنى آخر: يجمع نقد الاقتصاد السياسي الفهم الكانطي (سؤال شروط إمكان العلم) إلى الفهم الهيجلي (الكشف عن وجهة النظر).

والكتاب الثاني لسارتر، وهو «نقد العقل الديالكتيكي»، وفيه يعرف سارتر مهمته النقدية بالقول إنها «تحاول تعيين صلاح العقل الديالكتيكي وحدوده». أي أنه يفهم النقد بالمعنى الكانطي في جزء منه.

ولعل مراوحة النقد عند هذين المعنيين هو ما أدى إلى استبداله في الستينات في فرنسا، بالقراءة التشخيصية كما مارسها ألتوسير، وهي قراءة تحاول أن تستفيد من النهج التحليلي النفسي لقراءة بياض النص وسكوته، أكثر منها قراءة صريحة، أو بالبحث عن «شروط إمكان» انبجاس القول في أنثريات العلم السلطوية كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو.

6 - أخلص إلى أن مصطلح النقد، يتضمن عدة معان: معان غير فلسفية، وهي:

- إظهار الزيف.
- والنسبة إلى العيب
- أو التجريح والنقض
- وهي معان متداخلة تستند إلى الفصل بين الصواب والخطأ وواحدة الحقيقة.
- معان فلسفية، وهي:
- سؤال شروط إمكان العلم
- تعيين حدود ملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها
- أو الاثنين معاً كما هو عند كانط.
- نقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تسنده، وإحالتها إلى وجهة نظر نسبية، كالشأن عند هيجل.
- والى أن الغالب في الفكر الفلسفي العربي هو المعاني غير الفلسفية.
- 7 - المعاني القريبة والمشتقة: الانتقاد، النقدية، النقض، التزييف، الإبطال، التهفيت، النقد الذاتي.

الجوهر) ويتم التعرف على وجهة النظر بوصفها عرضاً لما يتم إثباته فيها. بوصفها وجهة نظر أفهمها. مما يعني أن فهم فلسفة ما يعود إلى تعيين الأفهوم الذي حوله انتظمت كل مشكلتها.

- لكن المنهج الاستيعائي ليس بكاف. فلا يكفي أن نفهم ونوافق ونبرر. لأن موقف الموافقة والخضوع لا يتيح لنا التخلص من الذاتية القائمة في التهفيت إلا برميها في أحضان الموضوعانية القائمة على تبرير كل الستام موضوع الدراسة واعتباره صحيحاً بأسره أي خاطئاً بأسره. فحتى نفهم سستام ما ندخل فيه ولا نعود نخرج منه. ذلك أنه لا يمكن للسستامات أن تكون موضوع تفكير.

ولذا يجب القول إن وجهة نظر الأفهوم الفلسفي لا يمكن أن تعرف بصورة عقلانية إلا إذا تم نقدها وتجاوزها. وأقول: نسخها Aufhebung.

فالنقد الحق عند هيجل هو وجه من وجوه النسخ: والمعرفة الحقّة للفلسفة هي التي تفهم الأخطاء كأخطاء للسستام. وما ينبغي. تجاوزها في كل سستام هو كونه يزعم إلى وجهة النظر الأسمى. ففلسفة سينوزا مثلاً صحيحة بقدر ما هي فلسفة وجهة نظر، وخاطئة بقدر ما تزعم أن تكون سستام جميع أوجه النظر الممكنة. «وجهة النظر تنشطر على نفسها فلا تعود تفهم حدودها، ولا تتعرف على نفسها إلا بإلغاء نفسها» وهذا الزعم إلى الكلية هو الذي يجبس كل سستام.

ويقوم النقد بالقضاء على هذا الزعم. ويتم له ذلك بالعودة إلى المبدأ الأساسي للسستام، بالعودة إلى وجهة النظر. وبذلك يدرك أن السستام نسبي، ويحيله إلى نسبي. متجاوزاً إشكالية تضاد الخطأ والصواب.

(لكن هذا النقد لا يحسم إلا من وجهة نظر أعلى، وتقيم وجهة النظر هذه بدورها سستاماً يزعم إلى الكلية، كما هو الشأن في سستام هيجل. وكأن هيجل يقدم لنا مفتاح نقد سستامه مشروطاً أن ينقد من وجهة نظر أعلى. ويبدو أن ذلك لم يحصل حتى الآن إلا جزئياً).

5 - وواضح أن فهم هيجل للنقد يندرج في فهمه التطوري للفلسفة والحقيقة. وأنه لا يمكن الاحتفاظ بوجهة نظره إلا بقدر ما يتم الاحتفاظ بالتدرج في تطور الحقيقة، والا تمت العودة إلى فهم كانط للنقد بعد أن يطهر من ميتافيزيقاه. ولسوف نلاحظ هذا المنحى أو ذاك، أو ما يجمع بينهما في الفكر الفلسفي اللاحق. ومع أن الكتب التي حملت عنواناً نقدياً كثيرة فإننا نقتصر منها على اثنتين.

المعاني المضادة والمشتقة: التبرير، التسويغ، الدوغمائية، الوثوقية.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة.
- التوسير، قراءة رأس المال.
- سارتر، نقد العقل الديالكتيكي.
- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي.
- ماركس، رأس المال.
- المعجم اللغوي العربي، المعجم الفلسفي.
- هيجل، دروس وتاريخ الفلسفة.
- هيجل، علم المنطق، المنطق الكبير.

موسى وهبه

إضافة

يصعب التسليم بحكم رفض «النقد» في قول فلسفي معين بالاستناد الى غياب اصطلاح النقد. وكما أن غياب اصطلاح «حرية» في القول الفلسفي اليوناني الأفلاطوني والأرسطي لا يلغي حضور فعل الحرية ضمن دلالة استعمالية محددة. بل ألا يمكن الافتراض بأن القول الفلسفي في تاريخ الفلسفة ليس سوى معركة نقدية مستمرة؟ لم يتكرس اصطلاح «نقد» بمدلوله الفلسفي الحديث الا مع «كانط» وبعده. وتبرهن كرونولوجية الاصطلاح Critique تطوره الدلالي الذي يشير الى «أزمة» تنازج بين ارتجاج وانهايار. بهذا المعني يمكن ان نعتبر اصطلاح «تهافت» الذي يدل على «تناقض ذاتي» واصطلاح «نقض» الذي يحيل الى نقد تام وكذا اصطلاحات «إبطال» وتزييف» و«نفي» بوصفها جميعاً اصطلاحات نقدية تختلف بالدرجة النقدية لا بنوعها، اذ يبدو أمراً متعذراً من الناحية الفلسفية ممارسة تلك الاصطلاحات دون ممارسة نقدية أيأ كانت الغائية التي تحكم مسارها.

على هذا يتجلى «تهافت» الغزالي كنص نقدي كذلك «تهافت التهافت» لابن رشد كنقد نقدي، ثم جميع النصوص النقدية التي دخلت معركة الفلسفة العربية ووقفت مع الغزالي وضده، أو مع ابن رشد وضده. بصيغة ثانية معركة الفلسفة والافلاسفة في الثقافة العربية. ولم تكن هذه المعركة ممكنة فلسفياً دون ان تلج التحليلات والتحليلات المضادة دائرة حدود المفكرات في دفاعها عن منطقيتها ونقدها لخصومها، أي أن تتدخل في العلمية النقدية.

أما نظرية الحقيقة الفلسفية الواحدة فليست قراراً فلسفياً وضعه الفارابي أو الفلسفة العربية، إنما هي صيغة كلية قام العقل الانساني برسم حروفها منذ الحضارات الاولى لأنها تركز على فرضية وحدة العقل أو ملكة العقل بالتالي، وحدة النوع الانساني بوصفه كذلك.

ولعل تحديد أخوان الصفا حول «العقل الغريزي» وقرار الفارابي بأن الفيلسوف ابن الانسانية» وتعريف ديكرات «العقل أفضل الأشياء توزعاً بين الناس» وغيرها من الشذرات التي يمكن إبرادها هنا حول الحقيقة الفلسفية الواحدة التي تركز على واحدية النوع الانساني مهما تنوعت بنية الثقافات واختلفت.

على هذا يمكن القول بأن العقل الفلسفي يفترض التمييز بين مستوى ممارسة الاصطلاح ومستوى صيغته. فالشعوب البدائية التي لم تستعمل اصطلاح «منطق» لا يلغي حضور نظامية منطقية معينة تضبط تشكلها الاجتماعي وموقفها البيئي والكوني.

وينطبق على الثقافة العربية المعاصرة الافتراض العام للثقافة الفلسفية العربية الوسيطة. هذا مع إقرار تغيير نسبي، خاصة وأن الشروط الموضوعية - المجتمعية ما زالت ترفع سيف التحريم كبديل للحوار. ولتذكر معاً مستوى الإمكان النقدي الفلسفي العربي المعاصر منذ قرن تقريباً. والسؤال الفلسفي الشامل الذي يثيره الفكر هنا، الى أي مدى تتقبل المجتمعات المعاصرة دون استثناء فعل النقد الفلسفي وغير الفلسفي؟ يبدو أن المواربات التي صاغها كانط في نقده الفلسفي ما زالت تنبض داخل الدوائر المسموح بها من قبل هيكلية السلطة أيأ كانت نطبتها. لذا سيبقى مصير الفيلسوف مرهوناً بنقده المضمهر أو الصريح، المنشور وغير المنشور، لمواضعات عصره. وإلا كيف تكون مغامرة التفلسف؟

محمد الزايد

نهاية

Fin
End
Ende

تمهيد: إن الصعوبة الرئيسية في تحديد مفهوم نهاية يكمن

فتحت الفلسفة كان إمكانية تطور العلوم المختلفة، وهذه العلوم خرجت نهائياً من الفلسفة واستقلت وأصبحت تكتيكاً يسير بعد اليوم مصير الانسانية. الفلسفة بلغت نهايتها في عصرنا لأنها حققت كل الانجازات العلمية التي كانت تحتويها، فأصبحت عملية اندماج الانساني في محيطه الطبيعي مهمة التكنيك لا الفلسفة.

النهاية بمعنى التلاشي والزوال: لقد مهدّ كانط في فلسفته النقدية لفكرة نهاية للفلسفة، لعدم وجود موضوع لها يمكن أن يكون قابلاً لنظر يصل فيه العقل المحض الى اليقين. وفكرة تلاشي الفلسفة بسبب زوال موضوعها نجدها عند أكثر من فيلسوف في عصرنا. يكفي أن نقول بأن رودلف كارناب قد قال بمثل هذه النهاية للفلسفة اذ شبهها بشجرة ضخمة أثبتت مختلف العلوم، غير أن كل فرع جديد استقل عن الشجرة الأم والغصن الأخير الذي بقي لشجرة الفلسفة كان المنطق، غير ان هذا الغصن بدأ يستقل أيضاً ولن يبقى للشجرة الأم سوى جذع سرعان ما ييبس ويتلاشى. وكذلك فقد أكد ميشال فوكو بأن الفلسفة المتمثلة بالميثافيزيقا قد انتهت مع حلول الحداثة La modernité المتميزة بسيطرة الاقتصاد والبيولوجيا والألسنية والتي تنطلق من تحليلية التناهي؛ أي تنظر الى الانسان ككائن متناه يستعمل لغة لا يتحكم بكل دلالاتها، ويخضع لقواعد العمل دون أن تكون له السيطرة على الانتاج، ولا يوجد إلا بأعضاء بدنه وداخل تشعب أعصابه. ان الميثافيزيقا انتهت لأن الحداثة حين تطرح الانسان ككائن يعمل تندد بها كفكر مستلب وايدولوجيا، وحين تطرح الانسان ككائن يستعمل لغة معينة فإنها تظهر الميثافيزيقا كحقة ثقافية Episode culturel قد مرت ومضت الى غير رجعة.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، طبعة بويج، بيروت، 1938.
- Carnap, Rudolf, Le Problème de la logique, de la science, éd., Hermann, Paris, 1935.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Heidegger, Martin, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Kiergaard Vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., La Religion dans les limites de la simple raison, éd. Vrin, paris, 1972.

جورج زيناتي

في فصل هذا المفهوم عن مفهوم الغاية، إذ إن كلمة نهاية، في الفلسفة، استعملت في غالب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكان النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها. من هنا كانت الحاجة أولاً للكلام عن النهاية المرتبطة بتحقيق الغاية، كما استعملها الكثير من المدارس الفلسفية والتيارات، قبل الحديث عن مفهوم النهاية بمعنى التلاشي والزوال دون بلوغ هدف معين بالضرورة.

النهاية كمفهوم مقترن بالغاية: اذا كانت الغاية هي الهدف الذي يكمن وراء ظاهرة معينة أو الوظيفة التي تفسر عضواً معيناً ذلك «أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً»، فالنهاية، كما استعملها الكثير من الفلاسفة، تصبح تحقيق الهدف الأخير أو الغاية القصوى أي بلوغ المرحلة الأخيرة من التطور حيث ليس بعد من مزيد لمستزيد. بهذا المعنى تصبح نهاية الفلسفة في كمالها أي في تمامها وبلوغها آخر مراحل نموها وتطورها. لقد عبر الفيلسوف العربي ابن رشد، في شرحه كتاب «ما بعد الطبيعة» عن مثل هذا الرأي حين أكد بأن الفلسفة تستطيع أن تصبح صرحاً متكامللاً لا يعثره نقص، بفضل الانطلاق من البناء الضخم الذي شيده لها أرسطو، وإدخال بعض التعديلات على هذا البنيان الذي تمثلته الفلسفة الماثلية. هل كانت كل شروحات ابن رشد محاولة للبلوغ بالفلسفة الى نهايتها أي الى كمالها وتمامها؟

في الفكر الغربي الحديث دافع ديكاوت عن فكرة تقدم تقني لا يعرف حداً ولا يقف عند نهاية. غير أن المدارس التاريخية Historicismes المنطلقة من كانط نفسه في كتابه «الدين في حدود العقل» دافعت عن فكرة نهاية للفلسفة تكون تويجاً لتاريخ البشرية، وانتصاراً لمبدأ الخير، ووضع حد لكل التناقضات، وهذا يعني بأن نهاية الفلسفة مقترنة بتحقيق الهدف الأسمى للبشرية وهو المصالحة Réconciliation. لقد قامت الحضارة الغربية على فكرة الصراع Conflit. ومن هنا كانت التاريخية الغربية خطاباً حول المعنى الأخير للصراع والغاية القصوى للتناقضات فجعلت من المصالحة المنظور الأخير للفلسفة قبل أن تلفظ أنفاسها.

سنة 1964 م. أكد مارتن هيدغر بأن الفلسفة في عصرنا، قد دخلت مرحلتها النهائية أي أنها بلغت منتهى تطورها، ونهاية الفلسفة تعني تجمعها في مكان واحد؛ ذلك أن كلمة نهاية الالمانية Ende تعني المكان Ort، هذا المكان هو حيث تتجمع الفلسفة بأقصى الاحتمالات التي تحويها، فالأفق الذي

Identité Identity Identität

أ - الـ «هوية» كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ «هو» لينقلوا بواسطتها الى العربية - كما يقول الفارابي - المعنى الذي تؤدبه كلمة «هست» بالفارسية وكلمة «استين» باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة «الموجود» مكان الـ «هو» و«الوجود» مكان الـ «هوية».

ومع ذلك فلقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه. يقول الفارابي: «هوية الشيء وعييته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد»، وقلنا إنه هو إشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك». (التعليقات ص 21). ويميز الجرجاني في تعريفاته بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: «والأمر المتعقل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث جوهرًا».

يمكن أن نقرر إذن ان معنى «الهوية» في الاصطلاح الفلسفي العربي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره. فالهوية بهذا الاعتبار أخص من الماهية: الهوية نقال على الجزئي والماهية على

الكلي. وبعبارة أخرى: «ما به الشيء هو هو يسمى ماهية اذا كان كلياً كماهية الانسان وهوية اذا كان جزئياً كحقيقة زيد». (كليات ابي البقاء).

وتستعمل كلمة «هوية» في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة Identité, Identity التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثله. والمطابقة بهذا المعنى تكون، إذن، إما عددية (أو شخصية)، Numérique, Personnelle وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل مفرداً وحيداً على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه زمن وجوده، وإما نوعية (أو كيفية) Spécifique, Qualitative، وفي هذه الحالة تعبر عن التطابق والتماثل بين شيئين متمايزين من حيث العدد والزمان والمكان ولكن لهما الخصائص والصفات نفسها أو يشتركان في بعضها. وهكذا فـ «أبو نصر» و«الفارابي» و«المعلم الثاني» أسماء لشخص واحد هو الفيلسوف العربي المعروف الذي يبقى في هوية مع نفسه سواء سمياه بهذا الاسم أو ذاك، وسواء كان ذلك في هذا الزمان أو في زمان آخر، في هذا المكان أو في مكان غيره، فالهوية هنا عددية وشخصية. أما عندما نقول مثلاً «اننا نستعمل القلم نفسه» فإن المعنى قد يكون اننا نتناوب على قلم واحد بالعدد هو هذا الذي بيدي، والهوية هنا عددية، وقد يكون المعنى اننا نستعمل النوع نفسه من الاقلام (قلم بيلك مثلاً) والهوية هنا نوعية. وفي جميع هذه الحالات لا فرق بين قولنا هوية وقولنا «ذاتية».

هذا ويمكن استعمال كلمة «تداوت» أو «تهاوي» - إسماً وقملاً - لأداء معنى S'Identifier أي الدخول على صعيد الوجدان (أو الفكر أو الخيال) في هوية واحدة مع شخص آخر - بطل القصة مثلاً - وبالتالي التفكير كما يفكر، والشعور كما يشعر، والتصرف مثلما يتصرف.

ب - هناك معنى آخر لـ «الهوية» يعبر عنه الجرجاني في

العقلية ثم اشتق منه مبدأ الهوية الذي يعبر عنه بـ « ما هو هو ». أما المبدأ الثالث فقد عبر عنه أرسطو بقوله « لا وسط بين النقيضين » وعبر عنه العرب القدماء بالقول « التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ الوسط الممتنع.

أما المحدثون فيرتبون هذه المبادئ انطلاقاً من مبدأ الهوية الذي يعتبرونه الأصل، وذلك لاعتبارات منطقية لا مجال للخوض فيها هنا. المهم هو أن نؤكد على أن هذه المبادئ تخص أحكامنا عن الأشياء لا الأشياء ذاتها، فمبدأ الهوية يعبر عن الاتساق المطلق للفكر مع نفسه، لا عن دوام الشيء على حالة واحدة، الشيء الذي يؤدي إلى إنكار الحركة والتغير. فإذا قلنا إن مبدأ الهوية يعبر عنه بـ « أ هو أ » أو (أ = أ) فالمقصود هو أنه إذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبداً. مثال ذلك أننا إذا قلنا: « إن فلاناً ولد يوم 12 أكتوبر 1980 » وكان هذا القول صادقاً في اليوم والسنة نفسيهما، فإنه سيظل صادقاً أبداً... أما مبدأ عدم التناقض فينصّ على أن القضية ذاتها لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة معاً، في حين ينص مبدأ الثالث المرفوع على أن القضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة. ومن المفيد هنا لفت الانتباه إلى أن التناقض لا يعني التضاد. فالتقيضان المتناقضتان Contradictoire تشتملان على الحدود نفسها ولا تختلفان إلا في كون الواحدة منهما موجبة والأخرى سالبة. أما القضيتان المتضادتان Contraire فتختلفان لفظاً وتقرر الواحدة منهما عكس ما تقرره الأخرى. فالقضية « كل إنسان فان » نقيضها هي القضية « ليس صحيحاً أن كل إنسان فان » أما ضدها فهو القضية: « لا إنسان فان » وواضح أن نقيض القضية السابقة يسمح بالقول: « إن بعض الناس فانون » في حين أن ضدها لا يسمح بذلك مطلقاً.

محمد عابد الجابري

تعريفاته بالقول: « الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق ». وقريباً من هذا ما يقوله أبو البقاء في كليته من أن « الاحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء ». وقال غيره إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شعوري. وفي « تعريفات الجرجاني أيضاً: « الهوية السارية في جميع الموجودات ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء ». وأيضاً « الهوية: الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبر عنه كنهياً باللاتعيين وهو ابطن البواطن ». وواضح أننا هنا أمام مفهوم يستمد معناه من رؤية تتبنى نوعاً ما من وحدة الوجود (قارن مع « الواحد » عند أفلوطين و« الجوهر » عند سبينوزا).

ج - أما « فلسفة الهوية » Philosophie de L'Identité فهي مذهب خاص قال به الفيلسوف الألماني شلنغ Schelling 1775 - 1854 الذي كان يرى أن الحقيقة كامنة لا في الذات وحدها كما كان يقول سلفه فخته بل في وحدة الذات واللاذات. لقد ارتأى شلنغ أنه على قمة الأشياء يوجد المطلق الذي تشكل فيه الذات والموضوع هوية واحدة. فالمطلق ليس ذاتاً ولا موضوعاً، وليس فكراً ولا طبيعة بل هو « الهوية » أو اللاتباين الذي يجمع في وحدة واحدة الفكر والطبيعة، الذات والموضوع مثله في ذلك مثل « الواحد » عند كل من برمنيدس وأفلاطون وأفلوطين.

د - مبدأ الهوية (أو مبدأ الذاتية) هو أحد المبادئ التي اعتبرها أرسطو مبادئ للعقل، واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان لكونها أساس كل برهان. وقد وضع أرسطو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: « يمتنع أن يحصل نفس المحمول وإن لا يحصل » في نفس الوقت، لنفس الموضوع، ومن نفس الجهة ». نقول وضع أرسطو هذا المبدأ على رأس المبادئ

واجب

Devoir Duty Pflicht

الواجب عند الرجل هو كل ما يترتب على المرء القيام به نتيجة اضطراره بمسؤولية او ارتباطه بعمل. فاذا أخذ المرء على عاتقه القيام بعمل ما، ترتب عليه واجبات تحددها طبيعة ذلك العمل. وعليه فلا واجب الا بالاضافة الى التزام ومسؤولية، وهذا لا يحتاج الى توضيح. فالرجل الذي يصبح رب أسرة وينجب أطفالاً يكون مسؤولاً عنهم، وترتب عليه واجبات تجاههم تتعلق بتربيتهم وتعليمهم والمحافظة عليهم... الخ. والرجل الذي يصير طبيباً ترتب عليه واجبات منها: معالجة المريض واناؤ حياته... الخ. وهذه الواجبات تحددها القواعد السلوكية لمهنة الطب. ولكل مهنة قواعدها الأخلاقية الخاصة.

وقلما يثاب الرجل على القيام بواجباته الا في ظروف صعبة. ولكن من يهمل واجباته، فإنه يكون موضع نقد وازدراء ومقاطعة بل، قد يحال الى المحاكم لينال ما يستحقه من عقاب. فمن يقوم بواجباته لا يستحق ثناء ولا شكراً وان كان اهمالها يستتبع الملامة والشهير والإبعاد او النفي وغير ذلك من العقوبات.

وقد تعدد التزامات المرء ومسؤولياته وتعارض، وبذلك تعدد واجباته وتعارض. فمثلاً قد يكون امرؤ رب أسرة كبيرة ويكون في الوقت نفسه محاسباً لشركة، فيكون في هذه الحالة مسؤولاً عن أسرته وعن أموال الشركة في وقت واحد وله واجبات تجاههما. فمن ناحية ينبغي أن يوفر لأسرته أسباب الحياة السعيدة، ومن ناحية اخرى ينبغي عليه أن يكون

أميناً على أموال الشركة. فإذا حدث ان راتبه لا يكفي لسد حاجات أسرته في حين تحقق الشركة منه أرباحاً كبيرة، فإن من الممكن ان يحدث صراع بين واجباته تجاه أسرته وواجباته تجاه الشركة. وأي منهما لا تفتأ محاولة ان تجتذبه. ويجد المرء نفسه في حالة من التوتر لا يزول الا اذا اختار احد الجانبين. وهذا الاختيار يتوقف على ما للمرء من مبادئ أخلاقية. فقد يختار ان تعيش أسرته في فاقة ويكون أميناً على أموال الشركة أو بالعكس، قد يختار ان تعيش أسرته في يسر وبجوحة ويخون ما وكلت اليه الشركة من مسؤوليات.

وحين تتعارض المواقف، فإن اختيار المرء لموقف دون آخر يعتمد على اعتقاده بما للواجب من مكانة بين القيم الأخلاقية الأخرى. فمع ان فلاسفة الاخلاق يرون ان الواجب أحد المقولات الأخلاقية الرئيسة فأنهم يختلفون في أولوية هذه المقولة. فمعهم من يعتبر الواجب المقولة الأساسية التي لا ترد الى المقولات الأخلاقية الأخرى ويعرف هذا الاتجاه بمذهب الواجب لأن أنصاره مثل كانط 1724 - 1804 وروص 1877 - 1940 يرون أن ما هو واجب مستقل عن المقولات الأخرى ولا يعتمد عليها مثل الخير واللذة والمنفعة والسعادة والاستحسان وغير ذلك. فللواجب من وجهة النظر هذه قيمة اخلاقية تبرر الالتزام به دونما اعتبار لما قد يستتبع من نتائج حسنة أو سيئة بالنسبة للفاعل سواء أكان فرداً ام مجموعة. فلا عبرة لما يترتب على القيام بالواجب من عواقب لأن الواجب ملزم بذاته ولذاته. وبكلمة أخرى للواجب قيمة اخلاقية باعتباره الغاية القصوى وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونه.

ولكن بعض الفلاسفة يرون أن الواجب ليس مقولة أساسية بل مستمد من مقولات اخلاقية أخرى كالحق والخير والسعادة والمصلحة الشخصية المستتيرة وغيرها. ويعرف هذا الاتجاه بمذهب القيمة، إذ يرى أصحابه مثل بنتام 1748 - 1832 ومل

1806-1873 وسيجويك 1838 - 1900 وديوي 1859 - 1952
أن ما هو واجب يعتمد على ما هو نافع أو لذيد أو ما يستحسنه
المجتمع أو يخدم المصلحة أو يؤدي إلى تطور الشخصية
وتكاملها... الخ. ولهذا لا يكون فعل ما، في نظر هؤلاء واجباً
بذاته ولذاته بل لأنه لذيد أو خير أو مستحب أو موضع
استحسان المجتمع أو يخدم المصلحة الشخصية... الخ. بكلمة
أخرى للواجب قيمة أخلاقية باعتباره أداة ووسيلة لتحقيق
قيمة أخلاقية تعد الغاية القصوى.

وسواء أكان الواجب مقولة أساسية أم مشتقاً من مقولة
أخلاقية أخرى وتابعا لها، فأنا نستخدم للتعبير عن الواجب
جمللاً موجبة أو سالبة تتضمن الألفاظ «ينبغي» و«لا ينبغي»
وما في معناها. فقول «ينبغي أن نحفظ العهد»، «لا ينبغي
أن نخون العهد». «يجب أن نخلص في العمل»، «لا يجب
أن نتهاون في العمل»، «ينبغي أن نذكر المعروف»، «لا
ينبغي أن نتنكر للمعروف» وغيرها كثير. وكلها تفيد ما
يجب عمله وما لا يجب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفلاسفة لا يعترضون على
صحة هذه الجمل بل يسلمون بها ويحترمونها ويتخذون منها
قواعد يهتدون بها في حياتهم وتعاملهم مع الآخرين. فلا يجرو
أحدهم على القول «لا ينبغي أن نحفظ العهد»، أو «خيانة
العهد واجب». وعليه إذا كان الفلاسفة متفقين على ما يجب
عمله وعلى ما لا يجب، فعلام إذن يختلفون؟

الجواب أنهم يختلفون في تفسير وتحليل كلمة «ينبغي»
و«لا ينبغي» وكل الألفاظ التي تفيد معنى الواجب. بكلمة
أخرى أن الاختلاف بينهم ليس أخلاقياً بل هو إن جاز التعبير
ميتا - أخلاقي. فإنهم يذهبون في تحليل «ينبغي» و«لا
ينبغي» مذاهب شتى يمكن أن نحصرها إجمالاً فيما يلي:
الطبيعية أو الاختبارية، اللاتطبيعية أو الحدسية والوضعية
المنطقية.

1 - الطبيعة أو الاختبارية:

نشأ المذهب الطبيعي في الأخلاق نتيجة محاولة تطبيق
مناهج العلوم الطبيعية في ميدان الأخلاق. فعمد أنصاره
- برغم وجود اختلافات جوهرية بينهم - إلى رد المفاهيم
الأخلاقية ومنها الواجب إلى مفاهيم سيكولوجية أو بيولوجية
أو اقتصادية أو عملية، واعتقدوا أن الخلافات الأخلاقية
يمكن حسمها على أساس معطيات هذه المفاهيم. فالخير
عندهم يكافئ لفظة مثل «اللذة» أو «السعادة» أو «ما يكون

موضع الاهتمام والرغبة»، و«ينبغي» تعادل لفظة مثل «ما
يفرضه المجتمع» أو «تقتضيه المصلحة الشخصية المستتيرة»
أو «ما يؤدي إلى حل موقف متأزم» وغير ذلك.

ولما كان الطبيعيون يبدأون بمعطيات واقعية سيكولوجية
أو اجتماعية، فإنهم مضطرون إلى اشتقاق «ما ينبغي أن
يكون» من «ما يكون». ولذلك اعتبروا الواجب مقولة مشتقة
من مقولات أخلاقية أخرى، وهذه بدورها تعتمد على
معطيات طبيعية. فمثلاً اعتقد بنشام أن الخير الأقصى هو
تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ثم اشتق
الواجب من مقولة الخير فقال «ينبغي تحقيق أكبر قدر من
السعادة لأكبر عدد من الناس». وهكذا يجعل بنشام الواجب
معتمداً على الخير والخير هو المنفعة ومستمداً منه. كذلك
فعل مل حين قال أن الدليل الوحيد على أن شيئاً ما جديراً
بالرغبة هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل، فاستنتج مل أن
السعادة ينبغي أن تكون ما يرغب به الناس من كل واحد منهم
يرغب في تحقيق سعادته.

ومن الواضح أنه يتعذر استخلاص نتيجة تنطوي على الزام
أو واجب من مقدمات لا تنطوي إلا على معطيات واقعية. من
هنا فإن النظريات الأخلاقية التي تحاول استنتاج ما ينبغي عمله
من وقائع موضوعية ترتكب في جملتها، مغالطة كان هيوم
1711 - 1776 أول من أشار إليها حين قال أن «ينبغي» لا
يمكن استنتاجها من «يكون» لأن النتيجة لا يمكن أن تتضمن
أكثر مما في المقدمات. وعليه فالنظريات الطبيعية لا تستطيع
أن تقدم تفسيراً للواجب الذي يؤدي دوراً مهماً في الحياة
الأخلاقية، فلا مكان للواجب في أخلاقيتهم.

ويذكر أن بريجارد 1871 - 1947 في مقال مشهور له
بمعنوان «هل تستند الفلسفة الأخلاقية إلى غلطة؟» الذي نشر
عام 1912 في مجلة الفكر Mind شرح المغالطة التي ارتكبتها
المذاهب الطبيعية الأخلاقية بشيء من التفصيل، فقال: أن
أغلب الفلسفات التقليدية أخطأت حين زعمت أن كل ما هو
واجب هو ما يؤدي إلى الخير أو السعادة أو المنفعة. فإن ما
هو واجب لا يحتاج إلى تبرير. فليس من الضروري أن يؤول
ما هو واجب إلى ما هو خير أو نافع... الخ. فالسبب في أن
أغلب الناس يحفظون العهود، هو أن حفظ العهد ملزم
وواجب. فقد يكون فعل ما واجباً حتى لو لم يؤد إلى خير بل
قد يلحق الأذى أحياناً.

2 - اللاتطبيعية أو الحدسية:

يرى أصحاب هذه النظرة عامة ومنهم، كانط وروس

عليه خيراً بصورة مطلقة وبدون قيد ولا شرط سوى الإرادة الخيرة. فالإرادة الخيرة خيرة لا لم لها من آثار ونتائج، بل لأنها خيرة بحد ذاتها. وإن ما يستتبعها من نتائج نافعة وضارة لا يزيد ولا ينقص من قيمتها لأنها خيرة بذاتها.

(ب) تتمثل الإرادة الخيرة التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما أطلق عليه كانط الأمر المطلق. إذ لما كانت الكائنات البشرية كائنات عاقلة، كان من الواجب عليها أن تتصرف بطريقة عقلانية، وهذا يعني عند كانط أن الإنسان ينبغي أن يتصرف وكأن طريقة سلوكه قد أصبحت قانوناً كلياً شاملاً. ولهذا فكل فعل ينبغي تقيمه في ضوء ما كان يحدث لو أصبح دستوراً أو قاعدة عامة للسلوك. وهكذا لا يمكن اعتبار الكذب فعلاً أخلاقياً تحت أي ظروف؛ لأننا لو اعتبرنا الكذب قاعدة عامة ينبغي على الناس الامتنال لها والعمل بمقتضاها، فإن الأخلاق تغدو مستحيلة. وقد صاغ كانط الأمر المطلق في صيغ متعددة منها قوله في القاعدة الأولى «افعل طبقاً للقاعدة التي تريد»، جعلها قانوناً شاملاً، فكل فعل يريد فاعله أن يصير قانوناً عاماً يكون فعلاً أخلاقياً وملزماً.

هكذا نجد أخلاق الواجب بلغت الذروة عند كانط. فما هو واجب واجب بما هو في ذاته وليس بما له من نتائج وآثار تعود على الفاعل.

إن نظرة كانط في الواجب تنطوي على صعوبة بالغة الأهمية إذ تعجز عن معالجة حالات تتنازع فيها الواجبات. وهذه حالات كثيرة مثيرة للحيرة والالتباس. لنفرض أنني أخذت على عاتقي كتمان سر، ثم سألني أحد الناس عنه، فأني لا أستطيع أن أقول الصدق وأحفظ عهدي. ولكن ينبغي - حسب الأخلاق الكانطية - أن أقوم بالائتمين معاً. وفي موقف كهذا يتعذر عليّ من الناحية المنطقية تعميم سلوكي: فإذا قلت الصدق، فأني أخون العهد الذي قطعته على نفسي بكتمان السر وإذا حفظت العهد، فلا أقول الصدق، فينعدم هنا الاختيار بين موقفين متنازعين.

هذا النقص في نظرة كانط أدى ببعض الحديسين مثل روص إلى القول بأن القواعد الأخلاقية هي أقرب إلى التعميمات منها إلى الأوامر المطلقة التي لا تعترف باستثناء. فعلى العموم ينبغي أن نقول الصدق، ولكن قد تنشأ ظروف خاصة نشعر عندها أنه يتوجب علينا أن نكذب، وليس في هذا أي تدهور أخلاقي. فمثلاً إذا جاءنا مجنون مسلح بمسدس يبحث عن أحد أقاربنا، فمعروف أنه ليس من

وبريجارد أن الأشياء لا تكون خيرة والأفعال ملزمة أو واجبة لأنها تؤدي إلى أشياء أخرى كالسعادة أو اللذة أو تحقيق رغبة أو منفعة أو نيل استحسان المجتمع، بل لأنها كذلك بذاتها ولذاتها. وعلى هذا فهي لا تحتاج إلى ما يسرر اعتقادنا بخيريتها أو التزامنا بها. فهي خيرة بذاتها وملزمة بذاتها وجديرة بالتقييم والعمل بذاتها ولذاتها. وإن الإنسان يدرك خيرة الأشياء الخيرة والزام الأفعال الواجبة بالحدس. فيدرك أن بعض الأشياء خيرة بذاتها وبعض الأفعال ملزمة بذاتها وليس لأنها وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونها. وعليه يكون السؤال «لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا؟» مثل «لماذا ينبغي أن نحفظ العهد؟» غير وارد كالسؤال «لماذا ينبغي أن يكون العشب أخضر؟» لأنه سؤال مغلوط إذ لا يحتاج إلى ما يبرره. ويتفق أنصار هذا المذهب على أن للإنسان ملكة خاصة يدرك بواسطتها خيرية الأشياء الخيرة والزامية الأفعال الملزمة مباشرة على نحو ما يدرك بالبصر اللون الأصفر. وهذه الملكة تدعى بأسماء مختلفة منها العقل الصرف، الحدس، الضمير أو الحاسة الخلقية، وهي أشبه بحاسة سادسة.

وفوق ذلك يتفق اللاتبيعيون على أن في الأشياء الخيرة والأفعال الملزمة خاصية أخلاقية موضوعية تدرك بالحدس مباشرة على نحو ما يكون في الأشياء خصائص طبيعية تدرك بواسطة الحواس مباشرة، ويرون أن القضايا الأخلاقية بسيطة غير مشتقة وعصية على التعريف في حدود أخرى شأنها شأن الخصائص الطبيعية كالأصفر. وإذا ادعى بعض الناس أنهم لا يدركون هذه الخاصية الأخلاقية غير الطبيعية. فلا يعني ذلك أنها غير واقعية أكثر من ادعاء البصير أن اللون الأصفر غير موجود بحجة أنه لا يدركه، إنما يدل على أنهم مصابون بالعمى الأخلاقي إصابة البصير بالعمى البصري.

لقد كان كانط من أشد دعاة نظرية الواجب في الأخلاق. ويمكن إجمال مذهبه فيما يلي:

أ - تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل، فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من احساس بالواجب. لهذا فالرجل الذي يحفظ العهد أو يسدد ديونه تحاشياً لعقوبة أو خدمة لمصلحته ليس أخلاقياً، إنما يكون أخلاقياً إذا أدرك فقط أنه ينبغي أن يحفظ العهد ويسدد الديون لأن من واجبه أن يفعل ذلك بقطع النظر عن ما يترتب على ذلك من نتائج. وعلى هذا فالإنسان الخير هو إنسان ذو إرادة خيرة أي الذي يعمل انطلاقاً من احساس بالواجب. وبعبارة كانط لا يمكن أن نتصور شيئاً في العالم أو حتى خارجه يمكن أن نطلق

مبادئ للعمل وتجيب عن السؤال « ماذا ينبغي عمله ؟ » والأخلاق علم عملي لأنه لا يسعى الى معرفة ما هو واقع بل الى ما ينبغي عمله .

فكارنا 1891 - 1970 يرى أن العبارة التقييمية ليست سوى أمر وضع في صورة لغوية مضللة وقد يكون لها آثار في أفعال الناس وردودها وقد تكون هذه الآثار مطابقة لرغباتنا أو لا تكون، ولكنها ليست صادقة ولا كاذبة. أما البرفسور آير 1910 فيرى أن الحدود الأخلاقية لا تعبر عن المشاعر فحسب، بل تستهدف إثارتها كذلك فتحفز الناس الى العمل. والواقع ان بعضها تستخدم على نحو يضفي على الجمل التي تستعمل فيها صفة الأوامر .

ومهما يكن الأمر، فإنه حين تنفي النظريات الانفعالية - الأمرية الموضوعية عن الجمل الأخلاقية، فإنها تحفزنا الى أن نكون أكثر اعتدالاً وتسامحاً مع الآخرين. ان تبني هذه النظريات لها آثار في حياتنا الأخلاقية إذ تجعلنا ننظر الى الحكم الأخلاقي على انه أقرب إلى العمل منه الى تقديم شهادة أو إعطاء معلومات .

كريم متى

واحد (وحدة)

Un
One (ness)
Ein (heit)

1 - يكتب أرسطو في الميتافيزيقا : « بصورة عامة، يقال الواحد على كل ما لا ينقسم، من حيث لا ينقسم » . (1016 ب) .

ويلخص هذا التعريف بعموميته تاريخ مصطلح الواحد في الفلسفة السابقة على أرسطو واللاحقة له لقرون عديدة، بما فيها اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان الخلاف الفلسفي سوف لن يتناول هذا الاطار العام بل ما يوجد ضمنه، أي ما هو الذي لا ينقسم .

أ - وأرسطو نفسه لا يفعل سوى أن يستعيد مجمل الآراء السابقة بعد تنظيمها، مقدماً بذلك نموذجاً يصلح للتعميم عن وضع المصطلح الفلسفي الفضفاض والمحدد بالسلب فقط . - فالواحد يقال بدءاً في معارضة الكثير. وذاك هو تحديده السليبي ومعناه الدقيق الوحيد .

الأخلاق في شيء اطلاع عن مكان قريتنا بحجة ان قول الصدق واجب. فإن قول الصدق وحفظ العهود وتسديد الديون التزامات ينبغي على المرء الإلتزام بها شريطة ألا تنشأ ظروف أخرى قاهرة تجعلها غير نافذة. وقد أطلق روص على هذه الالتزامات إسم الواجبات الظاهرية. فالمرء ملزم على القيام بها بشرط ألا تكون هناك ظروف قاهرة أخرى أو أن تتساوى كل الظروف. وعلى هذا النحو يتحقق الهدف من القواعد الأخلاقية الموضوعية دون تعارض مع أحكام الحاسة السليمة. حقاً اننا نستعجن سلوك جندي أسير يروح بأسرار عسكرية تلحق الضرر بجيشه على أساس أنه يلتزم بمبدأ الأمر المطلق .

3 - الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية حركة فلسفية حديثة نسبياً، انطلقت من المبدأ القائل بأن لا يمكن اختباره ولو من حيث المبدأ يعد هراء وسخفاً. فهو ليس صادقاً ولا كاذباً بل لا معنى له. وعلى هذا الأساس استبدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا واعتبرتها كلاماً فارغاً .

أما في مجال الاخلاق فقد رأى الوضعيون المنطقيون على العموم بأن الجمل الأخلاقية لا تعبر عن قضايا، وهي لذلك ليست صادقة ولا كاذبة، وفي الوقت نفسه أخذوا بمقولة هيوم واللاطبيين بأنه يستحيل بالمنطق أن نستنتج ما ينبغي عمله مما هو كائن. أي رد ما هو واجب الى ما هو واقع، ولكنهم لم يستبعدوا الأخلاق من ميدان الحياة لأنها تقوم بدور مهم فيه. لذلك كان لا بد من أن يجدوا تأويلاً آخر لها يختلف عن تأويل الحدسيين من جهة وعن تأويل الطبيعيين من جهة أخرى لأنهم عارضوا الحدسيين في إنكارهم وجود حاسة اخلاقية تمكن الانسان من ادراك ما هو أخلاقي وعارضوا في الوقت نفسه الطبيعيين في إمكان رد الأخلاق الى معطيات سيكولوجية أو اجتماعية وغيرها .

ومع وجود بعض الاختلافات الطفيفة بين اتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كادوا يجمعون على ان الجمل الأخلاقية تتضمن أوامر تنكرت في صيغ قضايا حملية. وعليه فلا تنطوي الجمل الأخلاقية على معان وصفية بل على معان توجيهية وإرشادية. أو هي تعابير عن انفعالات شأنها شأن تهليل الفرح وصرخات الغضب وصيحات الاستحسان والاستنكار وتقوم بدعوة السامع الى القيام بشيء أو تجنب شيء. لهذا فالجمل الأخلاقية لا يناقض بعضها بعضاً أكثر من تناقض الأوامر والصرخات الانفعالية بعضها بعضاً. فالجمل الأخلاقية

بعبارات مختلفة تشير إحداها الى جوهره والأخرى الى أعراضه اللاحقة به.

والواحد بالذات، هو الواحد المتصل من جهة. وهو الواحد غير المنقسم في النوع لدى الإدراك من جهة أخرى، وهو الجنس الواحد كذلك، وهو أخيراً ما تعريفه يعبر عن وحدة ماهيته.

ولا ينسب أرسطو، وشراحه، ان يستعرضوا تقسيماً آخر للواحد فيقال:

الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمماثلة (بالمناصفة يقول ابن رشد).

ب - وباستثناء الشكاكين والذريين الذين يميلون الى التعددية، لا نجد ما هو جدير بالإشارة طيلة العصور الفاصلة بين أرسطو والفلسفة الحديثة سوى رأي افلوطين الذي يرفع الواحد فوق العقل والنفس ويعتبره مصدراً للوجود بأسره وضامناً لوحدة وجوده مع علوه عن التعريف والمعرفة.

فأهل «التوحيد والعدل» في الاسلام (المعتزلة) يمعنون في الواحد تنزيهاً على طريقة أفلوطين وفي الدفاع عن وحدته ضد أهل التثليث والاشراك على طريقة أرسطو: «أن قولنا في الشيء انه واحد، يقتضي انه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتعصص» (القاضي عبد الجبار).

أما ابن رشد فلا يفعل سوى ان يشرح مذهب أرسطو في الواحد مصححاً انحرافات ابن سينا.

ج - وعلى الجملة كلما كان معنى الواحد مقترناً بالتناهي والتمام كلما كان ضامن اليقين وبالتالي الحقيقة ومطابقة القول للواقع «فالحقيقة واحدة ولا يمكن ان تكون أكثر. والعالم واحد هو الذي مركزه الارض ولا يمكن أن يكون أكثر. والله واحد لا شريك له. ولا يمكن الاحتجاج بلا تناهي قدرة الله وتامة المتناهي، لأن رسم الدائرة المقفلة يعطي الصورة الممكنة لحل هذا التناقض فهي متناهية تامة ولا متناهية في آن معاً.

2 - وينبغي انتظار الريبة الحديثة مع هيوم، الذي يستعيد الشكلية القديمة، لتعود الحقيقة نسبة ويفتح المجال أمام مذهب الكثرة المعاصر الذي عممه برتراند راسل.

أ - إلا أن الواحد القديم سيعرف تحولاً أساسياً مع ديكرات، وبصورة خاصة مع كانط حيث ستصبح الوحدة في الفلسفة وحدة ستام معرفي في الأصل. وحدة نظام العلم المقلل الناجز. فمع كانط يصبح مصدر هذه الوحدة ليس الكون أو الله، او الطبيعة الطابعة (سينوزا)، بل الأنأ الأعلى

- والواحد يقال إيجاباً، على أول «سلسلة الأعداد الطبيعية» على حد تعبير الرياضيين. ويشكل مصدرها جميعاً، يضيف الفيتاغوريون، ويشرحون ذلك بالقول: ان الأعداد هي اما شفع واما وتر. والشفع لامتناه، أما الوتر فمتناه. والحال أن الواحد شفع ووتر معاً فهو مصدرها جميعاً بالإضافة. وعنه وعنهما يصدر الوجود وجواهر الأشياء لأن الأعداد لحمة العالم.

- غير أن أول من أطلق الواحد على الواحد بالعدد وعلى الأول في الوجود كان اكسينوفان الذي أكد أن «الواحد هو الله» لسبب بسيط ان الكون (الموجود) هو الله والله واحد. ويرى أرسطو في اكسينوفان رائد المدرسة ماليوسوس في الوحدة المادية، ولمدرسة برمنيدس في الوحدة الشكلية (أو الصورية كما يقول العرب).

- ويشغل اتباع برميدس حيزاً خاصاً في تاريخ الفلسفة بصدد مشكلة الواحد. فعنهم اشتهر ان الكل واقع واحد وان الكل ثابت لا يتغير. لأن خارج الكون لا عدم وثمة بالضرورة شيء واحد كائن هو الكون نفسه ولا شيء سواه.

- ويذهب أرسطو الى ان التأكيد على واحدة الكل لا ينفك عن التأكيد على واحدة المبدأ المفسر مادياً كان أم روحياً. ولا يعني إلا الموافقة على استنتاج أرسطو وإن كانت الموافقة على تفسيره هو، تحتاج الى ضيق نظر خاص. فأرسطو إذن يرفض المبدأ التفسيري الواحد للكون، إلا انه يظل يعتبر، مع ذلك:

- من جهة، أن لا فرق بين أن نلحق ما هو كائن بالكون أو بالواحد، فهما يتقابلان على الأقل ان لم ينهمايا، لأن الواحد هو الكون والكون هو الواحد بمعنى من المعاني (1061 أ).

- ومن جهة أخرى، أن معرفة ما إذا كان الكون والواحد جواهر للأشياء، أم ما إذا كان كل منهما شيئاً آخر غير الكون والواحد، هي المسألة الأعسر على الحل والأكثر إلحاحاً من بين جميع مسائل الميتافيزيقا.

ولذا تراه لا يتردد في إعلان ان الميتافيزيقا نفسها علم الجوهر والواحد والكثير وأضدادها المشتقة منها.

إلا ان ذلك لا يمنعه من الاعتراف ان الواحد اسم مشترك أساساً (مشكك يقول ابن رشد) أي يطلق بمعان تكاد لا تحصر، يلخصها المعنى الذي افتتحت به هذا البحث.

فالواحد يطلق بالعرض بالذات عند أرسطو. والواحد بالعرض عنده هو ما يدل على شيء واحد بعينه

فلسفة معينة أميل إلى نعتها بالدوغمائية الفلسفية (= مطابقة الفكر للواقع) وأراها مرتبطة بما يسمى «التوتاليتارية»: فسواء ارتبط الواحد بالتناهي التام (الدائري)، أم بوحدة الوجود الحلولية وحتميتها الشاملة، أم بصورة الكون العضوية، فيظل الكل قوَّاماً على الجزء، والبنية على العنصر، والجمع على الفرد، وستحول الفرق بين الموجودات إلى مجرد اختلاف في المستويات يستنفد الجهد في البحث عن استقلالها النسبي (= أي تبعيتها الكلية).

لقد كانت مقولات اللاتناهي والكثرة والمصادفة وأولوية الواحد المفرد على الوحدة المحصلة تسم الفكر الفلسفي للديمقراطية الحديثة، أو لما سمي فيما بعد بأيديولوجية البرجوازية الثورية. في حين أن التمامية ووحدة الحقيقة والضرورة الشاملة وأولوية الكل على الجزء والجماعة على الفرد تشكل السمة الغالبة لأيديولوجية الاستبداد، ومنها الاتجاه الغالب في «الأيديولوجية» العربية المعاصرة.

وان النقد النبوي المعاصر لطغيان العام لصالح الخاص لا يغير في وضع المفرد شيئاً، ذلك أن مقولة الاختلاف يمكن استيعابها (نسخها) في وحدة كبرى أو صغرى إن لم تقتزن بمشروعية المعارضة، والإقرار بأولوية الفرد بما هو فرد، على الجماعة، وإن لم تقم على فلسفة الكثرة الوجودية.

4 - المعاني المشتقة والمرادفة: وحدة، توحيد، اتحاد، توحيد، نهاي، كل.

- المعاني المضادة: كثرة، تعدد، تنوع، اختلاف.

مصادر ومراجع

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، الطبعة العربية.
- أرسطو، الميتافيزيقا، الترجمة الفرنسية.
- افلاطون، برمنيدس، الترجمة العربية.
- عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، اللغة العربية.
- كانط، مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، الترجمة العربية.
- هيجل، فينومينولوجيا الروح، الترجمة العربية.
- وهبه، موسى، العلم والاستبداد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 4، 10/9، الطبعة العربية.

موسى وهبه

الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في سستام مقفل يمكن معرفة أجزائه ومواقعها وغيابها قبلياً: سستام أو كل واحد لا ينمو بالتراكم من خارج، بل بفعل التناهي الداخلي، فيكبر ويظل محافظاً على وحدته العضوية.

وتقول هذه الصفة الأخيرة الكثير عن مضمون الوحدة الحديثة: فهي، من جهة، تستعيد أعقق أبعاد المصطلح في الثبات والتناهي والكمال، مشكلة بذلك علامة الثقة بوحدة العلم ويقينه. غير أنها تعلن، من جهة أخرى، وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري وتبشر بسلام العلم الواحد والعقل الواحد إزاء حرب المدارس الفلسفية «القائمة على الخطأ»، مشكلة بذلك رجماً باهتاً للديمقراطية الحديثة وتساوي جميع الأفراد في وحدة الكل. وهي رغم إصرارها على نسبة المعرفة البشرية لتطلق هذه المعرفة في مجال الظاهرات. وتتيح المجال لهيغل ليعود إلى بناء الدوغمائية التوتاليتارية الخائفة (في قراءاته المشهورة على الأقل).

ب - فمع هيغل يتوحد معنى الواحد نهائياً بمعنى الكل توحداً عضوياً. وتمتد الوحدة في عروق السستام كله: مبدأ واحد يخترق الكون بأسره، عاملاً في جميع مستوياته ودوائره، مستوعباً تناقضاته وتنوعاته. فهو أن أقرراً بالكثرة فإنما ليربطها بالضرورة وتحول الواحد إلى الآخر، وليحيلها إلى آفات جانبية لا معنى لوجودها إلا في وحدة الكل، وعودته إلى ذاته في ثبات الفكرة التي تظل هي خارج التغير تشرف عليه وتضمن وحدته.

فهيجل يفرد للكثرة مجالاً خاصاً في سستامه، ويشدد على أن التنوع لحة الوجود الواقعي والتاريخي، وأن روح العالم لا يسعه أن يتحقق إلا بتمظهره في وجودات خاصة، إلا أن تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد. لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً. وما يتم بين البداية والمحصلة لا يتم إلا لتحقيق الكل واغتنائه. ولأن ثمة كلاً واحداً ثمة علم مطلق واحد حق وكل ما عداه أحادي الجانب.

وحسب القراءات المشهورة لهيجل يتطابق هذا العلم المطلق مع الكون المطلق والكل، ويصير اليقين والحق شيئاً واحداً.

3 - أخلص إلى أنه أياً كانت الدلالة التي تحملها الوحدة والواحد، سواء في ذلك وحدة الكل أم وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود، فقد توافقت في تاريخ الفلسفة مع مضامين

Réal

Real - Actual

Wirklich - Real

الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كمنقبض لعدم وجوده. والفلسفات بمعظمها تتعامل مع الواقع وإن اختلفت الطرق وتشعبت النظريات التي توصل إليه أو حتى تبينه أو تبتدعه. فقد يفهم الواقع على أنه العالم المحسوس أي ما هو معطى بواسطة الاحساس أو الإدراك الحسي. فالواقع بهذه الصفة هو الكون Kosmos. هو هذا العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرك الأول كما يقول أرسطو. أو أنه العالم الحسي المؤلف من المحدود واللامحدود كما يقول أفلاطون في كتابه «طيماوس»، يقابله عالم آخر هو عالم المثل، بل هذا العالم هو العالم الحقيقي أو الفعلي بنظره فيما العالم الحسي هو عالم الظن والخيال، إنه صورة للعالم الذهني، لعالم المثل. كذلك تعتبر الديانات السماوية هذا العالم الحسي عالماً فانياً مقابل عالم أكثر استمرارية وبقاء وخلوداً، مقابل العالم الآخر.

إلا أن العالم لا يوازي تماماً فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي الذي نريده. فقد يكون الواقع موجوداً ولا يكون بالضرورة مدركاً بواسطة الاحساس. فالفيلسوف المشالي، باركلي Berkeley مثلاً يشكك في وجود العالم المادي الذي ندرکه بواسطة الاحساس وذلك لاعتباره الاحساسات إنما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي. بل إن العالم ليس إلا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. والواقع بالنسبة لبارمنيدس هو ما يعاكس الظاهر. والفلسفة كل فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أي ما هو ثابت. وهكذا أعطى بارمنيدس صورة ثابتة مستقرة عن الواقع والا لما أمكن التوصل إليه. عكس هيراقليطس فيلسوف الصيرورة الذي، وإن أنكر الواقع في صورته الثابتة كما أراد بارمنيدس، فقد أثبت بدوره واقعاً آخر لا يقل عنه شأنًا في تاريخ الفلسفة. هذا الواقع هو الحركة. فالوجود عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة.

إزاء هذين الموقفين المتناقضين من الواقع، اتخذ أفلاطون موقفاً لا يمكن أن نعتبره وسطاً، بل أنه موقف جديد. فما هو واقع يجب أن لا يخضع للصيرورة، بل يجب أن يحافظ على

ثبات نسبي. وهذا لا يمكن أن يكون في هذا العالم المحسوس حيث تشهد التجربة - في أبسط أشكالها - التجربة الحية - بصيرورة الموجودات وتنقلها من حال إلى حال بل بزوال بعضها وفنائها. ومع ذلك ندرك هذا الواقع المحسوس ونتعرف إليه بطرق شتى بالحس أحياناً وبالعقل أو بالذهن أحياناً أخرى. إذن لا بد أن تكون هنالك صلة ما بين هذا العالم وبين العالم المدرك، عالم الأفكار والمثل ولا بد من مشاركة بين العالمين. والنفس بنظر أفلاطون، النفس التي شهدت عالم المثل وعينت أصل الوجود والموجودات قادرة على تذكر ما هو موجود بالفعل. ما هو قائم بذاته ولذاته - أي المثل.

فالواقع بنظر أفلاطون هو هذا العالم المتعالي. العالم الموجود فعلاً، أو الموجود وجوداً ذهنياً (يجب الإشارة إلى أن أفكار أفلاطون قد فسرت بأكثر من تفسير) مع ما يظهر ذلك من تباين أو حتى من تناقض مع فكرة واقع بالمعنى العيني أو الموضوعي للكلمة. ومع ذلك فالفكر بتوجهه نحو الواقع لا ينظر العالم المثالي مستقلاً عن عالم محسوس ولا العكس، بل إلى العالمين ككل متداخل منسق. فالمبدع Demurge خلق العالم المحسوس على صورة عالم المثل الذي يرعاه إله الخير Le Bien. والعالمان متداخلان بحيث لا يمكن فهم أحدهما مفصلاً عن الآخر.

مع أرسطو الذي اتخذ من نقد أفلاطون نقطة انطلاق لتفكيره، ينطبق مفهوم الواقع على ما يفهم من كلمة جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. فالجوهر في أحد معانيه هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه. ثم يحدده أيضاً بمعنى الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادة. أي الموجود الذي تحققت فيه القوة والفعل. وبهذا المعنى يفهم الجوهر على أنه الموجود المركب من مادة وصورة أي أنه الجسم الفردي الحامل للأعراض والقابل للحركة. وهذا هو الجوهر الطبيعي بمعناه العريض أي أحد الأقسام الطبيعية التي يتشكل منها الجماد والنبات والحيوان والمركبة أصلاً من العناصر الطبيعية الأربعة. والعالم هذا عالم متحرك وأفضل حركاته الحركة الدورية. إلا أنه مع ذلك عالم مترابط تتأني فيه الحركة عن محرك أول أو سبب أول. فالواقع بهذه الصفة هو أيضاً هذا الكل المترابط. وما يميز ضمنه من موجودات جزئية أو فردية، فهذه ليست إلا أجزاء واقع متكامل يرفع المحرك الأول حركاته ووجوده.

بسيط أو مسطح. فالفلسفة المادية تعني البحث عن المبادئ والأسس المادية للموسومة التي يمكن اعتبارها بمثابة قانون الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ. كما في اعتبار الاقتصاد القاعدة التي تسير حركة المجتمع - أو في اعتبار الصراع الطبقي - والصراع سببه أيضاً اقتصادي - المبدأ الفاعل الذي على أساسه تتشكل حركة التاريخ وتتقدم.

في إطار العلوم الاجتماعية، تظهر مقولة الواقع بشكل أكثر دقة ووضوحاً مما هي عليه في مجال الفلسفة النظرية. والواقع الاجتماعي هو الواقع المعاش الذي يتشكل من أصغر الخلايا الاجتماعية حتى أكبرها. والتوصل لكشف هذا الواقع إنما يتم عبر الدراسات الوضعية أو عبر دراسة الظواهر التي يشكل تكرارها واقعة أو حدثاً اجتماعياً مميزاً. فالظواهر هي وقائع يمكن معاينتها بالملاحظة وبالاختبار وبالدرس الإحصائي. بل يمكن كذلك كشف القوانين التي تسيرها أو تؤدي إلى ترابطها. في هذا الإطار تعتبر فلسفة أوغست كونت الاجتماعية رائدة. وعلم الاجتماع الحديث ينظر إلى مادته باعتباره دراسة الوقائع - (ج واقعة) أو الأحداث الاجتماعية وذلك من نواحيها المتعددة. والدراسة تبدأ عادة بالوصف ثم بالتحليل وبعد ذلك بالتصنيف واستخراج القوانين أو المبادئ التي تتحكم بهذا الحدث الاجتماعي أو ذلك. إلا أن الواقع الاجتماعي ليس حالة جامدة بل دينامية متطورة لذلك ينظر البحث الاجتماعي أيضاً موضوعه من هذه الزاوية بحيث يمكن للباحث أن يستق الحدث أو أن يتفهمه.

من الاهتمام بالواقع تفرعت المذاهب الفكرية المتعددة التي أخذت اسم الفلسفة الواقعية. شملت هذه الفلسفات ميادين شتى، الفلسفة النظرية، الواقع الاجتماعي، الأدب والفن الخ. يبقى أن نشير أن الواقع بالنسبة للأدب أو للفن إجمالاً هو واقع مصنوع لا موضوعي. فالواقع بالنسبة للفنان عملية خلق أو تعبير نفسي عما يعيش. لذا نجد صعوبة أحياناً إذا حاولنا تفسير بعض الأعمال الفنية من منظور واقعي لها علماً أن هنالك مدارس أدبية أو فنية استلهمت الواقع الحياتي المعاش وأبرزته في أعمالها الأدبية أو الفنية.

مصادر ومراجع

- غيث، جبرم، افلاطون، بيروت، 1970.
- فخري، ماجد، أرسطو - المعلم الاول، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، 1962.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.

- Bloch, Ernest, Hegel, 1972.

مع الفلسفة الحديثة نجد ابتعاداً عن هذا التصور الكمي للوجود والواقع. إذ صار الواقع عبارة عن كلية مجردة. فديكارث لا يرى الواقع مفصلاً عن حقيقة أخرى هي حقيقة الامتداد L'Etendue. وهذا الامتداد هو من الأفكار الواضحة. إذ إن الفكر لا يستطيع أن يدرك بشكل مباشر واقعاً آخر خارجاً عن ذاته بل إدراكه للشيء الواقعي هو إدراكه لذاته. والعالم الخارجي لا يدرك إلا بعد هذا التصور الذاتي له. أما هل ينطبق الإدراك على جزئيات الواقع، فهذه مسألة تضمنها صحة الإدراكات أو صدقها من جهة وضمان الله لها من جهة ثانية.

ظلّ هذا التصور المثالي للواقع قائماً لفترة طويلة. فهذا يراوح بين التصور الفكري أو الذهني له وبين البناء الميتافيزيقي انطلاقاً من عنصر أول، يجب افتراضه بالضرورة موجوداً، أنه مونداد أو جملة موندادات وضعها الله ونسق بينها بحيث لا تتناقض ولا تنهار، كما في تصور لايبنتز.

والواقع في الفلسفة الديالكتيكية عبارة عن حركة. سواء حركة الفكر نفسه كما لدى هيغل أو حركة المادة كما بالنسبة لماركس. هذا مع العلم أن فصل الفكر عن الواقع ليس حاداً إلى الدرجة التي نتصور. فهغل يعتبر أن « كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي ». أي أنه ما من حدث أو من شيء إلا وأمكن استخلاص أسبابه ومجرى تحققه من مبادئ العقل أو الذهن. فالمعرفة تظال كل شيء، والذهن لا يخفي عليه شيء البتة. بل إن الوقائع أو الظواهر مهما بدت متناقضة مشتتة وغير منسقة فهي قد تحققت حسب نمط فكري معين سواء كنا وعين لذلك أم لم نكن، هذا من جهة، والعكس أيضاً صحيح. إذ إن كل ما أمكن استنتاجه بواسطة العقل ومبادئ الاستدلال السليمة لا بد له وأن يوجد كذلك في الواقع. من هذا المنطلق كتب هيغل « فينومنولوجيا الروح » حيث يوازي التحليل العقلي عمل الواقع فيظهر الكتاب عبارة عن عرض للتاريخ البشري كحركة كلية اندفعت من أصغر حلقاتها لتتكامل على مر السنين. إلا أنها حركة لا تنفصل عن وعي الذات لها. إنها تداخل الحدث - الواقع - الظاهرة مع الوعي ضمن رؤية شاملة.

تعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها أكثر ارتباطاً بالواقع من الفلسفات الأخرى. وواقع الفلسفة المادية هو على الإجمال واقع ملموس أو هو واقع قابل للتحقق في الطبيعة أو في العالم الخارجي أم في التاريخ ككل. إلا أنه لا يجب النظر إلى الفلسفة المادية باعتبارها فلسفة الواقع بمعنى

يصدر عن العين. فهو ليس الشيء بذاته وليس الانطباع المتكون عند الرائي عنه، بل هو مسبب الانطباع والكائن بين الرائي والشيء.

أما الواقعة فهي أكثر التصاقاً بالشيء من جهة أولى لكنها لا تعني جوهر الشيء بقدر ما تعني جانب الشيء المدرك والعرضي: الشيء هو ما تنغير عليه الوقائع. وهي من جهة ثانية توحى في معناها اللغوي اللاتيني، بالمصطنع والزائل أي بما هو على صلة مباشرة بالإنسان العارف والفاعل.

ما أود أن أقوله هو أن خلافاً للفلاسفة الغربيين حول مقام كل من الواقعة والظاهرة يجد له، في النهاية، مستنداً لغوياً. فالذين اعتبروا الواقعة ذات معنى وصفي وعيني بالأحرى، ودالة بالتالي على مركب معطى حديساً في التجربة، وعلى معطى موضوعي مستقل عن العقل (كالواقعة التاريخية) في حين اعتبروا الظاهرة ذات معنى تحليلي وتجريدي، ومركباً بعدياً يدخله عنصر العقل والعلم (كالظاهرة الكيميائية)، هؤلاء نظروا إلى الواقعة بمعناها الملتنصق بوجود الشيء.

أما الذين اعتبروا الواقعة ذات معنى فردي وعرضي ودينامي في مقابل معنى الظاهرة الأكثر ثباتاً واستقراراً وتركيباً (كما في قولنا: الظاهرة اللغوية وظاهرة ازدياد السكان في العالم الثالث في مقابل واقعة ان زيدا أثرى أو عمر طويلاً الخ). فهؤلاء نظروا إلى الواقعة من حيث هي زائلة وعرضية وغير أساسية. وقد ذهب الأمر ببعضهم إلى حد اعتبار الظاهرة العنصر المادي في الواقعة انطلاقاً من معنى الاصطناع الذي في اللفظ اللاتيني. فقابلوا بين الواقعة العلمية والظاهرة الطبيعية.

وأياً كان أمر الخلاف بين الفلاسفة فإن القول الفلسفي بالعربية لا يمكنه أن يقوم على مجرد ترجمة الألفاظ دون سياقها. والواقعة بالعربية لا توحى البنية بمعنى الاصطناع والزيف، بل توحى على العكس بمعنى الواقع والقائم خارجاً، كما توحى بصيغتها بمعنى الفردية. كما تختلف عن الحادث والحادث والحادثة بدلالة هذه الألفاظ الأخيرة على الزمان. وتختلف عن الظاهرة من حيث تتضمن الظاهرة من تظهر له أي الإنسان المدرك أو العارف.

وعليه أرى أن الواقعة لفظ يطلق على وصف يصف حالة بعينها. وتعلق الحالة بشيء بعينه منسوباً إلى نفسه أو إلى أشياء أخرى أي إلى علاقاته، أو إلى أشياء وعلاقات في حالة معينة. دون أن يكون للوقائع المتعاقبة على الشيء، أو العلاقة صلة بما

- Bothoul, G., Traité de sociologie, Paris, 1959.
- Chevallier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Subject - Object - Eriântesungen, 3èm.
- Wall, Jean, Traité de métaphysique, Paris.

جورج كتورة

واقعة

Fait

Fact

Tatsache

الواقعة، والحادث أو الحادثة، والظاهرة، ألفاظ متقاربة في القول الفلسفي. ولنقل أن الظاهرة والعرض والظاهر والمرأى والخارج هي ألفاظ أقدم استعمالاً من الواقعة والحادثة. وهي الفاظ أطلقت على ظاهر الشيء وما يبدو منه في مقابل باطن الشيء وماهيته وجوهره وقوامه في ذاته. والملفت للانتباه أن فلاسفة العرب أطلقوا لفظ الحادث على العرضي أو على ما له بداية في الزمان في مقابل القديم. فقالوا: الحادث هو الممكن بذاته الواجب بغيره.

وأود من هذه الإشارة أن أصل القول، إن ورود مصطلح الواقعة أو الحدث في القول الفلسفي إنما ينم عن وجهة القول التحليلية. وإن دلالة هذا المصطلح لا تأخذ كل معناها إلا حين تصبح المعرفة المشكلة المركزية للقول الفلسفي. ولا يبدأ الكلام على الوقائع أو الأحداث (والتمييز بينها وبين الظواهر) إلا مع تعاظم أهمية التحليل في الفلسفة ومع ظهور العلوم الوضعية.

وفي هذا السياق يختلف الفلاسفة المحدثون حول الفروقات القائمة بين الواقعة والظاهرة، والواقعة والحدث. وتملاً حيثيات هذه الفروقات المعاجم الفلسفية. ولم يقصر واضعو معاجم الفلسفة العربية في تلخيصها وإثباتها. فميزوا بين الحدث والواقعة باعتبار أن الحدث مرتبط بالزمان في حين ترتبط الواقعة بالأحرى بالمكان، ثم تم التمييز بين الواقعة والظاهرة من جهة الواقع الحقيقي والعقلي من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والظاهرة من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والشيء من جهة أخرى.

والحق أن مثل هذا الخلاف متعلق بالمعنى اللغوي المعطى لكل من هذه الألفاظ ومن ثم بالمذهب الفلسفي. فالفيثومينا (وهو ما اصطلاح على ترجمته بالظاهرة) هو في الأصل اليوناني المركب المتكون من ثلاثي ما يصدر عن الشيء بما

وتبنى موقف الذريين الواقعيين القائل: «ان العالم الذي نعيش فيه قوامه هذه الحوادث التي ترتبط في مجموعات، تجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً». فأمكنه أن يقول أيضاً ان العالم قوامه وقائع. والواقعة الواحدة البسيطة التي لا تنحل إلى أبسط منها نقول عنها أنها واقعة ذرية. ومع أن الكلمة الواحدة هي مجموعة من حوادث، وبالتالي واقعة مادية، فإن الجملة البسيطة الأولية هي جملة ذرية أي ترمز الى واقعة ذرية بعينها. العالم كثير، يقول راسل، وقوامه وقائع وأحداث. بل ويذهب الى أبعد من ذلك: انه من الحدث البسيط يمكن ان نستمد معرفة. بل وهو اساس كل معرفة.

وأخلص الى:

- ان مصطلح الواقعة هو مصطلح حديث نسبياً.
- وان الواقعة تتميز عن الظاهرة بواقعيته واستقلالها عن النشاط المعرفي.
- وان الواقعة فردية وانها بذلك تتميز عن العرض والظاهر.
- وأن البحث في الواقعة متصل بالبحث في طبيعة المعرفة ووحدة الوجود أو كثرته؛ فالقول بوحدة الوجود ينفي استقلال الواقعة وفرديتها بالضرورة ويحيلها الى عرض أرسطي أو حال سبينوزية في أحسن الأحوال.

مصادر ومراجع

- راسل، المعنى والحقيقة، الترجمة الفرنسية.
- لالاند، معجم الفلسفة التقني والنقدي، اللغة الفرنسية.
- محمد، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، اللغة العربية.
- ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، اللغة الفرنسية.

موسى وهبه

وَجَد

Extase
Ecstasy
Ekstase

- الوجد « لغة، الحزن. وهو أيضاً السرور (التهانوي مع 2، ص 1454)، وانفعالات أخرى. إلا أن الوجد يرجع أيضاً، في المصطلح الصوفي، ليس إلى مكاشفات فقط؛ بل وأيضاً إلى تغيرات وأحوال في النفس « كالشوق، والخوف،

يسمى العرض والجوهر. مثال ذلك: واقعة ان زجاج غرفتي مكسور وواقعة ان كتيبي موجودة في المكتبة، وواقعة ان السير مزدحم اليوم الخ. وقد نطلق لفظ الواقعة والحدث على أمر بعينه فيكون ذلك من وجهتين مختلفتين، ف « هزيمة نابوليون في واترلو» هي واقعة تاريخية بمعنى إثبات حدوثها عبر الوثائق والتواتر، بمعنى النظر اليها في حد ذاتها. وهي حدث تاريخي أو حادثة تاريخية بمعناها الزمني فقط أي غير المتكرر.

ويظل التمييز قائماً عندي بين الواقعة والظاهرة، باعتبار الظاهرة، كما عند كانط، مركباً من أحداث وقائع أجمعها ذاتياً في سياق عملية المعرفة. فالظاهرة أو الشيء الظاهر لنا يقابل عند كانط الشيء في ذاته أو النومينا غير المدرك. وليست الظاهرة عنده ما يظهر من الشيء أو مجرد ما يتلقاه الاحساس من الشيء عبر الزمان والمكان الذاتيين، بل هي اجتماع شتات المحسوس في صورة قبلية للموضوع اجتماعاً يشكل منها ظاهرة صالحة أن تكون مادة معرفة، أي اجتماعاً يكونها كموضوع. ففي الظاهرة ثمة عنصر نشط، هو الجامع أو الضام، وهو عنصر ذاتي، أفهوم. والمعرفة العلمية هي معرفة بمواضيع أي بظواهرات وليس بمجرد متلقى أعضاء الحس.

فاستناداً الى هذا الفصل الذي أعمله كانط بين ما أتلقاه من العالم الخارجي وهو انطباعات مشتتة ومتفرقة، وبين ما أقيم به معرفتي العلمية وهو المؤلف والمجتمع من هذا الشتات بناء على مبدأ قبلي للتجربة، يمكن القول ان الواقعة وصف أنعت به أحوال اشياء العالم المفردة والتمتية عن وقائع اخرى. فشرط الواقعة الأفراد والواقعية (بصرف النظر عن بنية الواقع وتركيبه، أي مع التحفظ لجهة ذاتية الواقع أو موضوعانيته واستقلاله).

ولعل هذا الفهم للواقعة يتناسب مع فهم فلاسفة التحليل لها، وبخاصة الذريين الواقعيين منهم، (وراسل أساساً)؛ وذلك بصرف النظر عن مسلماتهم الفلسفية.

والحق أن فلاسفة التحليل هم الذين اعطوا هذا الزخم المعاصر لمصطلح الواقعة، لما تلعبه الواقعة من دور في بنائهم الفلسفي المنصب أساساً على تحليل اللغة.

وقد خص زكي نجيب محمود، رائد الوضعية المنطقية في العربية، لفظ حادثة وجمعها حوادث بذره الوجود المادي في تنابع لحظات وجودها، ولفظة واقعة بمجموعة من الحوادث تؤلف شيئاً مفرداً يصلح ان يكون موضوعاً في قضية حملية.

ص 236)؛ الدلالة عينها في: (السراج الطوسي، «اللمع» ص 66). والحال، في صفاته الأساسية، لا يستقر لأنه تحول، وإلا صار مقاماً (الهروردي، «عوارف»، ص 529). وإذن فالأحوال تصادف في النفس، نجدها في القلب عندما ترد عليه بلا تكلف. وهذا يقودنا إلى معنى صادف الأحوال، ووجدتها أي عثر عليها والتقاها.

ب - إن الوجد يفهم بالانطلاق من الفعل وجد الذي يعني صادف ولاقي. (القشيري، 1، 248؛ الغزالي، «إحياء...»، 2، 279؛ الكلاباذي، «التعرف»، ص 112؛ السراج الطوسي، 375؛ الجرجاني، ص 109؛ ابن عربي، ص 116...). هنا ينبغي التوقف لتوضيح فهم الوجد على أنه المصادفة. لا شك في ذلك؛ والدليل أن القشيري يرى أن الوجد هو ما تصادفه من النفس من أحوال. ويؤكد الغزالي ذلك إذ يقول: الوجد سمي حالاً لأن صاحبه قد وجد ما كان معدوماً عنده (إحياء، 2، 292)؛ ثم يكرر أن الوجد هو «ما يجده المستمع من نفسه». (عينه، ص 293)؛ وأنه «سمي وجداً لأنها حالة تجدها من نفسك» الخ.

إلا أن للفعل ذاك معنى آخر يهمننا ويقودنا إلى طبيعة الوجد من حيث هو، كما سنرى أدناه، معرفة وجدانية، وحس، وكشف، وعلم، ومشاهدة؛ وذلك بالإضافة إلى طبيعته التي رأيناها أعلاه أي التي هي حال «صوفية»، وانفعال، أو مجموعة عواطف وانفعالات تحصل في ظرف معين وعند شخص مهياً. وباختصار، فإن الوجد يكون، في الوجهين الأساسيين لبنيته العامة، أحوالاً نلقاها ونصادفها؛ ومع تلك الأحوال معلومات أي معارف من نوع معين هو حدسي أو كشفي ومشاهدات بالمعنى الصوفي.

- ينقسم الوجد إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات؛ وإلى أحوال ليست من العلوم بل هي كالشوق والخوف والحزن والقلق... وذلك تقسيم يمكن التوصل إليه انطلاقاً، كما فعلنا أعلاه، من اكتشاف الجذر وتحليل الكلمة. ولقد قسموه أيضاً، بأخذه من زاوية أخرى، إلى ما يمكن الإفصاح عنه، وإلى ما لا يمكن. وهناك تصنيف آخر: المطبوع الهاجم، والمتكلف. ويكون الوجد، بحسب النظر إلى حدته، أما ضعيفاً وإما قوياً (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 293 - 296؛ الكلاباذي، ص 112 - 113؛ السراج الطوسي، ص 375 - 389). أما الواجد فقد يكون ساكناً، أو صاحب وجد فيه حركة وانزعاج (السراج الطوسي، ص 383) مما يجعله موجداً أي، بحسب التعبير

والحزن، والقلق، والسرور، والأسف، والندم، والبسط والقبض (الغزالي، إحياء...، ج 2، ص 293). هذا المعنى المصطلحي للوجد يستدعي مصطلح الوجدانيات بمعنى الحس الباطن (الجرجاني، مادة «إحساس»، ص 5)، أي التي هي «ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» (عينه، مادة «وجدانيات»، ص 110). كما يستدعي هنا أيضاً الوجدان بمعنى النفس وقواها الباطنة أو، على الأدق، القوى الباطنة للنفس (انظر: الوجدان بمعنى الضمير). أما مصطلح وجود فهو، بحكم الانطلاق من الجذر، يدل على ما هو قائم في النفس (المعلوم به، الذهني) وأيضاً على ما هو قائم في الأعيان (الأشياء، الموجودات، العينية)؛ أي أن وجود يدل على المعرفي والخارجي. وقد أشار الفارابي في معالجته للمصطلح «موجود» إلى أن وجدت زيداً كريماً تعني عرفته كريماً (كتاب «الحروف»، ص 110). لكن لكلمة وجود معان أخرى لا تهمننا هنا، منها: المصادفة، ولقاء شيء بعد طلبه أو العثور عليه بعد أن كان ضائعاً (ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: وجد).

- تكثر جداً تعريفات الوجد الصوفية، فمنها: أنه «ما يصادف قلبك، ويرد عليك، بلا تمسك ولا تكلف» (القشيري، «الرسالة» ج 1، ص 248)؛ ومنها: أنه «حالة في القلب» (الغزالي، «إحياء...»، ج 2، ص 268)؛ أو إنه حالات، أو أحوال، «تسمى بلسان الصوفية وجداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صادف من نفسه أحوالاً لم يكن يصادفها قبل السماع» (عينه، ص 279). وقد أخذ ابن عربي الوجد بتعريفات كثيرة، متماثلة جداً، ومتفقة مع ما قاله القشيري، فمنها: أنه «ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده». (مصطلحات ابن عربي، ص 116). أما الجرجاني فيكرر ويكشف الصياغات إذ قال: الوجد «ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف ولا تصنع». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 109). لقد تطوّرت قليلاً، كما يظهر أعلاه، تعريفات الوجد. لكنها كلها تشدد على الانطلاق من أنه حال نجده (أي نلاقه، نصادفه، ونعرفه بعد طلبه) في القلب (أو في النفس) وذلك بفعل السماع. فلنفصل بسرعة معنى كلمة حال أولاً؛ ثم معنى كلمة وجد الشيء (أو وجدانه ووجوده) ثانياً.

أ - الحال، عند القوم، هو «معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم. من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق...» (القشيري، ج 1،

الدارج، كثير الصراخ والانفعالات كالحزن وغيره.

- الوجد - من حيث هو مصادفة أحوال، أو رؤية معنى، أو كشف حالة بين العبد والله - نلاقه عند السماع؛ ولا نصادفه قبل السماع. ذلك أن «القلوب والسرائر خزائن من الأسرار ومعادن الجواهر...» ولا سبيل إلى استئثار خفاياها إلا بقوادح السماع». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). والحقيقة أننا لا نذهب إلى حد تذويت السماع والوجد، لكننا لا نفصل الظاهرتين؛ فهما تتداخلان بالسماع. تنقذ في قلب الصوفي مكاشفات، وتحصل فيه حالات. وإن شئنا الدليل على ذلك الارتباط فلنقرأ الغزالي: كل ما وُجد عَقِبَ السماع فهو وجد (إحياء، ج 2، ص 296)؛ إثارة (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 268)؛ في القلب بالوجد، يثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد (عنه، ص 268)؛ أحوال الوجد تحصل للقلب بالسماع (ص 279)؛ الوجد عبارة عما يوجد عند السماع (ص 292)؛ عبارة عن حالة يثمرها السماع، واردة حق جديد عقيب السماع يجده المستمع من نفسه (ص 293) الخ. وذلك ما تقوله كتب التصوف النبوعية. (الكلاباذي، ص 160؛ السراج الطوسي، ص 238 - 374؛ القشيري؛ ج 2، ص 746 - 748؛ السهروردي، ص 187 - 191. انظر أيضاً الهجويري، ابن عربي، الخ...).

- يصاحب الوجد تغيرات في البدن، ووظائف الأعضاء - والوعي. وقد درس تلك الظواهر بعض الصوفيين عندنا بدرجة يُعَمِّقها علم النفس الحديث فيقرّب، كما سنرى، بين الوجد والانجذاب من جهة وبعض الأمراض العقلية من جهة أخرى. الأهم الآن هو الظواهر المرافقة للوجد: لقد قال الغزالي، في ذلك المجال، «يثمر الوجد تحريك الأطراف أداء بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب، وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص». (إحياء، ج 2، ص 268). وتحذّر الصوفيون عندنا عن كرامات [خوارق للعادة، وللقوانين الطبيعية] تحصل لهذا أو ذاك من أصحاب الوجد. لكن تقرّي الكرامات التي تحدثوا عنها في الكتب النبوعية التي أشدّ عليها وحدها، تجعلنا نستخلص أن الوجد تصاحبه الظواهر البدنية التالية: إفراز عرق كثير، خروج عن الشائع، فقدان الحس بالألم، اظهار أصوات عالية وصراخ وزعيق، اقشعرار الجلد، البكاء اللاسوي الجسم، ارتجاف أو تيبس، شهقات قوية، تمزيق الثياب، الرقص والدوران، التصفيق الشديد والهيجان، القفز، التعري، الوقوع مغشياً عليه، الموت... ويظهر الزبون خارج نفسه؛ فعيناه مفتوحتان لكنه لا يرى

شيئاً. وهو موجود، لكنه غائب أي غير مرتبط بالموجودات والعالم، إذ قد تحلل من العلائق، وانتقل إلى حالة المحو والفناء وحيث الغيبة عن النفس والآخر.

- وفي الوجد يكون الشطح. فهذا يقول أنه صار الله، أو صار والله واحداً، أو فني في الله. ويقول آخر بالحلول، أو بالاتحاد، أو بالوصول. ويسكت البعض فلا يفصح. ويقال إن التجربة تلك لا تقال، ولا يعبر عنها؛ فهي تعاش؛ إنها مذاق فقط. وهكذا فإن ما يعقب الوجد عند الأفاق كثيرة؛ ومن الشائع أن الصوفيين عبر التاريخ ومن أمم وأديان شتى يتفقون على أنهم بعد الوجد يشعرون بأحوال تتشابه عند الجميع وهي أنهم يتطهرون. فالوجد، عند أولئك، يُنْقِي وُزْكَى، ويصل بالمطلق. إن الغزالي، عندنا وللمثال، يرى أن للوجد روادف وتوابع «تحرق بنيرانها القلب، وتنقيه من الكدورات... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات...» (إحياء، ج 2، ص 279). ولقد قال في «المنقذ» (ص 39) أنه، في تلك الأحوال، تُسمع أصوات الملائكة، وتُشاهد أرواح الأنبياء، وتؤخذ من هناك معلومات، وتحصل للشخص كرامات... عدا ذلك، تحصل بعد الوجد، حالة من الاطمئنان والشعور بالغبطة، والارتياح، والاتساع في الوعي، ورؤية فائقة. وقد درس ذلك، للمثال، جانيه مقارناً أقوال الصوفي بما يقوله المريض العقلي (علي زيمور، «العقلية الصوفية ونفسانية التصوف»، فصل: التصوف بين الظواهر النفسمرضية والسوية، ص 80 - 93). ومن الثابت أن أقوال الصوفي تتفق مع أحوال يراها هذا المريض عقلياً أو ذاك؛ ومع أحوال يبلغها متناول بعض العقارات والسموم. ومن الثابت أيضاً أن الوجدائي، والمجذوب، والمشارك في حفلات الرقص الجماعي الدينية، والمصاب بحالات عقلية أو تسممية تخديرية معينة، يتفقون في مشاعر وأقوال ورؤى. لكن ذلك لا يكفي لإعادة كل تلك الأحوال إلى ظاهرة واحدة غير سوية. (انظر برغسون والتصوف، في: ع. زيمور، «العقلية الصوفية»، ص 89 - 93).

- يقترب الوجد من الذوق. فالمصطلحان يؤخذان كمترادفين تارة؛ ومتجاورين قريبين تارة أخرى. انهما، عند النظرة الشاملة، متداخلان؛ لكنهما غير متواحيدين، ولا يتذوّت الواحد في الآخر. فالوجد أحوال ومكاشفات «لا يحيط بها الوصف بها. يعرفها من ذاقها، وينكرها من كلّ حسته عن ذوقها». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). وذلك كلام يوضح التخرج في المصطلح «ذوق» الذي هو «حالة

تكون مصحوبة بظواهر انفعالية، وتغيّرات في البدن وفي الوعي، ومعبرة عن مشاعر بالارتياح والانتهاج العميق، ومعبرة عن تحلل من الأثقال الحياتية والنفسية، ومحصلة لمعرفة تذاق يقول أصحابها إنها الهامية، وتنفتح في القلب أو تنقذ في الصدر.

مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكتوتا، مج 2، 1862.
 - الجرجاني، التعريفات، نشرة دار الكتب العلمية، طهران، تصوير للطبعة المصرية، المطبعة الخيرية، 1306 هـ.
 - زيعور، علي، العقلية الصوفية ونفسانية الصوف، بيروت، دار الطليعة، 1979.
 - زيعور، علي، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الاندلس، 1980.
 - زيعور، علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الطليعة، 1977.
 - السهروردي، غوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966.
 - الطوسي، السراج، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960.
 - عفيفي، أبو العلاء، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، الاسكندرية، 1963.
 - الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، تصوير لطبعة مصرية، د. ت.
 - الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، نشرة ف. جبر، ط2، 1969.
 - الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970.
 - القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، جزاء، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972 - 1974.
 - الكاشي، المصطلحات الصوفية، كلكتوتا، 1845.
 - الكلاباذي، التعرف لأهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، 1960، منشورات مؤسسة النصر، طهران.
 - المكي، أبو طالب، قوت القلوب...، جزاء، القاهرة، المطبعة الميمنية، 1310 هـ.
 - الهجويري، كشف المحجوب، تر. إسماعيل قنديل، بيروت، دار النهضة، 1980.
 - Lalande, A., Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème édi., 1962.
 - Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
 - Porot, A., Manuel Alphabétique de psychiatrie, Paris, P.U.F., 1960.
- علي زيعور

يتبعها الشرب ثم الري...»؛ فصفاء معاملات القوم [الصوفية] يوجب لهم «ذوق المعاني» (القشيري، ج 1، ص 271). وذلك ما يراه أيضاً السهروردي بأن «الذوق إيمان، والشرب علم...». مما يؤكد أن الذوق ليس الوجد، ولا هو الإدراك الوجداني المباشر؛ هذا، حتى وإن رأينا بعض المتصوفين يقرّبونه جداً من الوجد.

- ولفهم أفضل للوجد ينبغي التذكير بالجدب (Ekstase, Ecstasy, Extase) الذي هو «تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيّئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه» (الكاشي، ص 17). فالجدب خروج عن الذات باتجاه التشارك مع حقيقة واقعية شاملة سامية. وهنا يميز بين الجذب السلبي، والجذب الايجابي؛ وهناك من يميز الجذب الإلهي من الجذب الشيطاني، الخ (انظر: أفلوطين). إن الجذب، كما رأينا الوجد، حالة بدنية متميزة بالجمود والتيبس، وبضعف في الوظائف الدموية والتنفسية، وانقطاع عن الآخرين. وهنا أيضاً نلقى المتكلم عن مشاعره الغبطوية، وفرح عارم يغمره بعد الأفاقة.

- للوجد درجات؛ فهو ذو حدة تبدأ درجتها الأولى عند التواجد. وهكذا فإن التواجد «استدعاء الوجد بضرب اختيار». (القشيري، ج 1، ص 246)، أي أنه اجتلاب واكتساب؛ ولذا «ليس لصاحبه كمال الوجد» لأن الوجد مطبوع، هاجم، بلا تكلف. وفي قمة الوجد هناك الوجود الذي يُلَغُّ «بعد الارتقاء عن الوجد»، والذي يكون «بعد خمود البشرية وظهور سلطان الحقيقة». وباختصار، فإن التواجد بداية، والوجود نهاية؛ أما الوجد فهو الوسطة بينهما. وفي تشبيه طريف قيل: «إن التواجد يوجب استيعاب العبد والوجد استغراقه، والوجود استهلاكه». وبالتالي فنحن أمام حالات متدرجة هي: «كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق فيه» (القشيري، ج 1، ص 249 - 250). ويضع آخرون الوجدان في درجة أعلى داخل ذلك السلم. (التهانوي، كشاف، طبعة كلكتوتا، مج 2، ص 1455).

الوجد حالة تحصل في شخص مهياً هو الصوفي. لكنها تحصل أيضاً، بدرجات ومعان مختلفة، كاستجابة على مثيرات خارجية، أو عقّارية، أو في وضع ذهاني. نال الوجد اهتماماً في بعض النظريات الفكرية عبر التاريخ؛ وأخذ كتمارس وتجرّبة حية في السلوكات الصوفية عند أمم شتى، وأديان مختلفة، منذ قرون سحيقة. وتتصف تلك التجربة بأنها

Existence Existence Dasein

أ - الوجود، الموجود، الهوية (قديمًا) والكيونة، والكائن (حديثًا): كلمات عربية مولدة صاغها المترجمون لينقلوا بها إلى اللغة العربية معنى لا يستقيم ادأؤه إلا في اللغات الهندو أوروبية، أو قل أنه من خصائص هذه اللغات، ومنها اللغة اليونانية، اللغة - الأم للفلسفة.

في العربية نكتفي بالقول «زيد مريض» عندما نريد أن نخبر عن شخص نعرفه، اسمه زيد، بأنه يوجد في حالة مرض، مضميرين هكذا فعل «يوجد». إما في اللغات الهندو أوروبية فيضيفون بين الموضوع (زيد) والمحمول (مريض) رابطة وجودية هي باللغة الفرنسية فعل الكيونة Etre، ويقولون ما ترجمته حرفياً: «زيد موجود مريضاً». وهكذا فقبل أن ينسبوا إلى زيد، أو إلى أي موضوع آخر صفة من الصفات أو يحملوا عليه معنى من المعاني يثبتون وجوده أولاً، باعتبار أن «الوجود» هو أكثر الصفات كلية وعمومية وبعبارة أخرى هو أعم المقولات، إذ لا يمكن أن يقال أي شيء عن شيء قبل أن يقال عنه أنه موجود، فهو إذن أول عنصر في أي تعريف، ولذلك كان من غير الممكن تعريفه. يقول ابن سينا: «إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (ابن سينا، «النجاة»). وفي هذا المعنى يقول باسكال: «ليس في الإمكان تعريف الوجود دون الوقوع في الخلف، ذلك أنه من غير الممكن تعريف شيء دون البدء، صراحة أو ضمناً بقولنا هو Est (والـ «هو» يعني هنا «موجود»)، وهكذا فإذا أردنا تعريف الوجود فإنه سيكون حتماً علينا استخدام المعرف في التعريف وهذا غير جائز».

وكان الفارابي أول من سجل الصعوبات التي واجهت المترجمين القدامى عندما أرادوا نقل معنى هذه الرابطة الوجودية إلى العربية. وهكذا فبعد أن يلاحظ من جهة، أن معنى كلمة الموجود في «لسان العرب» هو «أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه» يلاحظ من جهة أخرى، أنه «ليس في

العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «استين» في اليونانية (Etre بالفرنسية) ولا مقام نظائرها في اللفظتين في سائر الألسنة» التي تتوفر على «لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها، لا يخصص بها شيئاً دون شيء، ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسماً، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطاً بالموضوع ارتباطاً من غير ذكر زمان». ويشير الفارابي إلى أن بعض المترجمين استعملوا «لفظة «هو» مكان «هست» و«استين» باليونانية (...) وجعلوا المصدر منه الهوية». غير أن مترجمين آخرين رأوا «أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ، بدل «الهو»، لفظ الموجود واستعملوا الكلم الكائنة منها كَلِمًا وجودية روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون، واستعملوا لفظ الموجود في المكانين في الدلالة على الأشياء كلها وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع حيث يقصد أن لا يذكر في القضية زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما «هست» بالفارسية و«استين» باليونانية.

ويحصى الفارابي معاني هذه اللفظة «إذا استعملت في العلوم النظرية»، فيحصرها في ثلاثة:

1 - الموجود يقال على المقولات كلها «وهي التي تقال على مشار إليه، ويقال على كل مشار إليه كان في موضوع أو لا في موضوع». وهذا ما أشرنا إليه قبل حينما قلنا أن الوجود أعم المقولات وأنه أول عنصر في تعريف الشيء، أي شيء، وأنه لهذا لا يمكن تعريفه.

2 - والموجود يقال أيضاً «على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجمله على كل متصور ومنخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس، وهذا معنى أنه صادق، فإن الصادق والموجود مترادفان».

3 - والموجود يقال أخيراً «على ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور». وعلى الرغم من أن الفارابي يجعل الموجود والصادق مترادفين كما رأينا فإنه يحرص على التمييز بينهما، يقول: «وظاهر أن كل صادق فهو منحاز بماهية ما خارج النفس، والمنحاز بماهية ما خارج النفس هو أعم من الصادق، لأن ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس إنما يصير صادقاً إذا حصل متصوراً في النفس، وهو من قبل أن يتصور، منحاز بماهية ما خارج النفس، وليس

المادية ومن العلاقات الناتجة عن عملية الانتاج تلك والتي تفرض نفسها على الناس دون أن يشعروا فتتحكم فيهم وتوجه رؤاهم، وبعبارة أعم: وعيهم الاجتماعي (ويشتمل على الآراء والأفكار والمفاهيم والنظريات والحقوق والدين والفلسفة.. الخ) يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». إن هذه المقولة هي حجر الأساس في المادية التاريخية.

هـ - أما الفلسفات الوجودية المعاصرة فهي تعطي للوجود Existence معنى خاصاً، فتجعله «لا يقال الا على الموجودات الواعية» وبالتحديد: الانسان الواعي المشخص. فالوجود عندهم ليس موضوعاً للمعرفة ولا مقولة كلية بل هو حياة وعاطفة ومعاناة وتوتر وقلق، ولذلك فهو يخص الفرد ذاته لا الكل التصوري المجرد. يقول كيركفارد أبو الوجودية: «انني لست جزءاً من كل، وان كل من يعدني مجرد فقرة في كتاب الكون فقد أنكر حقيقة وجودي». ويميز هيدغر بين الأشياء والحيوان والانسان على أساس درجة «معاناتها» للوجود فيرى ان الأشياء «كائنة» والحيوان «يحيى»، أما الانسان فيتميز بكونه الموجود الوحيد الذي «يدخل فهمه للوجود، وانكشاف الوجود له، في صميم وجوده الخاص» انه الكائن الوحيد الذي يضع نفسه موضوع السؤال، الكائن الذي ليس وجوده وجوداً جاهزاً، بل وجوداً هو في حقيقته مشروع وجود، وقوة وجود، ومن هنا كانت ماهية الانسان كامنة في وجوده. والموجود البشري بهذا المعنى هو الـ *Das Sein* وهو وجود - في العالم -، بمعنى انه لا يمكن تصور الـ *Das Sein* خارج العالم، فعلاقته بالعالم علاقة داخلية صميعة، انه افتتاح عليه، يتجه دوماً الى ما ليس هو ما يجعل منه نزوعاً مستمراً، وامكانيات تنزع الى التحقيق. ومن هنا كان ارتباط الوجود البشري بالزمان ارتباطاً عضوياً: فالنزوع المستمر نحو المستقبل يجعل الزمان «زمانية» *Temporalité* أي حركة تدفع بالمستقبل الى الماضي للوصول الى لحظة لا مستقبل فيها، هي لحظة الموت. فالموت، أو العدم، هو إذن احدى الامكانيات التي تنزع للتحقق في الموجود البشري، بل انه الامكانية الوحيدة التي يعلم علم اليقين انها ستتحقق ضرورة، ومن هنا توتره وقلقه، ومن هنا أيضاً كان العدم من صميم وجوده.

ويميز سارتر بين الوجود - في - ذاته *L'être-en-soi* ويعني به أشياء العالم، وقد سمّاها كذلك لأنها مطابقة لنفسها باستمرار فالحجر هو دائماً حجر، لا حياة ولا نزوع ولا

يَعَدُّ صادقاً. وانما معنى الصادق هو أن يكون المتصور بعينه خارج النفس كما تصور، وانما يحصل الصدق في المتصور بإضافته الى خارج النفس، وكذلك الكذب فيه». (الفارابي، كتاب «الحروف»، فقرة 80 وما بعدها).

ويجمل ابن رشد ما تقدم فيقول: «ان اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق»، «مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل يوجد كذا أو لا يوجد كذا»، «والآخر يقال على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته، وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فتشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس». (ابن رشد، «تهافت التهافت»، ص 482، ج 2، دار المعارف، مصر، 1965).

ب - إن «الموجود» بهذا المعنى هو الذي جعله أرسطو موضوعاً للفلسفة الأولى وبذلك كانت هي «البحث في الموجود بما هو موجود». وانما سمي أرسطو هذا النوع من البحث «فلسفة أولى» لأنها تتناول الوجود بأعم معانيه مما يؤهلها لأن تكون علماً يعطي المبادئ التي يتوقف عليها البحث والبرهان في العلوم الأخرى. والبحث في الوجود من هذه الزاوية يتناول أقسام الوجود مثل الجوهر والعرض والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والواحد والكثير، والتام والناقص... ومبادئه كمبدأ الذاتية (أو مبدأ الهوية) ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السببية... وجهاته كالوجوب والإمكان والامتناع...

ج - والنظريات الفلسفية في الوجود تنطلق من اتخاذ موقف صريح أو ضمني من مشكلة علاقة المادة بالروح أو الواقع بالفكر. فالنظريات التي تعطي الأولوية للروح أو الفكر تصنف ضمن «المثالية» والنظريات التي تعطي الأولوية للمادة تصنف ضمن «المادية».

د - هذا وقد ظهرت في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي الحديث مقولة فلسفية جديدة هي «الوجود الاجتماعي» وهي من بين المقولات الأساسية في الماركسية وتعني: الحياة المادية للمجتمع التي تتألف من انتاج السلع

اطلاق صفة الوحدة على الشيء، ليس أولياً، بل انه يستند الى ايجاب، هو المقصود أولاً، وهو ذات الشيء أو ذات الموجود. وحدة الشيء لا تدل على انه غير منقسم فحسب، بل تدل أولاً على أن للشيء ذاتاً قائمة، وانه مميّز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء. الوحدة، في هذا المعنى، هي إذن مبدأ الكثرة.

انطلاقاً من هذين الاعتبارين، يظهر بجلاء الترابط بين الواحد والوجود. يعبر عن هذا الترابط الوثيق بالقول التالي: الوجود والواحد متساوقان. حول هذا الموضوع ورد على لسان ابن رشد القول التالي: «ان الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته) وانما يختلفان من الجهة فقط: وذلك انه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، واذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سميت ذاتاً وموجوداً».

2 - الوحدة والعقل:

لا شك في أن عقل الانسان مرتبط بحسه. لذلك، فإنه ينطلق دائماً، في أفعاله، من الكثرة التي هي بالضرورة موضوع ادراك الحس. لكن العقل يعمل، بمنطق عفويته بالذات، على تخطي الكثرة والرجوع بها الى الوحدة.

في مجال المنطق، قال أرسطو، وتبنّى كبار المناطقة فيما بعد، بأن أفعال العقل ثلاثة: التصور الحاصل بالتجريد على طريق الحس والحكم والاستقلال. يدرك العقل بالتصور ماهيات الموجودات الكثيرة المتمايزة، ويثبت بالحكم والاستدلال ما يتبينه من علاقات جوهرية وخاصة وعرضية، وينتهي الى حصر هذه الماهيات المتمايزة في ما يسمى بالمقولات المتضمنة كلها في مقولة الوجود. وفي مجال التفكير الفلسفي العام، يلتقي الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة، في محاولتهم إرجاع الكثرة الى الوحدة، ولا يتباينون أو يختلفون إلا في تعينهم لطبيعة هذه الوحدة، فيعتقد بعضهم بأنها مادية والبعض الآخر بأنها روحية.

3 - أنواع الوحدة:

تنوّع الوحدة بتنوّع الموجودات التي تطلق عليها. ففي الموجود البسيط الذي ليس منقسماً ولا قابلاً للقسمة، الوحدة جوهرية لأنها ثلاثية أولاً وبالذات؛ كما أن الوحدة هي أيضاً جوهرية بالنسبة الى الموجود الطبيعي المركب من أجزاء طبيعية، اذ لا يصير هذا الموجود الطبيعي موجوداً الا عندما يحتفظ بوجوده، إلا باحتفاظه بوحده. أما في الموجود أو

توتر، انه منغلّق باستمرار على نفسه خالٍ من أي معنى، غث ثقیل يبعث على «الغثيان» وعندما تتدخل الذات (الانسان) يتحول هذا الوجود - في - ذاته الى وجود من أجل الذات فيصبح الحجر أداة للبناء أو للزينة أو للدفاع عن النفس... وحينئذ، وحينئذ فقط، يكتسب معنى تضفيه عليه الذات هو بالجملة معنى الأداة.

وفي مقابل الوجود - في - ذاته يضع سارتر ما يسميه بالوجود - لذاته L'être-pour-soi وهو وجود الوعي المتجه دوماً الى موضوع سواء كان هذا الموضوع هو الوعي نفسه أو كان العالم الخارجي. إنه ذات متفتحة على نفسها وعلى العالم... إنه الدازاين بلغة هيدغر.

ولما كان الوجود - لذاته (الانسان) كله تفتح ونزوع فإنه لا يمكن إعطاؤه ماهية محددة فكل ما يمكن أن يقال عنه هو انه ظاهرة بمعنى أنه «ليس وجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته» ومن هنا كان الوجود بالنسبة للإنسان سابقاً للماهية. يقول سارتر إن الوجودية «تري أنه بالنسبة للإنسان، وبالنسبة للانسان فقط، الوجود سابق للماهية. وهذا يعني أن الانسان يوجد أولاً ثم يكون بعد ذلك هذا أو ذاك. وبكلمة واحدة أن على الانسان أن يخلق ماهيته الخاصة».

محمد عابد الجابري

وَحْدَة

Unité
Unity - Unit
Einheit

الوحدة لفظة معقّدة، هي صفة الواحد؛ تطلق على أمور شتى من هذه الجهة وتستعمل في مختلف العلوم والمجالات وتأخذ معاني متباينة وفق الأشياء التي تطلق عليها والمجالات التي تستعمل فيها.

1 - الوحدة والوجود:

الوحدة صفة تقال عن الشيء وتعني انه غير منقسم من الجهة التي قيل عنها فيها انه واحد. انها تدل اذن على سلب هو عدم الانقسام. وبما ان السلب ليس زيادة حقيقية، فالوحدة، في هذا المعنى، لا تزيد على الشيء شيئاً ثبوتياً، بل تنفي عنه القسمة فقط. هي إذن ضد الكثرة. لكن السلب البارز في

الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإيماء، والالهام، والكلام الخفي.. إلى آخر سبل توصيل الإعلام الخفي إلى الغير. وكذلك يطلق لفظ «الوحي» على اسم المفعول منه، أي الموحى، مكتوباً كان هذا الموحى أو كتاباً.

ولقد سمي وحي الله، سبحانه، إلى أنبيائه ورسله: وحياً، لأن الله قد أسره إلى هؤلاء الأنبياء والرسل، وخصهم به، وأخفاه عن عداهم... وهذا هو وجه تسمية جبريل، عليه السلام: «ناموس الله» كما ورد في الحديث النبوي - إذ أصل «الناموس» - كما يقول الشريف الرضي 359 - 406 هـ - 970 - 1015 م في كتابه «المجازات النبوية»: «المكان الذي يستجن - (يستر) - فيه الصائد عن الوحش لئلا تراه فتفر منه. ومن ذلك سمي من يجعله الإنسان موضع سره: ناموساً.. فكأن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما شبه جبريل بذلك لأنه يستخفي بما يؤذيه عن الله سبحانه إلى الأنبياء» (المجازات النبوية)، ص 145، 146 طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ).

وفي القرآن الكريم، وفي الأدب العربي وردت الاستخدامات لمصطلح «الوحي» في المعاني والأغراض التي أشرنا إليها... فهو يعني في قول الله سبحانه: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب﴾ - الشورى: 51 - يعني: الالهام والقذف في القلب، سواء كان ذلك في البقطة أو في المنام - (الرؤيا) - .

وفي قوله تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى بك وأمره﴾ - طه: 114 - يعني القاؤه إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملك.

وفي الآية القرآنية: ﴿قل إنما أُنذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون﴾ - الأنبياء: 45 - يعني مصطلح الوحي: الموحى به، من إطلاق المصدر على المفعول.

أما في الآية: ﴿فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين﴾ - إبراهيم: 13 - فهو وحي للرسل.. على حين يعني في آية: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتاً﴾ - النحل: 68 - الالهام للحيوان غير العاقل.. أما في الآية: ﴿نقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها﴾ - فصلت: 12 - فانه يعني: التسخير، أي إن الله، سبحانه، قد سخر كل سماء لما يواد منها.. وهو قد جاء بمعنى الإشارة والإيماء في قول الله سبحانه.

﴿فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾ - مريم: 11 - ... وكذلك حاله في قول الشاعر:

المركب الصناعي أو الاجتماعي الذي يتألف من جواهر متميزة ومرتبطة، من جهة ما، بعضها ببعض، فالوحدة عرضية من حيث أنها تؤمن بين الجواهر المتميزة (أي بين ما هو كثرة بالفعل) عدم انقسام من جهة ارتباطها بعضاً ببعض (أي في ما هو واحد بالتركيب). كل آلة مصنوعة، وكذلك كل هيئة اجتماعية، هي كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب. بالإضافة إلى الوحدة الجوهرية والوحدة العرضية تجدر الإشارة إلى الوحدة العددية التي هي مبدأ الكم أو الكمية، أي مبدأ قسمة الموجودات الكمية أو المادية أجزاء مقاسة بوحدة عادة لها.

من هنا وجب القول بقابلية الوحدة للأشد والأضعف: «الذي لا ينقسم أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً عقلياً أولى بالواحدية مما ينقسم بالحس، والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة» (يوسف كرم).

4 - الوحدة، الوجدانية، الأحادية:

الواحد هو، في الأساس، مصدر هذه الألفاظ الثلاثة التي تتباين في الشكل أكثر مما تتباين في المعنى. فكما تدل الوحدة على صفة الواحد من حيث أنه غير منقسم في ذاته أو في تقويمه أو في تركيبه، وأنه منفرد في ذاته ومتميز عما سواه، كذلك تدل الوجدانية والأحادية على نفس المعنى. لكن هاتين اللفظتين الأخيرتين لا تطلقان على الموجودات، بل على الله الواحد وحده؛ لذلك فإنهما تنطويان، لا في المفهوم فقط، بل في الشكل أيضاً على الفرق الشاسع والمسلم به عامة، القائم بين صفات الله وصفات أي كائن آخر.

توما مهنا

وَحْي

Révélation Revelation Erleuchtung

أصل «الوحي» - في اصطلاح اللغويين -: الإعلام في خفاء.. ووسائل هذا الإعلام، الخفي والمستتر، عن غير الموحى إليه المقصود بالإعلام مباشرة، متعددة، فمنها:

يرمون بالخطب الطوال وتارة
وحي الملاحظ خيفة الرقباء

أي: الإشارة بالملاحظ.

وقد يأتي «الوحي» بمعنى الإيحاء إلى الملائكة، كما في آية: ﴿إِذْ يُوْحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ﴾ - «الأنفال: 12»... كما قد يأتي بمعنى: الوسوسة بالشر، كما، في قول الله، سبحانه: ﴿وَالشَّيَاطِينُ لِيَوْحُونَ إِلَى أُولِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوهُمْ﴾ - «الأنعام: 121»..

تلك هي أبرز معاني مصطلح «الوحي» في عرف اللغويين، وفي المصادر الأولى للعربية.

أما في اصطلاح الشريعة فإن «الوحي» يعني: كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه.. وذلك إذا ما ثبت الإعلام الخفي - (الوحي) - بلسان الملك، فوقع في سمع النبي، بعد علمه بالمبلغ بأية قاطعة... والقرآن الكريم مثل على هذا النوع من «الوحي».. كما يعني، في الشريعة أيضاً: خاطر الملك، يتضح بإشارة منه للنبي، من غير بيان بالكلام.. يحكي عن هذا اللون من «الوحي» حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: «ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً له تموت...» - الحديث -... ويعني أيضاً، في اصطلاح الشريعة: الإلهام... وقد يكون الوحي في اليقظة، كما يكون رؤيا في المنام. وجميعه حجة عند علماء الشريعة.

وقريب من معاني «الوحي» لدى علماء الشريعة، من الفقهاء، معانيه لدى علمائها من المتكلمين، فهو يعني عندهم، كشف الحقيقة كشفاً مباشراً، مجاوزاً للحس، ومقصوراً على المختارين لهذا اللون من الاعلام.

أما الفلاسفة فأنهم يميلون إلى تجريد «عملية» «الوحي» من طابعها الحسي، ويقولون انه: عبارة عن اتصال النفس الانسانية بالنفوس الفلكية، اتصالاً روحياً، فترسم لديها صور الحوادث، وتطلع، بهذا الاتصال، على عالم الغيب.. وهم يرون ان في الأنبياء استعداداً خاصاً وفطرة خاصة تؤهلهم لهذا الاتصال، وهذا الاستعداد وهذه الفطرة تبلغ عند الأنبياء ما لا تبلغه عند غيرهم، حتى من «الأولياء» و«العارفين».

وهذا التصور الفلسفي للوحي شائع لدى فلاسفة الاسلام، بل ولدى أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين المسلمين.. بل إننا نجد لدى الاستاذ الامام محمد عبده 1266 - 1323 هـ 1849 - 1905 م ومدرسة التجديد الديني في عصرنا الحديث.. فعندما عرض الاستاذ الإمام في «رسالة التوحيد» لقضية الوحي حرص على أن يصرح فيها برأيه

الخاص، وعلى أن ينبه على اختلاف تصوره هذا عن التصورات الشائعة عند النصويين أو الفقهاء، بل ومتكلمي الأشعرية.. فبعد ان عرض للمعاني اللغوية للمصطلح، قال ان التعريف الشرعي للوحي هو: «انه كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه»... ثم استطرده فحدد أن له رأياً مميزاً فقال: «اما نحن فنعرفه، على شرطنا، بأنه: عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت!..»

فهو علم وعرفان داخلي، يبلغ صاحبه درجة اليقين بأن مصدره هو الله، وقد يكون بواسطة، صوت يسمع أو دون صوت، كما يكون بغير واسطة.

وفي حالة ما إذا كان هذا «العرفان» بواسطة، صوتاً كانت هذه الوسطة أو شبحاً - كما هو ظاهر لفظ الأحاديث النبوية التي تقول إن الوحي كان يأتي للنبي، أحياناً، في صورة رجل يشبه دحية الكلبي - في هذه الحالة يميز الاستاذ الامام حدوث «العرفان» بهذه الوسطة - الصوت أو الشبح، أو هما معاً - ولكنه يجرد هذه الوسطة من الطابع الحسي والمادي، ويراه مجرد «تمثل»... فالحقائق المعقولة يجوز ان «تمثل» صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من «العرفان»... فاذا علمنا ان «التمثيل» Representation هو: «مثل الصور الذهنية، بأشكالها المختلفة، في عالم الوعي، او حلول بعضها محل بعضها الآخر...» استطعنا ان نفقه تصور الاستاذ الامام لماهية وسائط «العرفان» - (الوحي) - صوتاً كانت هذه الوسائط أو صورة. لكن الاستاذ الامام ينبه على أن هذا «العرفان» ليس هو الإلهام، لأن الإلهام، على الرغم من انه وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب، إلا ان النفس لا تستيقن ان مصدره هو الله، بينما يتميز «العرفان» - (الوحي) باستيقان النفس أن مصدره هو الله سبحانه.

وواضح، من سياق حديث الاستاذ الإمام، وحججه التي ساقها في هذا المقام، انه كان يجادل «الماديين» الذين ينكرون «الوحي» كجزء من إنكارهم كل ما لا يدرك بالحواس، ولذلك نراه يمضي في عرض إمكانية حدوث هذا «العرفان» للمستعدين لتلقيه فيقول: «وأما إمكان حدوث هذا النوع من العرفان (الوحي)، وانكشف ما غاب من مصالح البشر عن عامتهم لمن يختصه الله بذلك، وسهولة فهمه عند العقل، فلا أراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك، ويحب أن يرغب نفسه على أن لا تفهم!... فمن

«نفوس» الانبياء، والمعقولات المتمثلة، التي هي واسطة النفوس الى العرفان!

ونحن نلاحظ ان الأستاذ الإمام يرى أن «نفوس» الأنبياء قد امتلكت النقاء الذي أهلها لهذا العرفان «بأصل الفطرة»... وهذا هو الذي نجده عند جمال الدين الافغاني 1254 - 1314 هـ - 1838 - 1897 م عندما عرض لتعريف «النبى» في التعليقات التي أملاها على شرح جلال الدين الدوانسي 831 - 918 هـ - 1427 - 1512 م للعقائد العنصرية... فبعد ان يعرض التعريف الشائع للنبى، من أنه «انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه، الى من أمر بتبليغهم»... يقول: «وقد يعرف النبي بأنه: انسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل إلا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه الى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً... فتفكر فيه، فإنه دقيق؟!»، («الأعمال الكاملة» لجمال الدين الافغاني، ج 1 ص 213، 214. دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت سنة 1979 م). فهو «مفطور» و«مجبول» على الحق، علماً وعملاً وهو - كرسول - مفطور ومجبول على التبليغ... ويؤكد وحدة فكرة الأفغاني ومحمد عبده في هذه القضية تعليق محمد عبده على كلام الأفغاني هذا، عندما يقول إن معنى جملة: «بعثه الله»: «أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ». (مصدر سابق، ج 1، ص 451).

هذا هو تصور «الوحي» عند مفكري الاسلام. فإذا انتقلنا الى «الوحي» كحدث بدأت به نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثته، والى «صورة»، واسطة «الوحي» والمراحل التي مرت بها هذه الصورة، والى نصيب ذلك التصور للوحي من الاتساق مع تصورات فلسفة الاسلام وذوي النزعة العقلية من متكلمي... إذا انتقلنا الى ذلك كان علينا ان ننظر في المصدر الوحيد لهذا التصور، ألا وهو السنة النبوية، التي تانثرت في كتبها أحاديث آحاد كثيرة تحدثت عن بدء الوحي للنبى، صلى الله عليه وسلم، ومراحل، والصور التي تمثل بها للنبى عندما كان يحدث هذا الاتصال...

فمن السنة النبوية تعلم أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، قد جاءه الوحي وهو في سن الأربعين، وكان قد رفض وثنية الجاهلية، وأخذ يتأمل باحثاً عن الحق، متخذاً من بقايا توحيد ابراهيم وشريعته سبيلاً للتحنث والتعبد، وخاصة في خلوته التي كان ينقطع اليها في شهر رمضان بفار حراء.. وأول

النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر، بأصل الفطرة، ما تستعد به، من محض الفيض الإلهي، لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الانسانية الى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العين ما لم يصل غيرها الى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن اساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم الى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حُملت على إبلاغه اليهم، وأن يكون ذلك سنة الله في كل أمة وفي كل زمان، على حسب الحاجة... أما وجود بعض الأرواح العالية، وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعد ما عرفنا من أنفسنا وأرشدنا اليه العلم، قديمه وحديثه، احتمال الوجود على ما هو أطف من المادة، وان غيَّب عنا، فأني مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقاً لشيء من العلم الالهي، وأن يكون لنفوس الأنبياء إشراف عليه، فإذا جاء به الخبر الصادق حملنا على الاذعان بصحته. أما تمثل الصوت، وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عُهد عن أعداء الانبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصائب بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم ويصل الى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله انه يرى ويسمع، بل يجالذ ويصارخ، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة، ولا منشأ لها إلا في النفس، وان ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية؟ وان يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بحقائق القدس؟ وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة، لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم؟ وغاية ما يلزم عنه ان يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم، وهو ما يسهل قبوله، بل يتحتم، لأن شأنهم في الناس أيضاً غير الشئون المألوفة، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم، والدليل على سلامة شهودهم، وصحة ما يحدثون عنه. («الأعمال الكاملة» للإمام محمد عبده، ج 3، ص 414 - 416 دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت 1972 م).

فالوحي: عرفان، يجده أصحاب النفوس المفطورة على النقاء، ويوقنون بأن الله هو مصدره، أما وسائطه - إن كانت - من الصوت أو الصورة، فهي من باب تمثل المعقولات حتى تبلغ درجة المحسوس... وطرفا العلاقة في هذه العملية هما:

ومن الأحاديث ما يحدد أو يقرب لنا معنى «الصوت» الذي كان يتمثل به الملك، فمن عائشة «ان الحارث بن هشام سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: كيف يأتيك الوحي؟ قال: يأتيني مثل صلصلة الجرس - وهو أشده عليّ - ثم يفهم عني وقد وعيت. وأحياناً يأتيني ملك، في صورة الرجل فأعني ما يقول...» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل والموطأ).

وفي الأحاديث النبوية ما يصف حال النبي الجسدية ساعة اتصال نفسه بالوحي وتلقيه عن الله سبحانه، وهذا الوصف يوحي بحدوث تغيرات واضحة تجعل النبي في حال مخالف للحالة البشرية المعتادة، ان في النفس أو في الجسد، فعائشة تستكمل روايتها للحديث السابق فتضيف: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه لينفصد عرقاً...» وفي أحاديث أخرى ما يدل على أن التغيرات كانت تصيب وظائف الجسم فتغير من سماته وطبائعه... فوجهه يحمر... وهو يغط... وجلده يريد. ويأخذه شبه السبات... بل ويثقل وزن جسمه ثقلاً يفوق الحدود!... فالصحابي يعلى بن مرة يطلب من عمر بن الخطاب أن يريه النبي حين يوحى إليه، فلما جاءه الوحي - وكان «بالجعراة» ومعه نفر من أصحابه - أشار عمر إلى يعلى «فجاء يعلى وعلى رسول الله ثوب قد أظلم به فأدخل رأسه، فاذا رسول الله محمر الوجه، وهو يغط ثم سرى عنه...» (رواه البخاري).. وابن عباس يقول: «وكان إذا نزل عليه الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده...»!... (رواه أحمد بن حنبل). وعائشة تقول: «وكان إذا أوحى إليه يأخذه شبه سبات...» (رواه أحمد بن حنبل) (وزيد بن ثابت يقول: «اني قاعد الى جنب النبي يوماً إذ أوحى إليه.. وغشيت السكينة، ووقع فخذه على فخذي حين غشيت السكينة. فلا والله ما وجدت شيئاً قط أثقل من فخذ رسول الله، ثم سرى عنه فقال: اكتب يا زيد» فأخذت كتفاً، فقال اكتب: [لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون]...» (رواه أحمد بن حنبل) وأبو أروى الدوسي يقول: «رأيت الوحي ينزل على النبي، وانه على راحلته، فترغو وتفتل يديها حتى أظن ان ذراعها ينفصم، فربما بركت، وربما قامت مودعة يديها حتى يسرى عنه...» («الطبقات الكبرى» لابن سعد، ج 1 ق 1، ص 131، طبعة دار التحرير، القاهرة).

وفي الأحاديث - كما مرّ - ما ينبىء عن رغبة بعض الصحابة في رؤية حال الرسول ساعة يوحى إليه، لكن تلك

صورة جاء بها «الوحي» كانت «الرؤيا الصادقة»، في شهر ربيع الأول، وأخذت تتكرر لسته أشهر.. ثم كانت الحادثة الشهيرة، يوم سمع الصوت بغار حراء، في شهر رمضان، يقول له: ﴿اقرأ﴾... ثم فتر الوحي ثلاث سنوات، سمع بعدها الصوت يناديه: ﴿يا أيها المزمل﴾، وهو في سن الثالثة والأربعين.. والسنة تضع يدنا على حقيقة أن صورة الوحي في هذه المرحلة كانت «الضوء والنور والصوت»! أما مرحلة «تمثل» الملك جبريل للنبي في صورة رجل فقد جاءت بعد ذلك.. فمن ابن عباس انه قال: «أقام النبي بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء والنور وسمع الصوت، وثمانين سنين يوحى إليه، وأقام بالمدينة عشرًا...» (رواه أحمد بن حنبل في مسنده) ونحن نلاحظ أن عبارة ابن عباس لا تعتبر مرحلة السنوات السبع - طور الضوء والنور والصوت - وحيًا، بل تجعل «الوحي» بمعنى القرآن، وتتابع نزوله منجماً، مما حدث بعد هذه السنوات السبع.

ويذكر هذا الفهم أن الرسول - كما هو مشهور - قد ذهبت به زوجته خديجة، عقب سماعه الصوت ﴿اقرأ﴾، في غار حراء، بربضان، عندما بلغ الأربعين، ذهبت به الى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى - وكان شيخاً قد تنصر، يقرأ الانجيل بالعربية - كما يقول حديث عائشة، عليها السلام، فلما سمع ورقة من النبي وصف ما حدث، انبأه ان «هذا هو الناموس الذي نزل على موسى» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل)... وموسى كان يرى ناراً ونوراً... ويؤكد ذلك ان رواية أخرى لذات الحديث الذي يحكي ذات الواقعة تقول ان النبي قد قال لخديجة: «إني أرى ضوئاً وأسمع صوتاً، وأني أخشى أن يكون بي جنن. قالت: لم يكن الله ليفعل ذلك بك يا بن عبد الله. ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت ذلك له، فقال: إن بك صادقاً فإن هذا ناموس مثل ناموس موسى، فإن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأؤمن به» (رواه أحمد بن حنبل). فالحديث يحدد ان التمثل كان: «ضوئاً وصوتاً»، وورقة لم يعتبر ذلك بعثة فيؤمن بالمبعوث، بل عدها مقدمات، وقال: «إن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأؤمن به...» ولقد مات ورقة بعد عام من تلك الحادثة، أي: نحو سنة 12 هـ. سنة 611 م. دون أن يؤمن بشرية محمد، لأن البعثة والتبليغ لم يكن قد حان حينهما حتى ذلك التاريخ.. بل أن النبي ذاته لم يكن يقول، يومئذ، انه مبعوث، بل كان يبحث عن تفسير، يطمئنه، لهذه الظاهرة غير العادية وغير المفهومة له!

هذا عن مراحل «الوحي» وصورته في المراحل الأولى..

- الشريف الرضي، المجازات النبوية، طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ.
- الزركلي، خير الدين، الاعلام، طبعة بيروت، الثالثة.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1977 م.
- مالك، الإمام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1979 م.
- مجمع ألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة، سنة 1970 م.
- محمد عبده، الامام، الأعمال الكاملة، ج 3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1972 م.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة، 1964.
- ونسك، أ. ي.، المعجم المفسر لألفاظ الحديث النبوي، طبعة لندن، 1936 - 1969 م.

محمد عمارة

وِظِيفَة

Fonction
Function
Funktion

مع تقدم البحث في العلوم - الرياضية - الطبيعية، والاجتماعية، صار لكلمة وظيفة معنى تقنياً محدداً. فقد أدت دراسة الأعضاء في فرع العلوم الطبيعية الى البحث في الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء. ودراسة الوظائف جزء من علم الفيزيولوجيا بينما دراسة الأعضاء بحد ذاتها جزء من علم التشريح. أدى البحث في وظائف الأعضاء (آلات الحس مثلاً ووظائفها) الى اكتشاف النظام الذي تعمل به الأجهزة المتعددة. كما أدى الى اكتشاف العلاقة بين جهاز وآخر، بين عضو، (أو مجموعة أعضاء) وآخر. حيث اعتبر الجسم بمثابة كل تساعد فيه الوظائف لتؤمن سلامته وابقاء حياته. ذلك ان الوظائف بمجموع عملها تؤدي الى نوع من التوازن بين الخلايا، وبين عمل كافة الأعضاء.

في الرياضيات اتخذ مفهوم الوظيفة (أحياناً يقال الدالة، خاصة في مصر) معنى جديداً وذلك بعد النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وضع هذه الكلمة لايبنتز وه قصد بها المنحنى الهندسي الذي يعبر عن علاقات متصلة متتابعة بين كمين متغيرين. الا أن الرياضيات الحديثة لا ترى وجوب تطبيق الوظيفة (الدالة) في الكميات المتصلة وحسب، بل وفي

الحال، غير العادية، وما يحدث لجسده وهيئته فيها من تغيرات ومُعاناة، كانت تدعو جمهرة الصحابة الى صرف أبصارهم عن الرسول عندما يحدث له هذا «العرفان»... فني حديث أبي هريرة «... وجاء الوحي، وكان إذا جاء لم يخف علينا، فليس أحد من الناس يرفع طرفه الى رسول الله حتى يقضى!...» (رواه أحمد بن حنبل).

ونحن عندما نطالع، في الأحاديث النبوية تلك الأوصاف التي تصف الرسول ساعة تلقيه الوحي واتصاله بالملك، نذكر عبارة الامام محمد عبده التي يقول فيها: «وغاية ما يلزم عنه - أي عن هذا الاتصال - أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم...» فهي حال غير معتادة، تحدث في لحظات غير عادية، لأناس ألهتهم الفطرة ليكونوا غير عاديين!.

لكن... هل حقاً ان بعض الصحابة قد رأى الملك جبريل، وهو في صورة دحية الكلبي، في أثناء لقائه بالرسول، عليه الصلاة والسلام؟... ان في البخاري، عن أبي عثمان، ما يدل على ان أم سلمة زوج النبي، قد رأته، وانها قد حسبه دحية الكلبي، حتى أنبأها النبي انه جبريل.. وفي مسند احمد بن حنبل ما يدل على ان عبدالله بن عباس قد رآه والرسول يناجيه... لكننا لو عرضنا ذلك على معنى «الوحي» الذي هو إلام في خفاء عمن عدا النبي، وعلى معنى «الناموس» الذي سمي به جبريل لاستناره عن غير النبي، ملنا عن التسليم بأن أحدًا غير الرسول قد رأى الوحي والناموس... ويدفع عنا الحرج في هذا الميل ان هذين الحديثين، ككل أحاديث «الوحي» وهي أحاديث آحاد، إن كانت حجة في «العمليات» فهي ليست بالحجة في «الاعتقادات»!.

مصادر ومراجع

- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة دار التحرير، القاهرة.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1979 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، الهند، سنة 1892 م.

وَعْي

Conscience
Consciousness
Bewusstsein

حول طبيعة وجوهر الوعي وعلاقة الوعي بالوجود المادي دار صراع حاد في الفلسفة منذ القِدَم بين تيارها الأساسيين المادية والمثالية. تركّز هذا الصراع حول تفسير ما إذا كان الوعي نتاجاً للعقل الإنساني أو أنه نتاج شيء فوق المادة هو الروح أو نتيجة عوامل خارجة عن الطبيعة أي أنها موجودة خارج الزمان والمكان.

فالفلسفة المثالية بمختلف اتجاهاتها تعزل الوعي عن المادة وتعطيه وجوداً مستقلاً عنها.

لقد رأى افلاطون ان النشاط النفسي هو من عمل الروح الخالدة واللامادية التي توجد فقط ومؤقتاً سجيناً الجسد الانساني. أما أرسطو فنظر الى الروح الأزلية، شكل الجسد، كعضو النشاط النفسي هذا، مع العلم انه يعطي الجسد دوراً في عملية الاحساس لكنه ينظر الى التفكير على انه نتاج الروح أو الروح المفكرة التي تتوجد باستقلال تام عن الجسد.

أما الفلاسفة الماديون فقد أكدوا على عكس المثاليين بأن العمليات الذهنية هي عمليات طبيعية تجد أساسها في جسم الانسان. فديموقريط Demokrit نظر إلى الاحساس والتفكير على أنهما حركات للذرات الروحية المادية، وأن مركز الفكر هو في العقل البشري.

ولقد كان لديكارت أثر أساسي في تطور مفهوم الوعي في الفلسفة الحديثة ذلك أنه نظر الى الروح على أنها مادة ذهنية مختلفة تماماً عن الجسد وبأنها ليست تابعة لأي شيء مادي. والجسد بالنسبة اليه يعمل بطريقة ميكانيكية، وعلى هذا الأساس يتركز كل النشاط الذهني على الروح. وقد لاقت نظرية ديكارت مكافحة من معاصريه من الفلاسفة الماديين وخاصة هوبز Hobbes وكاساندي Cassendi. فرأى هوبز بأن الإقرار بوجود مادة ذهنية على أنه قول لا يمكن البرهنة على صحته، ورأى أن الشيء المفكر هو جسدي وبأنه لا يمكن أن يعزل التفكير عن المادة المفكرة.

والمفهوم المادي للوعي كنتاج للمادة، ظهر مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، مرتكزاً على

الكميات المنفصلة كذلك. واستعمال الوظيفة في الرياضيات التحليلية أمر يتكرر باستمرار. كذلك تستعمل الكلمة في المنطق الرياضي لتدل على القول الذي يحتوي على حد واحد أو أكثر متغير أو مشترك، بحيث إذا أبدل بالمتغير قيم ملائمة أصبح القول قضية.

أما في مجال العلوم الاجتماعية فقد بدأ استعمال كلمة وظيفة من خلال النظرة التي طبقت على المجتمع باعتباره عضواً، أو جهازاً يضم جملة من الأعضاء. أي بمقارنة المجتمع بالكائن الحي مع ما في الفكرة من تجسيم ظاهر. فقد لجأ كونت ومن بعده دوركهيم الى الطبيعة والعلوم الطبيعية لاستخراج المفردات اللازمة لتطوير علمهم الجديد، علم الاجتماع. وبشكل خاص، من أجل ايجاد الصلة بين نظام اجتماعي ونظام آخر، بين واقعة اجتماعية وواقعة أخرى. وقد صاغ دوركهيم من مقابلة هذه العلاقات، جملة من القواعد تظهر معنى الوظيفة كما أراده، فاعتبر ان الظاهرة الاجتماعية لا يمكن شرحها من خلال وظيفتها وحسب. والوظيفة لا تحدد من خلال أهدافها النفسية أو النفعية بل من خلال حاجة الجهاز الاجتماعي (ككل) لها. وبذلك لا بد من شرح الظاهرة الاجتماعية من مقارنتها بالظواهر الأخرى التي تفرز بدورها وظائف أخرى.

والطريقة المثلى لدراسة ولفهم وظيفة الظاهرة الاجتماعية تكمن في مراقبه، ودراسة التأثير الذي ترتب على الظاهرة. خاصة ملاحظة الأمور الثابتة أو النتائج الثابتة التي تتكرر في نفس الظاهرة أو في الظواهر المتشابهة، بذلك يمكن اعتبار وظيفة الظاهرة بمثابة السبب الغائي، أو علة وجود الظاهرة بالذات. من أجل ذلك كثرت الشروحات الاجتماعية التي تدرس الظواهر انطلاقاً من الغائية التي توصل اليها.

أخيراً، نشير الى أن لكلمة وظيفة معنى قانونياً أو إدارياً يتعلق بالأشخاص الذين يمارسون العلاقات العامة. فالكلمة تشير الى ما له علاقة بالأشخاص العاملين في الإدارة، إدارة الدولة خاصة، أو في المجمعات العامة والمؤسسات.

مصادر ومراجع

- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- الفندي، محمد ثابت، فلسفة الرياضة، بيروت، 1969.
- Bouthoul, G., traité de sociologie, Paris, 1959.
- Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique, Paris, 1968.

جورج كتورة

وننتاجاً اجتماعياً بسببه ومضمونه.

أما فيما يتعلق بعلاقة الوعي بالمادة فلا يمكن أن يقتصر حلها على الأخذ بأسبقية المادة للوعي والوقوف عند ذلك، أو فهم هذه الأسبقية على أنها تضاد بين الوعي والمادة، بل أن أسبقية المادة للوعي تعني قبل كل شيء بأن المادة قد انتجت الوعي خلال تطورها. وأسبقية المادة للوعي لا تنفي صفة الوجود عن الوعي، لأن الوعي هو شكل انعكاسي للوجود. فالتوافق في استعمال مصطلحي المادة والوجود يمنع النظر إلى الوعي كوجود. لذلك تجد العلاقة بين الوعي والوجود من خلال مصطلحي اللامباشر والمباشر تعبيراً عنها. أما العلاقة بين المادة والوعي فيعبر عنها من خلال الموضوعي والذاتي. والوعي ليس مادة للوجود الذي بنوجود كوجود مادي وكوجود ذهني، بل هو (الوعي) تابع للمادة فيما يتعلق بوجوده وبمضمونه ويبقى دون المادة فارغاً ودون محتوى. فالوعي لا يستطيع العمل إلا من خلال الحواس التي تنقل له صورة عن العالم الخارجي. والمادة هي كل شيء موجود باستثناء الوعي، لأنه ليس مادة Substanz إنما هو وظيفة، ووجوده قائم على أساس هذه الماهية، والوعي يعبر عن نفسه من خلال الذات أي الانسان كجوهر واع. والإقرار بوجود الوعي لا يعني بأي شكل من الأشكال إعطاء الوعي وجوداً مادياً إذن انما النظر إلى الوعي كإحدى وظائف المادة.

الوعي إذن هو وحدة الذات والموضوع. الوعي هو ذاتي Subjektiv على الأساس التالي :

أ - لأنه صفة للذات، للانسان.

ب - لأن عملية الوعي تتحقق من داخل الانسان وتجدد من خلال اللغة تعبيراً مادياً عنها.

ج - لأنه من خلال الوعي يضع الأنا حدوداً لنفسه مع العالم الخارجي وعلى هذا الأساس يكون وعي الأنا وعياً ذاتياً Selbstbewusstsein.

د - وأخيراً لأن عملية العكس من خلال الوعي ليست مطابقة للواقع، وهذا عائد إلى كون المعرفة محدودة بعوامل تاريخية واجتماعية والوعي هو موضوعي Objektiv.

لأن الذات، أولاً، حاملة الوعي هي موضوع بالنسبة لحملة الوعي الآخرين وعلى هذا الأساس يوجد وعي بممزل عن ارادتي أي أنه يوجد موضوعياً بالنسبة لي كحامل وعي.

ثانياً: لأن الوعي يعبر عن نفسه من خلال اللغة والحركات والسلوك الذين يعطون نظرة عن ما يدور في العالم الداخلي لحامل الوعي، من هنا ليس الوعي داخلية صافية موجودة بحد

التطورات العلمية في ذلك الحين خاصة في مجالي الطب والفيزيولوجيا. فديدرو Diderot على سبيل المثال أكد بأن الاحساس وقوة التصور والإدراك والتفكير والذاكرة أي جميع النشاطات النفسية هي نتيجة لنشاط العقل بالتعاون مع الحواس. ورأى العلاقة الوثيقة بين التفكير واللغة ونظر إلى العقل على أنه العضو الذي يمتلك اللغة وعلى أن الوعي هو صفة عامة للمادة. كذلك هولباخ Holbach رأى في الوعي طريقة في تمظهر المادة. أما فورباخ Feuerbach الذي انتقد فلسفة هيغل Hegel وخاصة تصويره الوعي الانساني بأنه النفس أو الروح التي تأتي بالعالم فقد أكد على أن النشاط الذهني هو من عمل الرأس، الدماغ.

بهذا المعنى تعرف المدرسة المادية الوعي من حيث هو أرقى نتاج للمادة واحدى وظائفها وأعلى شكل من أشكال عكس الحقيقة المادية. وهو أيضاً صفة للمادة أي أنه يشكل وظيفة العقل والجهاز العصبي عند الانسان.

ويحدد الوعي بعلاقته بالمادة، السابقة في وجودها له، والتي لا وجود له خارجها. فهي تحدد مضمونه. ولما كان الانسان، كجوهر واع، يحيا باستمرار ضمن علاقة تفاعلية بالطبيعة تتم من خلال المجتمع، أصبح الوعي انعكاساً لعلاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته أيضاً بالمجتمع. والعكس، الذي يشكل الخاصة الأساسية للوعي، يعبر عن علاقة يتم فيها انتاج طبائع شيء من خلال شيء آخر وهو من صفات المادة التي توجد في حركة دائمة وأبدية. إلا أن عكس الوعي للمادة يعني بأن العمليات والأشياء الطبيعية تجد تعبيراً (أو صورة) ذهنية عنها من خلال عملية الوعي المنتج للمعرفة التي تشكل مدخلاً لتأثير الانسان في الطبيعة، وتفاعله معها.

والطبيعة الذهنية للوعي هي التي تكوّن الفارق النوعي بينه وبين المادة. إذ ليس للأفكار، كنتاجات للوعي، وجود مادي فهي توجد دون الحضور المباشر للأشياء التي تعكسها. والخاصة هذه تشكل شرطاً أساسياً للعمل وللممارسة الانسانية ككل.

أما تفسير ظاهرة الوعي عند الانسان فيمكن انطلاقاً من العمل، فتغيير الطبيعة وفقاً للحاجات الانسانية هو الأساس الجوهري والأولي لتفسير ظاهرة التفكير الانساني وأدى العمل إلى تطور اللغة التي نشأت كنتيجة للحاجة للتفاهم بين البشر خلال العمل، وكانت بدورها أساساً لتطور الجهاز العصبي عند الانسان ووعيه ولتطور المجتمع. ولما كان العمل علاقة بين المجتمع والطبيعة أصبح الوعي نتاجاً لهذه العلاقة

وفي النهاية يمكن استنتاج ثلاث صفات للوعي :

أ - أنه انعكاس للمادة .

ب - لا وجود حتي له .

ج - لا يوجد على أساس قاعدة مادية له إنما على قاعدة مادة الأنسجة العصبية عند الانسان .

هذه الصفات تجعل الوعي نشاطاً ذهنياً أو فكرياً للعقل المادي . والمصطلحان ، ذهني وفكري ، يعيان ذات الشيء . وجوهر الوعي هو انه صورة ذاتية للعالم الموضوعي . هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الحقيقة الموضوعية بل يرتبط قربها وبعدها منها بالتطور الاجتماعي والتقدم العلمي والتقني .

حول طبيعة الوعي دار صراع حاد في الفلسفة بين التيار المادي والتيار المثالي . والمسألة الأساسية التي تمحور حولها هذا الصراع تركزت حول ما اذا كان الوعي نشاطاً طبيعياً للجسم الانساني وبشكل أساسي للعقل أو أنه (الوعي) يعود الى وجود روح لا مادية ، أو مصدر فوق الطبيعة . فالفلاسفة المثاليون ينطلقون في تفسيرهم لماهية الوعي من المسئلة القائلة بأن الوعي هو ظاهرة مستقلة تماماً عن المادة . وهم يفسرون الوعي أما كجوهر روحي أو كعالم مستقل للأفكار أو كقوة مطلقة أو أنهم يرون في الوعي الحقيقة الموجودة الوحيدة . أما الفلاسفة الماديون فينظرون الى الوعي كنتائج للمادة أي كنتيجة لنشاط العقل البشري .

عبد المطلب الحسيني

ولاء

Loyalisme

Loyalism

Lehntreue

تحمل لفظة ولاء معنيين مختلفين تماماً . فهي تعني من جهة ، الميراث الذي يستحقه المرء بعد موت عهد معنق ، وتعني من جهة ثانية واحدة من تلك العلاقات النفسية الاجتماعية التي تربط الفرد بسواه في الحياة الاجتماعية أو السياسية .

المعنى الأول كان وارداً في العصور القديمة التي عرفت ظاهرة العبودية ، ولم يعد وارداً في الاستعمال الحالي لكلمة ولاء . ويبدو ان العرب كانت تبغ ولاء المعتق وتهبه ، وجاء في الحديث نهى عن ذلك ، باعتبار ان ولاء المعتق كالنسب ،

ذاتها . ومن خصائص الوعي أيضاً ان الانسان يمتلك القدرة على تحويل نفسه الى موضوع لرؤياه (لوعيه) ، أي أن الانسان أيضاً يعي ذاته .

ثالثاً : للوعي صفة موضوعية كونه يعكس الحقيقة الموضوعية ، ويمتلك لهذا السبب مضموناً موضوعياً لأنه يحتوي على اللحظة Moment الموضوعية .

والعلاقة بين الذات والموضوع ليست فقط علاقة بين الوعي والعالم الخارجي ، إنما يوجد هذا التقسيم داخل الوعي ذاته . أي أن الوعي يتجه أيضاً لمعرفة ذاته أي أنه يجعل موضوعه الوعي . ووعي الانسان لذاته هو أحد أشكال الوعي وهو يتطور على أساس النشاط الاجتماعي والفردية .

يلعب الوعي دوراً أساسياً في حياة الانسان والمجتمع لأنه أداة يستخدمها الانسان من أجل تغيير محيطه الطبيعي والاجتماعي ومن أجل إشباع حاجاته وتحقيق أهدافه ومصالحه . فالاتجاه العام للوعي هو المعرفة الموجهة للانسان . وعلى هذا الاساس يكون الوعي معرفة العالم الخارجي ومعرفة الانسان ذاته (حامل الوعي) وخارج المعرفة يفقد الوعي جوهره .

والدور الأساسي للوعي يمكن في تلقي المعرفة وانتاجها ، أي معرفة الطبيعة والمجتمع والانسان والمعرفة هي نتيجة لكون الوعي يشكل علاقة بين الذات والموضوع Ein

Verhältnis Zwischen Subjekt Und Objekt.

والوعي كعلاقة بين الذات والموضوع هو من خصائص الانسان وحده ، فالحيوان يحدث تغييراً في الطبيعة ، إلا أنه لا يعي فعله بأبعاده ونتائجه . أما الوعي الانساني فيلعب دوراً خلافاً في تهية وإدارة الممارسة الانسانية التي تغير الطبيعة وتتفاعل معها . علاقة الذات بالموضوع هي علاقة انعكاس ، يحدد الموضوع مضمون الذات ، وتؤثر الذات بدورها على الموضوع محدثة تغييراً فيه . من هنا ليس الوعي انعكاساً سلبياً للمادة أو الوجود إنما هو انعكاس يمهّد لممارسة الانسان ويشكل شرطاً لها .

ومن الأدوار المهمة للوعي تقييم الظواهر الموجودة . والتقييم هو شكل العلاقة بين الانسان والواقع وهو يأتي كعملية تالية للعكس ، تظهر خلال هذه العملية حاجات الذات ومصالحها وتوجهاتها . على هذا الأساس يلعب الوعي دوراً في توجيه العمليات الاجتماعية والتأثير بها . على هذا الأساس يكون الوعي وحدة الذاتية والموضوعية ووحدة العكس والسلوك .

Illusion

Illusion

Illusion-Täuschung

الوهم لفظة تدل على خطأ في الإدراك الحسي، إذن، ليس الوهم في الحكم أو في الاستدلال بل إنه في الإدراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم، في بعض الأحوال، الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصور نفسه، عند قراءته قصة ما أو حضوره فيلمًا ممتعًا، بطل تلك القصة أو ذلك الفيلم وأن يتلذذ بذلك التصور، مع علمه الثابت بأن ما يتصوره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع.

كما يتمكن الواهم أيضاً الذي من المفترض انه ينعم بحالة نفسية سليمة - بخلاف صاحب الإهتلاس الذي يتميز عادة عن الواهم بحالة نفسية مرضية، من التخلص من وهمه باختضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. أما الخطأ الذي ينطوي عليه الوهم فانه لا يتأتى من نقص يتناول وجود الشيء المحسوس أو شروط الاحساس العادية، العضوية والموضوعية، كما هي الحال في الإهتلاس، بل من تفسير خاطيء للإحساس، ينقاد اليه المدرك أما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب مثلاً أو النعاس أو النور الخافت، وأما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي الى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركًا، والخفيف ثقيلًا والخط المستقيم منكسرًا...

في هذا المجال بالذات، أي مجال التفسير الخاطيء للإدراك الحسي، تلعب المخيلة والذاكرة دوراً مهماً. فيتصور الواهم، بفعل هاتين القوتين، صفات معينة ينسبها الى الشيء المحسوس الذي يدركه، قبل أو من دون أن يتحقق فيها عن طريق إدراكه له.

توما مينا

فلا يزول بزوال صاحبه، وانما يرثه معتقه أو ورثه معتقه.

أما المعنى الثاني فليس من السهل تحديده. إذ أنه يشتمل على جوانب عدة متميزة ومتداخلة في الوقت نفسه. والسبيل الى ادراك كيفية انعقاد هذه الجوانب في معنى الولاء الانطلاق من كون الولاء علاقة ارتباط واع طوعي بين فرد أو جماعة وطرف آخر يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة أو مؤسسة أو فكرة. محور الولاء هو إذن الارتباط الواعي الطوعي الذي يجعل الفرد يتعلق، بعاطفته وعقله، بسواه من الناس أو القيم، ويعمل في سبيله أو بوحيه او تحت إمرته. الولاء أقوى من الموالة التي تقابل المعارضة وتعني المساعدة والتأييد. وهو غير الطاعة الشكلية وغير الارتهان انه فعل ميل وانحياز والتزام تجاه من يعتبر ولياً للأمر أو صاحب السلطة الشرعية، او تجاه زعيم ثورة، او تجاه مؤسسة كالدولة، او اتجاه جماعة كالأمة، أو تجاه عقيدة من العقائد أو غير ذلك من الأشخاص والقيم. وهذا كله يعني أن الولاء من حيث هو تعلق نفسي عميق يفترض الاستعداد للبدل وللنصرة، ويتداخل مع الوفاء والاخلاص.

ويتضح من هذا ان الولاء يشتمل على أنواع وأشكال تختلف باختلاف طرفي العلاقة واختلاف أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع. فالولاء لشخص، وهو أبسط أنواع الولاء وأكثرها شيوعاً، غير الولاء لأمة أو لطائفة أو طبقة أو حزب أو لمؤسسة أو لجمعية أو لعقيدة. وولاء الجماهير لشخص معين يختلف عن الولاء الفردي له. وكذلك يوجد تباين بين نوعية الولاء في مجتمع ليبرالي ونوعية الولاء في مجتمع اقطاعي أو في مجتمع اشتراكي. إلا أن المشكلة الحقيقية التي يعانيتها الانسان في الولاء ليست في تعدد أنواعه وأشكاله بقدر ما هي في تغيره وفي تراتب أنواعه أو أشكاله. فالولاء يقوى ويضعف، وقد يتبدل كلياً. ولأه الجماهير لزعم سياسي لا يستمر على وتيرة واحدة. ولكن، بطبيعة الحال، هناك أنواع من الولاء، كالولاء القومي، تتمتع بقدر من العمق والثبات تتمكن معه من الاستمرار على مدى أجيال وعصور. وأما تراتب الولاءات في نفسية الفرد أو الجماعة، فإنه يتقرر تحت تأثير عوامل واعتبارات مختلفة، لعل أبرزها عاملاً العقيدة والمصلحة. ولا يندر أن يحدث توتر ونزاع من جراء تنافس الولاءات أو تضاربها.

ناصر نصار

Certitude Certitude Gewissheit

1 - اليقين لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كلما أدرك الانسان شيئاً، واعتقد بأن ادراكه مطابق للشيء بعينه، وبأن الشيء لا يمكن أن يكون إلا هكذا أي كما أدركه.

اليقين هو إذن التصديق الكامل الذي ينفي الشك وإمكانية الشك؛ انه ليس فعل العقل وحده، بل أنه فعل الارادة أيضاً؛ عندما يحصل يكون العقل والإرادة متحدين اتحاداً عضوياً وغفويًا. فاليقين إذن من ذاتية المتيقن، كما أن له تأثيراً على هذه الذاتية.

يقول الغزالي:

« العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين ». وكل « ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين » (« المنقذ من الضلال »، ص 64).

يفرض اليقين إذن إقتناعاً وطيداً بصحة ما نعرف، وإيجاباً وتصديقاً به، وارتياحاً باطنياً عميقاً لا يشوبه أي شك أو أي تخوف من الغلط.

كل هذه الأفعال الذهنية متوفرة في اليقين الحاصل ومتضمنة فيه، بنوع أنها تولد وحدة غير قابلة لأي تمييز أو تجزئة، فإما أن يكون اليقين وتكون متوافرة ومجمعة فيه، وأما لا يكون.

2 - أنواع اليقين:

الكلام عن أنواع اليقين ليس ممكناً إذا تناول اليقين في ذاته، أي في تحديده الحصري الذي أشرنا إليه أعلاه؛ أنه لا يصبح ممكناً إلا إذا تناول قوة المتيقن الادراكية، أو طبيعة الحقيقة موضوع اليقين، أو الدافع الى قبول هذه الحقيقة. هذه الملاحظة تقودنا إلى التمييز بين يقين أولي أو يقين أساسي أو يقين بالقوة وبين يقين ثانوي أو يقين مكتسب أو يقين بالفعل. اليقين الأولي هو يقين حاصل أبداً، ولكن بالقوة، في الذهن البشري باعتباره ذهناً أو في العقل البشري باعتباره عقلاً. لم ينكر الشكاك أنفسهم هذا اليقين الأساسي. لكنهم، عندما حاولوا امتحانه وتبريره ولم يفلحوا، أقرّوه شعوراً عميقاً وأنكروه يقيناً عقلياً.

هذا اليقين بالقوة هو في نسبة العقل البشري الى الحقيقة. لا يستطيع أحد رفض التسليم بأن العقل البشري مكون في ذاته لإدراك الحقيقة واستيعابها والارتياح بها. لولا ذلك، لما رافق البحث عن الحقيقة مسيرة الانسان على الأرض، ولكان هذا البحث الانساني المستمر عن الحقيقة محاولة عابثة ويأثية وفاشلة مئة بالمئة. الحقيقة في حد ذاتها لا تعني الانسان؛ الحقيقة بالنسبة الى الانسان هي التي تعنيه. انها الموضوع الصوري لذهنه وعقله، أي الموضوع الذي ينبثق عن الذهن أو العقل ويتساوى معه ويملاً كيانه. لذلك استحال الشك الجذري وبالقوة وفقدت كل نظرة عدمية العمق لقيامها وتوطيدها. كما ان الانسان الذي يلوذ الى اختباره لليقين المعطى له في أعماق كيان عقله يطمئن الى وجوده ويرتقي الى درجة من السعادة التي يختص بها الله بالذات.

اليقين بالفعل قد يحصل أما بطريقة مباشرة وأما بطريقة غير مباشرة.

يتحقق اليقين المباشر الذي هو يقين ميتافيزيائي بقبول العقل لبعض المبادئ أو الحقائق البديهية التي تتبين له بكل

بالتصديقية ، وهي الحقائق التي تفرض الحياة العملية وجودها والتسليم بها ضمناً. فإذا سلمنا بأن اليقين حالة من حالات التصديق ، بمعنى أنه يمكن أن نصدق من دون أن نتيقن ، بينما لا يمكن أن نتيقن من دون أن نصدق ، قلنا بأن هذه الحقائق الحياتية ليست موضوع يقيني ، بل هي موضوع تصديق فقط .

3 - اليقين التام والكامل ليس في متناول الانسان ، بل إنه الهدف الذي يسعى اليه . يقضي الانسان العمر في طلب المعرفة ، في تحصيل الحقائق اليقينية واكتسابها ، لكن هذه الحقائق اليقينية المكتسبة ، لا تعطيه اليقين التام والكامل مهما قوى برهانه عنها ، وطبق منهجه عليها ، ودعمتها قوة سلطوية ، لذلك يعمل الانسان دوماً على تحطّي أية من الحقائق المكتسبة إما باعتداده اصلاحيها وتصحيحها ، وأما باغفاله عنها أو نبذها ، واحلاله محلها حقائق جديدة . . . وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له . يقين الانسان بالقوة هو أشمل وأكمل من يقينه بالفعل ، مهما توطد هذا اليقين وتثبت يبقى دون ذاك . لذلك كان التجديد والانفتاح ، في مجال المعرفة ، دليل أمانة للعقل وعفويته ، كما التجميد والانغلاق دليل تنكّر للعقل وخنق لعفويته .

نوما مهنا

وضوح (الكل أكبر من الجزء) . لا يمكن للعقل انكار هذه المبادئ الأساسية من دون تناقض ذاتي . كما أن إدراكه لمقابلها مستحيل . أضف الى ذلك كون المبادئ اليقينية الأولى هي الشرط الأساسي لمتابعة العقل مسيرة المعرفة ، على مختلف أنواعها ، وتحصيله ما يتسنى له تحصيله منها . ويتحقق اليقين غير المباشر بقبول العقل لبعض المعارف التي يكتسبها عن طريق الحواس ، ويثبت من صحتها بهذه الطريقة أو تلك ، وفق طبيعة الشيء المعروف ومؤهلات الشخص العارف وحالاته الشخصية . فإن كان موضوع المعرفة فكرة نظرية ، تثبت العقل من صحتها بالبرهان ، أو عن طريق الاستدلال المنطقي الذي يؤدي الى اليقين النظري ؛ وإذا كان موضوع المعرفة شيئاً محسوساً ، تثبت العقل من صحتها بالتجربة ، أو عن طريق المنهج العلمي الخاص الذي يؤدي إلى اليقين العلمي .

وإذا كان موضوع المعرفة أمراً إنسانياً ، تثبت العقل من احتمالها استناداً إما الى شخصيته الذاتية ، وإما الى قدر ملائمة هذا الأمر لظروف الحياة ومقتضياتها ، وإما الى سلطة الآخرين البادية في أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم . ويؤدي ذلك الى اليقين الأدبي . بالإضافة الى هذه الحقائق اليقينية التي يكتسبها الانسان في مسيرته نحو المعرفة ، وهي حقائق نظرية وعلمية وأدبية ، يوجد نوع آخر من الحقائق التي توصف

فهرس الموضوعات

75	اعتبار	13	آخر
76	اعتقاد	14	آن
79	اغتراب	14	أبد - أزل
86	التزام	15	ابداع - خلق
87	الحاد	18	اتحاد
91	السنية	18	اتصال
95	الله	22	اثبات
105	ألم	23	اجتهاد
106	أمة	24	احتمال
112	امتداد	30	احراج
113	أمر	31	اختراع
114	أنا	32	اختيار
117	أنانية - ايثار	32	اخلاص
118	انتاج	35	أخلاق
119	انتهاء	44	ادراك - حس
121	انثروبولوجيا (علم الإنسان)	47	ارادة
130	انسان	50	ارهاب
134	انسان كامل	53	استبداد
148	انشاء	54	استبطان
150	انطولوجيا (علم الوجود)	56	استدلال
152	انفعال	59	استقراء
154	انية	62	استقلال
158	ايدولوجيا (علم الأفكار)	63	استقلال المسلمات
168	ايقونة	64	استنباط
168	ايمان	65	أسرة
172	اين	67	أسطورة
175	باطن - ظاهر	70	اسقاط
180	بدائي	70	اسم
185	بدن	71	اشارة
192	بديهية	72	اشترك في اللفظ
192	بر x	73	اشراق
194	برهان	74	اشكال

293	تقدم
295	تكامل
296	تلفيق
297	تمثيل
299	تماسك (الأفكار)
299	تامة
300	تموضع
302	تناقض
305	تناهي - لا تناهي
306	توحيد
309	ثبات
310	ثقافة
313	ثورة
317	جدل
329	جزاء
329	جلال
330	جماعة
331	جمال
338	جنون
344	جهة
345	جوهر
348	حاجة
349	حاضر
350	حب
354	حتمية
358	حدس
360	حرام
361	حركة
363	حركة اجتماعية
365	حرية
368	حسن (احساس)
368	حضارة
375	حضور
376	حق
377	حقيقة
379	حكم (في السياسة)
383	حكم (في المنطق)
385	حكمة
396	حلال

195	بعث
197	بقاء فناء
198	بنية
200	بهاء
201	تأليف - توليف
202	تأمل
207	تأويل
210	تاريخ
217	تاريخ
229	تباين
231	تبرير
232	تجربة
233	تجريد
236	تحليل
239	تحول
241	تخلف
243	تذكر
245	تراث
247	تربية
252	تزامن
253	تسامح
255	تشاؤم
257	تصنيف
258	تصور
258	تصوف
266	تضاد
267	نطابق (مطابقة)
268	نواظف (في اللفظ)
269	تطور
275	تعاقب
277	تعالى
279	تعريف
281	تعصب
282	تعلييل
283	تعميم
286	تفاوض
287	تفاعل
289	تفسير
292	تفهم

515	شرف
520	شعب
523	شك
526	شيء
528	صداقة
532	صدفة - مصادفة
533	صدق
535	صواب - خطأ
536	صورة
539	صيرورة
541	ضرورة
542	ضمير (وجدان)
552	طاقة
553	طبع
558	طبقة اجتماعية
560	طبيعة
566	طفرة
566	طوبى
569	ظاهرة
571	ظلم
572	ظن
576	عالم
579	عبث
579	عدل
582	عدم
584	عدم تناقض
584	عدوان
585	عرض
587	عرفان
588	عصية
589	عفة
590	عقد
596	عقل
603	عقيدة
604	علاقة
606	علامة
607	علم
616	علم الدلالة
617	علم الكلام

396	حياة
402	حياد
404	حيلة
408	خاصة
408	خبر
411	خرافة
412	خلق
414	خلود
415	خيال
417	خير
421	دلالة
422	دهر
425	دور في المنطق
425	دولة
440	دين
451	ذات
452	ذاتية
455	ذرة
457	ذوق
458	رسالة
460	رغبة
460	رمز (في المنطق)
462	روح
467	زمان
468	زندقة
472	سبب
474	سخرية
477	سعادة
479	سفسطة
481	سلطة
483	سلوك
489	سؤال
496	سياسة
500	سيمياء
506	شاهد
506	شخص
507	شخصية
510	شر
512	شرعية

702	لاوعي
704	لذة (في علم النفس)
704	لزوم
706	لغة (تحليل لغوي)
707	لغة (فلسفة اللغة)
711	مأساة
713	ما بعد الطبيعة
718	مادة
722	ماض
723	ماهية
725	مبدأ
727	متحد
728	مثال
729	محاكاة
732	محال
732	محبة
735	محسوس
735	مدة
736	مدنية
739	مذهب - نظرية
743	مرحلة
744	مسؤولية
746	مستقبل
747	مصادرة
748	مصير
748	مطلق
751	معاينة
753	معرفة
762	معقول - لا معقول
764	معنى
766	معيار
768	مفهوم - أفهوم
770	مقال
773	مقدس
776	مقولة
778	مكان
782	ملكية
783	ممکن
784	منطق (قديم - تقليدي)

619	علم نفس
623	عمل
624	عنصر
625	عنف
627	عيني
628	غاية - وسيلة
631	غريزة
634	غيرة
636	فترة
637	فرح
639	فرد
640	فرض (فرضية)
643	فضيلة - رذيلة
648	فطرة
650	فعل
651	فقه (أصول الفقه)
653	فكر (تفكير)
654	فلسفة
661	فن
663	فيض
665	قانون
667	قبلي - بعدي
673	قدرة
676	قلب
677	قلق
677	قوة
678	قياس
681	قياس الضمير
682	قيعة
684	كائن
686	كثرة
687	كذب
688	كرامة
692	كفر
692	كلي - جزئي
696	كم (متصل - منفصل)
697	كمال - نقص
698	كمون
700	كيف

826	واحد (وحدة)
829	واقع
831	واقعة
832	وجد
836	وجود
838	وحدة
839	وحي
843	وظيفة
844	وعى
846	ولاء
847	وهم
748	يقين



792	منفعة
793	موت
802	موضوع - موضوعية
803	موضوعية
806	نزعة
808	نسي
812	نسق
813	نظام
814	نفى (نفى النفي)
816	نقد
819	نهاية
821	هوية
823	واجب